Ahmet Cevizci

FELSEFE TARİHİ

Thales'ten Baudrillard'a

say

FELSEFE TARİHİ

Ahmet CEVİZCİ

(d. 1959 - ö. 2014)

İlkokul, ortaokul ve liseyi Bursa'da okuduktan sonra Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü'ne girdi. Felsefe lisansını 1982 yılında tamamlayan Cevizci, yüksek lisans tezinde Sokrates düşüncesini, Platon'un Sokratik diyalogları yoluyla inceledi.
Doktora çalışmaları sırasında Fransız hükümetinden kazandığı bir bursla, 1989-91 yılları arasında Paris'te, Sorbonne Üniversitesi'nde doktora düzeyinde araştırmalar yaptı. 1991 yılında "Platon'un Bilgi Kuramı" adlı teziyle doktora derecesini aldı. 1996 yılında doçent, 2002 yılında da profesör oldu. 1 Aralık 2014 günü geçirdiği kalp krizi sonucu hayatını kaybetti.

Başlıca yapıtları: *Ortaçağ Felsefesi Tarihi* [Asa Yayınları, 2008, 3. baskı], *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi* [Say Yayınları, 2013, 3. baskı], *Aydınlanma Felsefesi* [Asa Yayınları, 2008, 2. baskı], *Etiğe Giriş* [Paradigma Yayınları, 2002], *Paradigma Felsefe Sözlüğü* [Paradigma Yayınları, 9. baskı 2014], *Felsefe Terimleri Sözlüğü* [Paradigma Yayınları, 2003, 2. baskı], *Felsefe* [Sentez Yayınları, 2008, 2. baskı], *Felsefe Tarihi* [Say Yayınları, 2015, 6. baskı], *Bilgi Felsefesi* [Say Yayınları, 2015, 3. baskı], *Eğitim Felsefesi* [Say Yayınları, 2012, 3. baskı], *Uygulamalı Etik*, [Say Yayınları, 2013, 1. baskı], *Felsefe Sözlüğü* [Say Yayınları, 2012, 3. baskı], *Eğitim Felsefesi* [Say Yayınları, 2014, 3. baskı], *Felsefeye Giriş* [Say Yayınları, 2014, 3. baskı], *İlkçağ Felsefesi* [Say Yayınları, 2014, 9. baskı], adlı kitapların yazarı, *Platon'un İdealar Kuramı Üzerine Araştırmalar* [Gündoğan Yayınları, 1989], *Metafiziğe Giriş* [Paradigma Yayınları, 2001], *Felsefe Ansiklopedisi* 1. cilt [Babil Yayınları, 2003], *Felsefe Ansiklopedisi* 2. cilt [Babil Yayınları, 2003], *Felsefe Ansiklopedisi* 3. cilt [Babil Yayınları, 2005], *Felsefe Ansiklopedisi* 4. cilt [Babil Yayınları, 2006], *Felsefe Ansiklo-*

pedisi 5. cilt [Babil Yayınları, 2007], *Felsefe Ansiklopedisi* 6. cilt [Babil Yayınları, 2008] adlı eserlerin de editörüdür.

Çevirileri: *Felsefe: Temel Kavramlar ve Kuramlar*, K. Ajdukiewicz [Say Yayınları 2007], *Sokratik Hümanizm*, L. Versenyi [Sentez Yayınları, 2007], *Platon'un Bilgi Kuramı*, F. M. Cornford [Gündoğan Yayınları, 1990], *Felsefeye Giriş*, N. Warburton [Paradigma Yayınları, 2006], *Menon*, Platon, Yorumlu Çeviri [Sentez Yayınları, 2007], *Phaidon*, Platon [Gündoğan Yayınları, 1990], *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, D. West, [Paradigma Yayınları, 2001], *Büüyük Filozoflar*, B. Magee [Paradigma Yayınları, 2001], *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler*, R. Hollinger [Paradigma Yayınları, 2005].

FELSEFE TARİHİ

Ahmet Cevizci

say

Say Yayınları

Felsefe Tarihi / Ahmet Cevizci

ISBN 978-975-468-833-7
Sertifika no: 10962

Baskı: Engin Ofset
Topkapı/İstanbul
Tel.: (0212) 612 05 53
Matbaa sertifka no: 11254

1. baskı: Say Yayınları, 2009
2. baskı: Say Yayınları, 2010
3. baskı: Say Yayınları, 2011
4. baskı: Say Yayınları, 2012
5. baskı: Say Yayınları, 2014
6. baskı: Say Yayınları, 2015

Say Yayınları
Ankara Cad. 22/12 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80
www.sayyayincilik.com • e-posta: say@sayyayincilik.com
www.facebook.com/sayyayinlari • www.twitter.com/sayyayinlari

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.
Ankara Cad. 22 / 4 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 528 17 54 • Faks: (0212) 512 50 80
internet satış: www.saykitap.com • e-posta: dagitim@saykitap. com

İÇİNDEKİLER

19. YÜZYIL FELSEFESİ

ON ALTINCI BÖLÜM

ON YEDİNCİ BÖLÜM

ÖNSÖZ

İnsanlar mesleki kariyerlerini, genellikle hem alanın normlarını, gerekli kıldığı şeyleri veya ihtiyaçlarını hem de kendi yapabileceklerini hesaba katarak planlarlar. Bu ikisinin birlikteliğinden sağlam ve doğru sonuçların çıkmasını, en azından boşuna yaşamamış veya kürek çekmemiş olmak adına isterler. Böyle bir planlamayı, doktorayı bitirdiğim sene ben de yaptım. Aslında tam olarak yaptığım bile söylenemez. Çünkü aldığım eğitimin mahiyeti, biriktirdiğim kültürün düzeyi, sahip olduğum araçlarla yeteneklerin ölçüsü ve bu arada, biraz da karakterimden ayrılmaz olan ahlakçı tutum, bana çalışma doğrultumu ve tarzımı adeta empoze etti. Diyeceğim o ki bu topraklara beslediğim muhabbet, hayatımı önemli ölçüde ve pozitif yönde değiştiren felsefeye duyduğum borçluluk ve bu ülkede hayatın felsefenin ve felsefi kültürün yaygınlaşmasıyla daha güzel, barışçıl ve zengin hâle geleceğine olan naif inancım, beni dar bir alanda üst düzey bir uzmanlık tesis etmektense, Türkiye'deki felsefe eğitimiyle araştırmalarına biraz daha geniş bir alanda ve nispeten daha mütevazı veya daha az iddialı eserler üzerinden katkı yapmaya sevk etti.

Daha önce kaleme almış olduğum *Felsefe Sözlüğü*'nün, editörlüğünü yapmakta olduğum *Felsefe Ansiklopedisi*'nin, yazdığım referans kitaplarının hep bu çerçeve içinde anlaşılmaları gerekir. Felsefe tarihiyle ilgili çalışmalarımın da aynı bağlam içinde değerlendirilmeleri gerektiğini düşünüyorum. Gerçekten de bu alandaki çalışmalarımı, ilk dört cildini veya yaklaşık olarak yarısını daha önce yayınlamış olduğum sekiz ciltlik bir *Felsefe Tarihi* projesi içerisinde tamamlamayı tasarlıyordum. Söz konusu sekiz cildin tamamlanmasının ardından, yaklaşık üç yıl kadar sonra da İlkçağdan günümüze kadar uzanan bütün ciltleri tek bir kitapta özetleyen, tek ciltlik müstakil bir felsefe tarihi çıkartmayı düşünmüştüm. Yani, 2008'in başında genişletilmiş ikinci baskısını çıkardığım *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*'nden sonra, sırada *On Dokuzuncu Yüzyıl Felsefesi Tarihi* ile en az iki ciltlik bir *Yirminci Yüzyıl Felsefesi Tarihi* vardı. Ama program değişti ve tek ciltlik felsefe tarihini çıkarmayı öne almak ihtiyacı hissettim.

Bunun iki temel nedeni var. Birincisi, hayatımda ilk kez, yerel olmayan veya büyük ölçüde sıfırdan kendi başıma inşa etmek zorunda olmadığım bir yayıneviyle, üstelik felsefe alanındaki ağırlığını daha da artırma yoluna giden kök-

lü bir yayıneviyle çalışma imkânı buluyorum. Uzun soluklu olmasını dilediğimiz bu serüvene, biraz daha güçlü ve aranması muhtemel bir kitapla başlamayı amaçladım. İkinci neden ise akademik hayatıma, uzun yıllardan beri çalıştığım felsefe bölümü veya Fen-Edebiyat Fakültesi dışında bir yerde devam etme kararı almamla ilgili. Artık öğretmen yetiştiren bir kurumda, Eğitim Fakültesi'nde çalışıyorum, eğitime daha çok felsefe katılmasıyla ilgiliyim. Bu yeni durumun, sorumluluklarımı daha da artırdığı kanaatindeyim. Bu bilinci dışa vurabilmek, Türkiye'deki felsefe ve bu arada eğitim felsefesi araştırmalarına daha fazla ve daha nitelikli katkılar yapma amacı güttüğümü ifade edebilmek için yeni serüvenime, eksikliğinin hissedildiğini düşündüğüm önemli bir kitapla başlamak istedim.

Diğer kitaplarımda gözettiğim temel ilkeleri burada da hayata geçirmeye çalıştığımı söylemeye herhalde hiç gerek yok. Açık ve anlaşılır yazmaya, felsefenin en karmaşık, anlaşılması en zor dönemlerini ve filozoflarını dahi, olabilecek en anlaşılır şekilde vermeye çalıştım. Eser boyunca, filozofların düşüncelerini ortaya koymadan önce, yaşadıkları çağın genel özelliklerini vermeye, üstelik bunu dönemin bütün okullarını ve fikir hareketlerini sınıflayarak yapmaya çalıştım. Perenyal veya koşullardan tamamen bağımsız ezeli-ebedi bir felsefeye inanmakta çok zorlandığım ve dolayısıyla, hayatımın hiçbir döneminde düz bir fikirler tarihçisi olamadığım için filozofların düşüncelerini üç temel unsurun bir bileşkesi olarak değerlendirmeye doğallıkla burada da devam ettim. Bu üç temel unsurun, sırasıyla filozofun içinde bulunduğu tarihsel-toplumsal koşullarla bu koşulların belirlediği problemler, filozofun kendisinden önce yaşamış filozofların etkileri ve filozofun düşüncelerinin farklılaşıp özgün bir yapı kazanmasını mümkün kılan mizacı ya da entelektüel karakteri olduğunu düşünüyorum. Bu açıdan bakıldığında, benim için bir filozofun düşünceleri, önemli ölçüde onun içinde bulunduğu tarihsel koşulların yol açmış olduğu problemlere, kendisinden önceki filozoflardan almış olduğu etkilerden de yararlanarak, kendi özgün mizacı ve karakteriyle vermiş olduğu tepkileri, getirmiş olduğu çözümleri ifade eder. Bu yüzden bu kitapta da filozofların görüşlerini verirken, onların çağlarını ve yaşadıkları dönemin problemlerini, başka filozoflarla olan hesaplaşmalarını aktarmaya özel bir itina gösterdim. Başka bir deyişle, filozofların düşüncelerini hem kendilerinden öncekilerle hem içinde bulundukları koşullarla ilişkilendirerek, olabilecek en sistematik biçimde vermeye çalıştım.

Ortaya her yönüyle temiz, kolay okunup anlaşılacak, derli toplu bir eser çıkardığımı düşünüyorum. Mevcut haliyle Türkiye'deki felsefe çalışmalarına ve felsefeyle ilgilenen herkese katkı sağlamasını temenni ediyorum.

Ahmet Cevizci
Eylül 2009, Bursa

İLKÇAĞ FELSEFESİ

GİRİŞ

FELSEFENİN BAŞLANGICI

Felsefe, MÖ 6. yüzyılla 5. yüzyıl arasında kalan bir dönemde, aynı anda dünyanın birçok yerinde başlamıştır. Akdeniz'in doğusunda, güneyinde ve kuzeyinde, Çin ve Hindistan'da birtakım bilge adamlar, karşı karşıya kaldıkları kaotik yapı ya da düzenle hesaplaşırken, üyeleri oldukları kültürlerin yerleşik alışkanlıkları, dini inançları ve mitolojik inanışlarıyla yetinmeyerek yeni bir düzen oluşturmaya çalıştılar. Düşüncenin kendilerinde belli bir soyutlaşma eğilimine girdiği bu bilge ya da filozoflar, daha derinlikli sorular sorup, daha iddialı, daha spekülatif ve ihtiraslı yanıtlar ortaya koydular. Ayrı kültürlere mensup olan bu bilgelerden beş tanesi öne çıkarılabilir: Zerdüşt (MÖ 628-551), Thales (MÖ 625-547), Siddhartha Gautama (MÖ 563-545), Konfüçyüs (MÖ 551-479) ve Lao-Tzu (MÖ 6. yüzyıl).

Hindistan'da Buda

Bu dört bilge adam, dört farklı alanda, sırasıyla beşeri, toplumsal, ilahi ve doğal alanlarda mevcut olandan farklı şeyler söyleyerek yeni bir düzen tesis etme yoluna gittiler; gitmekle kalmayıp, ardından gelenleri de felsefe adı verilen bu yeni yolda yürümeye sevk ettiler. Soylu bir genç, gerçek bir prens olan Siddhartha Gautama, otuz beş yaşlarına geldiğinde, hayatın amacını anlamak, ölüm gerçeğiyle baş edebilmek, çeşitli ıstıraplardan kurtulmanın yollarını keşfetmek ve çevresinde gördüğü derin insani acılara bir çözüm bulabilmek amacıyla, derin düşüncelere dalarak Hindistan'ı baştan aşağı dolaşmaya başlamıştı.

Hayatının önceki bölümünde zevk ve sefa içinde zengin bir hayat sürmüş fakat bunun bir işe yaramadığını, böyle bir yaşamın insanı kurtuluş ve mutluluğa eriştirmediğini görmüştü; daha sonra bir süre de bunun tam tersi bir yoldan ilerledi. Aşırı bir perhiz ve riyazet uyguladıktan sonra, bu usullerin de insanı kurtuluşa ve mutluluğa götürmediğini anlamıştı. En nihayetinde, bilgi ağacının dibinde, mistik bir tecrübenin ardından

gerçeği kavrayarak aydınlandı. Kendisine "uyanmış, aydınlanmış" anlamında Buda adı verilmesinin nedeni buydu. İnsan için en doğrusunun aşırılıklar arasında bulunan bir "orta yol"un izleyicisi olmak olduğuna hükmetmişti. Buna göre, sürekli bir değişmeyle, yoğun çatışma ve şiddetin belirlediği bir dönemde, en nihayetinde aradığı yanıtı bulan Buda, insanlara barış ve sükûneti öğretmeye başlamıştı. Beşeri acıların üstesinden ancak dünyevi gerçekliğin ve bireysel benliğin yarattığı yanılsama perdesinin ötesine geçmek ve insanın mustarip olduğu bütün acılara yol açan sahte arzulardan ve baştan çıkarıcı tutkulardan arınmış bir kişilik geliştirmek suretiyle gelinebileceğini öne süren Buda'nın ardından izleyicileri, oldukça ayrıntılı bilgi, benlik, varlık ve dil kuramları geliştirdiler.

Çin'de Konfüçyüs

Yine aynı dönemde, aslında bir devlet adamı olmakla birlikte, verdiği öğütler ve insanların bir arada yaşama ve çalışma tarzlarına ilişkin derin kavrayışı dolayısıyla, tüm zamanların en büyük öğretmenlerinden biri olarak görülen Konfüçyüs adlı bir Çinli, çevresinde çok sayıda insan toplamıştı. Çin daha o zamanlar, oldukça gelişmiş bir politik kültüre sahip siyasal ve toplumsal bir düzen görünümü vermekteydi. Bununla birlikte, bu zengin kültür Konfüçyüs'ün yaşadığı dönemde, büyük bir çalkantı içine girmişti. Bundan dolayıdır ki Konfüçyüs öğretileriyle, uyumlu bir topluma giden yolu belirleme ve gözler önüne serme çabası içinde oldu.

Bu dönemde Çin dünyası, Zhou hanedanının idaresi altında toplam on dört hanedandan meydana gelmekteydi. Herkesin imparatorluğun birliğinin yegâne alternatifinin felaket ve yok oluş olduğunu bildiği böyle politik koşullarda, Konfüçyüs söz konusu birliğin felsefi temellerini geliştirip güçlendirmek için büyük bir mücadele verdi. Gerçekten de Çin kültürünün temeli aileydi. Durum böyle olmakla birlikte, güç politikası tarafından tahrip edilen aile ve aşındırılan "geleneksel aile değerleri" 500'lü yılların sonlarına doğru gerçek bir tehdit altına girmişti. Bu yüzden Konfüçyüs'ün felsefesi, sadece toplumsal ve politik meselelerle, doğru ve adil yönetim gibi konularla, aile ve cemaat değerleriyle ilgili oldu. Konfüçyüs, gerçekten de hep uyumlu ilişkiler, önderlik ve devlet adamlığı üzerine konuştu; kişinin kendisini sorgulamasından, dönüştürmesinden, başkalarına ilham vermesinden ve erdemli biri olmak için sergilemesi gereken çabalardan söz etti. Bu yüzden, onun kurduğu felsefe geleneği, bir devlette düzeni egemen kılmayı bilen insanın nasıl yetiştirileceği sorununa çözümler getirirken, erdemi en önemli konu yaptı. Zira başkalarını yönetmek önce kendini yönetmek demekti ve erdem de onun gözünde, erdemli olmak isteyen insanın her zaman daha çok geliştirmesi gereken bir iç nitelikler bütünüydü.

Konfüçyüs'ün esas ilgisi "üstün insan" ve "iyi düzenlenmiş" toplum oldu. Onun zamanına kadar ideal insan, aristokratı tanımlayan biriydi; oysa Konfüçyüs geçmişten radikal bir kopuş içinde, bütünüyle yeni bir ideal; bilge, güçlü ve cesur olan, çıkar duygusunun değil de doğruluk ve adaletin harekete geçirdiği, Yolu ya da *Tao*'yu bilen, insanları seven üstün insan idealini ortaya koydu. Söz konusu üstün insan telakkisi, Konfüçyüsçü gelenekte hep olduğu gibi, hiç değişmeden aynen kalmıştır.

Demek ki soyut konularla, metafiziksel problemlerle uğraşmayıp, tinsel varlıklarla ilgili kuramlar geliştirmeyen; öğrencilerinden birinin manevi varlıklara veya tanrılara hizmet etme ve ölümle ilgili sorusunu, "beşeri varlıkların hizmetinde bulunacak durumda olunmadığı zaman, manevi varlıklara nasıl hizmet edilebilir?.. Hayat hakkında bilgi sahibi değilken, nasıl olup da ölümle ilgili bilgi sahibi olabiliriz?" diye yanıtlayan Konfüçyüs, bununla birlikte üstün insan olmanın nasıl mümkün olduğunu açıklamamıştı. O, insanların doğaları itibariyle birbirlerine benzer olduklarını fakat farklı pratik ya da uygulamalar nedeniyle farklılaştıklarını ima etmişe benzer.

Gerçekten de Konfüçyüs Batı'daki filozof ya da bilgelerden farklı olarak doğayla veya şeylerin özüyle hiç ilgilenmedi. İnsani olmayan gerçekliğin nihai doğası konusuna hemen hiç eğilmeyen Konfüçyüs'ün aklından, insanların gerçek olduğunu bildikleri veya düşündükleri şeyin salt bir görünüş ya da Buda'nın söylediği gibi yanılsama olabileceği düşüncesi hiç geçmedi. O, tanrı veya tanrıçalardan da söz etmedi; erdem, insani ilişkiler ve iyi toplum dışında hemen hiçbir şeyle ilgilenmeyen Konfüçyüs'ün çıkış noktası, tek tek her insan varlığının hayatının, iyisiyle kötüsüyle ailenin oluşturduğu genel bağlam içinde yaşandığı düşüncesiydi. Bu yüzden o, kendisini herkesten tecrit etmiş bireye en küçük bir değer vermemekle kalmadı fakat bir yandan da bireyi meydana getiren şeyin esas itibariyle ailesi ve kompleks ilişkileri olduğunu öne sürdü. Toplumsal ilişkilerin oluşturduğu tabakalar yok olup gittiği zaman, geride birey ya da benlik diye bir şey de kalmıyordu. Kişinin rolleri ve ilişkilerinden ibaret olduğunu söyleyen Konfüçyüs, yaşamın amacının insanın söz konusu ilişki ve rollere uygun olarak başkalarıyla uyum içinde ve bir bütün olarak dengeli ve ahenkli yaşaması olduğunu öne sürdü.

İnsanın hayata geçirmesi gereken ideal olarak denge, düzen ve ahenk ideali bağlamında, Konfüçyüs, dengenin "zevk, kızgınlık, keder, neşe, kendinden geçme benzeri duygulara" kapılmamak olduğunu, ahengin ise "insani duyguların tam zamanında ve gerekli durumlarda zuhur"undan başka bir şey olmadığını söylüyordu. Denge ve orta yol öğretisini doğru ve iyi yaşanmış bir hayatın reçetesi yapan Konfüçyüs, uyum, ahenk ve adalet düşüncesini siyaset kuramının da merkezine oturtmuş-

tu. O da eski bir inanışı sürdürerek, yeryüzündeki yöneticinin Tanrının vekili olduğunu, barışı ve uyumu sağlamayı başaramazsa, onun elinden bu vekâletin alınmasının kaçınılmaz olduğunu söylüyordu.

Bütün politik ve toplumsal erdemler, aslında kişinin bireysel erdemlerinin bir uzantısıydı. Buna göre, erdemli kişi her şeyden önce insanlığını ve insancıllığını geliştirmiş, başkalarıyla bir olmayı bilen, insanların sözlerini ölçüp biçerek, onlar karşısında alçakgönüllü olmayı başarabilen kişiydi. Başkalarını gözetecek şekilde insancıllığa ve gerçek iyilikseverliğe ulaşmak isteyen kişinin, ayrıca insan davranışını düzenleyen, ona yol göstermek üzere konmuş kurallara uyması gerekiyordu. Konfüçyüs'e göre, böyle bir kişi bütün eylemlerini iyilik adına yapan kişi olmak durumundaydı.

Lao-Tzu

MÖ 6. yüzyılda Çin'de insanı, düzen, barış ve aydınlanmaya götüren yolla ilgili olarak daha farklı bir vizyon geliştiren bir filozof daha vardı. Adı Lao-Tzu olan bu bilge, Konfüçyüs'ten çok farklı olarak doğaya büyük bir önem verdi. Konfüçyüs uygar, akıllı ve iyi yetişmiş bir insanın hayatında pek yer tutmaması gereken birtakım duyguların hiçbir şekilde doğal olmadığını öne sürmüştü. Doğaya büyük bir inanç besleyen Lao-Tzu ise eğitimden geçmemiş, yeterince terbiye almamış insanların duygularına büyük bir önem izafe etti. Konfüçyüs için iyi bir hayata giden yol toplum içinde ahenkli ilişkiler geliştirmekten; atalar tarafından geliştirilen âdet ve geleneklere uymaktan geçiyordu. Oysa Lao-Tzu için yol çok daha gizemli bir yoldu. O, dile getirilemez, bir elkitabı veya felsefe yoluyla açıklanamazdı. Fakat buna rağmen kişi bu yolu bulabilir, hayatını ona göre düzenleyebilirdi.

Konfüçyüs ve Lao-Tzu Çin felsefesini, işte böyle belirleyip, ahenge hem bireyin ve hem de toplumun ideal hali olarak güçlü bir biçimde vurgu yaptı. Her ikisi de insan yaşamıyla ilgili kuşatıcı bir görüş üzerinde dururken, sağlam bir kişisel karakteri hayatın en yüksek amacı haline getirdi. Bununla birlikte kişisel olan, bu filozoflara göre, tecrit edilmiş varlığın bireysel terimleriyle tanımlanamazdı. Nitekim Konfüçyüsçünün kişiyi ve kişisel olanı toplumsal terimlerle ifade ettiği yerde, Taoist kişiyi belirleyen şeyin doğayla uyum içinde olmak olduğunu öne sürdü.

İran'da Zerdüşt

Çin ve Hint'te bireysel ve sosyal gerçeklik üzerine geliştirilen söz konusu felsefi filozoflardan daha bile önce, İran'da Zerdüşt adlı bir bilge ilahi gerçeklik ve "Kötülük Problemi" konusunda oldukça geniş kapsamlı fikirler ileri sürmüştü. Olabildiğine ayrıntılı bir ahlaki monoteizmin savu-

nuculuğunu yapan Zerdüşt, pek çok kaynağa göre, Yahudi inançlarından, eski Mısır tanrılarından, hatta Vedalar'dan etkilenmişti. Zerdüşt birden fazla Tanrıya inandığını söylenerek tektanrıcılık sorgulanmış olsa da onun sadece Tanrıların en kudretlisi olan Ahura Mazda'ya tapınılmasını istediği açıktı.

Zerdüşt dünyadaki karşıt metafiziksel güçler arasındaki çatışmanın belirlediğine inandığı ahlaklılıkla ilgili olarak da birtakım düşünceler geliştirmişti. Ahura Mazda, kötülüğe tekabül eden mutlak karanlığın tam karşısında, iyilikten yanaydı. Bizim hem iyilik ve hem de kötülükle dünyaya geldiğimizi, bu ikisi arasında verilen mücadelenin hayatımızı anlamlandıran en önemli şey olduğunu söyleyen Zerdüşt, demek ki Aziz Augustinus'tan tam bin yıl önce kötülük problemi üzerinde kafa yormuştu. Söz konusu ahlaki düalizm, nitekim Zerdüştçülerin sapkın olduklarına inandıkları Manişeistlerin elinde, sonradan iyiyle kötü arasında geçen kozmik bir çatışma haline gelecektir.

Thales ve Sözde "Yunan Mucizesi"

Yine yaklaşık olarak aynı dönemde, tam olarak ifade edildiğinde MÖ 6. yüzyılın ilk yarısında, bu kez Batı'da, Türkiye'nin Ege kıyılarında Thales sahneye çıktı. Zerdüşt'ün ilahi gerçekliğin doğasıyla, Konfüçyüs ve Lao-Tzu'nun sosyopolitik gerçekliğin doğru yapılandırılmasıyla ve Buda'nın bireyin inşa etmesi gereken moral düzenle meşgul olduğu yerde, Thales salt doğal gerçeklikle, genel olarak varlığın doğasıyla meşgul oldu. Yunan mitolojisinin sunduğu açıklamalarla yetinmeyen Thales'in filozof zekâsı, doğal olanın, doğaüstü nedenlerle değil de yine doğal nedenlerle açıklanması gerektiği inancıyla varlığa ilişkin felsefi ve tümüyle rasyonel bir açıklama geliştirdi. Bununla birlikte, özellikle astronomi ve matematik alanında gerçekleştirmiş olduğu çözümlerin, getirmiş olduğu yeniliklerin, kültürel açıdan, o zamanlar Yunanlılardan daha ileride olan çevre uygarlıklardan devşirilmiş bilgilere dayandığı besbelliydi.

Bu örneklerin de gösterdiği üzere, MÖ 6. yüzyılla 5. yüzyıl arasında kalan dönemde felsefe dünyaya, en az dört farklı coğrafi bölgede birçok kez gelmiştir. Bunlar, bildiklerimiz, yazılı belgelerden öğrendiklerimizdir. Dünya üzerinde, felsefesiz, en alt düzeyde dahi olsa hikmetten yoksun bir kültür olamayacağına göre ya Amerika'daki İnka, Maya ve Aztek uygarlıkları, Avustralya'daki Aborjinler için ne diyeceğiz? Bütün bunlar dikkate alındığında, kabul edilmelidir ki sanki dünya, bu parlak ışıklardan biri ya da diğerleri yanıncaya kadar baştan sona derin bir karanlık içindeymiş gibi, yazılı bir gelenek oluşturamadıkları için hikmetleri hakkında hiçbir bilgi sahibi olamadığımız diğer uygarlıkların hikmetlerini veya felsefi bilgeliklerini yok sayarak, söz konusu doğum merkezlerini,

hatta "Yunan mucizesi" diyerek içlerinden birini öne çıkartıp kutsamak kadar hatalı bir tutum olamaz.

Demek ki bir halkın kendi kültürünü "barbarlar" tarafından kuşatılmış bir uygarlık yıldızı olarak övme tavrı karşısında çok dikkatli olmamız gerekir. Gerçekten de Yunanlılar, Perslilerden barbar diye söz ederken, Persliler de onlara benzer ifadelerle karşılık vermişti. Yahudiler kendilerinden olmayan herkesi "günahkâr" addederken, sonradan kendileri de onların Yahudi kimliklerini tanımayan Hıristiyanlar tarafından kâfir addedildiler. Çinli filozofların, başta bugün dünyanın en özel ve en karmaşık toplumlarından birini meydana getiren Japonlar olmak üzere kendilerini çevreleyen hemen bütün kabileleri barbarlar diye nitelediklerı iyi bilinir. Yüzyıllar boyunca Romalılar kuzeyden gelenlere, Avrupalılar Türklere barbar diyerek hor bakmamışlar mıdır? Yıllar yılı İngilizler Fransızlara, Fransızlar Almanlara, Almanlar Polonyalılara, Polonyalılar Ruslara, Ruslar Sibiryalılara küçümseyerek yaklaşmamış mıdır?

Yunan Felsefesinin Kültürel Açıdan Öne Çıkma Nedenleri

Unutulmamalıdır ki bir kültürün barbarları, en az o kültür kadar verimli bir düşünce kaynağı olabilir ve zengin bir uygarlık meydana getirebilir. Bir zamanlar dünyanın hemen her yanına yayılmış zengin felsefe okulları ve karmaşık argümantasyon tekniklerinin varlığından söz etmekten bizi alıkoyan yegâne şey, önyargılarımız ve bilgisizliğimizdir. Gerçekten de eski zamanlarda pek çok toplumun, bilgiyi bir kuşaktan diğerine aktarmada, yazı dışında başkaca etkin teknikleri kullanan sözlü kültürleri vardı. Öykülerin yüz yüze anlatılması, yazının soğukluğu ve kayıtsızlığıyla kıyaslandığında, sadece özel ve kişisel bir iş değil fakat aynı zamanda bağlayıcı ve motive edici bir faaliyetti. Sözlü toplumların yaşlı kuşakları bilgeliklerini genç kuşaklara şiir ve şarkılarla aktarıyorlardı. Fakat bu kültürler yok olup gittiği zaman, onların düşünceleri de aynen uygarlıkları gibi, bizim için erişilir olmaktan çıktı. Kültürün yazılı olmadığı bu dönemde, Antik Yunan bile, felsefi bir düzeye yükselmeden, yani filozoflar düşüncelerini kâğıda dökmeden önce, bütünüyle sözlü bir kültürdü.

İlyada ve *Odysseia*, hiç kuşku yok ki Homeros olarak bilinen tek bir yazarın eseri değildi. Ve Sparta felsefesinin yazıya dökülmek yerine şarkılarla söylendiği veya ifade edildiği bir çağda, Homeros'un bu eserlerinin özgün formuyla olmasa bile, böyle bir edebi ve yazılı form içinde bize erişmesi, gerçekten de büyük bir şans oldu. Demek ki Yunan felsefesinin öne çıkması, Atina'nın en nihayetinde dünyanın felsefe merkezi haline gelmesinin en önemli nedeni, bu felsefenin teknik anlamda sergilemiş ol-

duğu üstünlükten, diğer kültürlerden hiçbir şey almadan kendi başına yaratmış olduğu farklılık ve gelişmişlikten ziyade, Atinalıların, özellikle de Platon'un felsefi düşünceleri yazıya dökme kararlılığı olmuştur.

Hint-Avrupa ailesinden gelen göçebe bir topluluk olarak Yunanlılar, kuzeyden Akdeniz'e doğru indikleri zaman, sadece Doğu Akdeniz'de ve Ortadoğu'da değil fakat Asya ve Afrika'da da oldukça gelişmiş uygarlıklar bulunmaktaydı. Onlar MÖ 1200 yılında geldiklerinde, bu sıralarda Ege kıyılarına yerleşmiş, uygarlık bakımından hayli ileri bir halkı bulundukları yerden sürdüler. İşte bu dönemde, Yunanistan büyük ölçüde tahrip olmuş durumdaydı ve 6. yüzyıla kadar da öyle kaldı.

Yunanlıların Başka Uygarlıklara Olan Kültürel Borçları

Ticaretle uğraşan, bu çerçeve içinde Akdeniz'i bir baştan diğerine kat eden Yunanlıların meydana getirmiş oldukları pek çok şeyde, kültürel açıdan gerçekleştirmiş oldukları hemen bütün başarılarda, ana unsurları başka kültürlerden aldıklarını kabul etmek doğru olur. Gerçekten de onlar Fenikelilerden alfabenin yanı sıra, belli bir teknolojik birikim ve bazı dini düşünceler almışlardı. Mısır'dan, başkaca şeyler yanında, Yunan mimarisinin ana unsurlarını ve geometriyi getirmişlerdi. Babil'den ise astronomi ve matematik öğrendiler, birtakım dini düşünceler aldılar. Yunan hiçbir şekilde bir mucize değildi; o, tarihin vücut verdiği hoş bir tesadüf ve komşularla daha önceki kültürlerden alınan değerli derslerin bir ürünüydü.

Yunanlıların bu kültürlenme sürecinin bir parçası olarak, Mısır tanrısı Osiris, Yunan'da bir Tanrı ya da yarı-tanrı diye bilinen Dionyssos olup çıkmıştı. Nitekim MÖ 6. yüzyılda Dionyssos'un oldukça kuvvetli gizler kültü Yunanistan'ın neredeyse tamamına yayılmıştı. Söz konusu Orpheusçu gizlere göre, dünyayı Titanlar yönetmekteydi. Bu Titanlar, tanrıların kralı ve Dionyssos'un babası olan Zeus'u doğuran Gaia'dan, yani yerden çıkmışlardı. Dionyssos Titanlarca öldürüldükten sonra, Zeus da bunun karşılığında Titanları öldürdü. İnsanlar, Yunan mitolojisine göre, işte onların küllerinden doğdular. Başka bir deyişle, insan doğası kısmen doğal, kısmen de ilahi bir yapıdaydı. Yunanlılar bunu, başkaca şeyler yanında, insan varlıklarının ebedi bir hayata sahip oldukları anlamına gelecek şekilde yorumladılar. Bu, hayatın kısa, kaba ve ilkel olduğu bir dünyada, kesinlikle çok olumlu karşılanan bir düşünce oldu.

Yunan felsefesi, işte bu koşullarda mitoloji, mistisizm, matematik ve dünyada bir şeylerin iyi gitmediği algısının böyle bir birleşiminden doğmuştu. İlk Yunanlı filozoflar kendilerini birçok yönden zorlu koşullar altında buldular. Kültürlerinin oldukça zengin ve yaratıcı bir kültür haline gelmekte olduğunun fakat bir yandan da kıskanç ve kendileriyle re-

kabet halindeki kültürler tarafından kuşatıldığının farkındaydılar. Böyle büyük ve önemli kültürlerin aniden istila edilmeleri ve bilinen dünyadan tamamen silinmeleri, pek de alışılmadık bir şey değildi. Savaşın yok edemediğini, doğanın tahrip ettiği de oluyordu. Vebanın kentleri adeta sessiz ordular gibi silip süpürdüğü çok olmuştu. Öngörülemeyen, öngörülemediği için çoğunlukla trajik bir yapı kazanan hayatın, her şeye rağmen çok değerli olduğu kavranmıştı.

İnsanın üzerinde hemen hiçbir kontrolünün olmadığı bir dünyada, kader kavramı doğallıkla çok önemli bir rol oynamıştır. Fakat Homeros'un zamanında Yunanlıların kaderi tanrılarla tanrıçaların keyfi kararlarına bağladıkları yerde, 6. yüzyılın filozofları şeylerin gerisindeki kalıcı bir düzene, onları anlaşılır hale getirecek istikrarlı bir temele yöneldiler. Tanrıların kaprisleri ve keyfi kararları yerine, birtakım ilkelerin olması gerekiyordu. Kaderin görünüşteki kesinsizliklerini bertaraf edecek bir *logos*a, görünüşlerin gerisindeki bir akla, şeylerin düzeninden sorumlu olacak bir mantığa ihtiyaç vardı.

İlk Yunanlı filozoflar, Anadolu'nun Batı kıyılarında bulunan Miletoslu filozoflar, işte bu ihtiyaca yanıt vermeye çalıştılar. Miletos, Atina tarafından kurulan fakat sonradan Lidyalılar ve en nihayetinde de Persliler tarafından fethedilen büyük bir Yunan kentiydi. Yunanlıların *kozmos*un birliği, matematiğin güzelliğiyle ilgili düşüncelere ve daha birtakım dini fikirlere ulaşmalarını, bu sıralarda ve esas itibariyle Miletos'ta büyük ölçüde Pers kültürü sağladı. Onların Persliler sayesinde keşfettikleri kültürel unsurların başında Zerdüştçülüğün tektanrıcılık, ruhun ölümsüzlüğü ve iyi-kötü ikiliği gibi ana öğretileri gelmekteydi. İlk Yunanlı filozoflar birlikli bir *kozmos* kuramının önemiyle ideal bilgi türü olarak matematiğe büyük bir vurgu yaptılar. Bu arada dünyanın sıcak ve soğuk, kuru ve ıslak gibi rakip öğe ve özellikler arasındaki düzenli karşıtlıklardan meydana geldiği düşüncesi benzeri bazı temel ve açıklayıcı kuramlara yöneldiler. Nihai gerçeklik, onlara göre ancak birtakım temel ilkeler yoluyla kavranabilirdi; insanın kaderi, işte bu ilkeler sayesinde anlaşılır hale getirilip, hayatı bu terimlerle değerlendirilebilirdi.

İşte bu 6. yüzyıl filozofları tarafından gerçekleştirilen dramatik dönüşüm, geriye dönüp bakıldığında gerçekte olduğundan daha radikal ve ani bir dönüşüm gibi görünür. Ama unutulmamalıdır ki diğer beşeri faaliyetler gibi, felsefe de hiçbir zaman yoktan varlığa gelmez; filozoflar da ormanda toprağın bağrından çıkmış, başka her şeyden ve herkesten tecrit olmuş kimseler değildirler. Yunan kültürü varlığını duyurmaya başladığı sıralarda, Doğu Akdeniz kültürlerine ek olarak Çin ve Hint kültürleri de yeşermiş oldukları topraklarda yaşanan bütün çalkantılara rağmen, hayatiyetlerini sürdüren kültürlerdi. Bütün bu kültürler, bununla birlikte, bir

yandan da sıkı bir değişme süreci içine girmişlerdi; ciddiye alınması gereken yeni felsefi düşünceleri yaratan da işte gelenekle değişmenin beslediği bu verimli toprak oldu. Hinduizm binlerce yıldan beri varolan bir gelenek oluşturuyordu; o, sadece heyecan verici öykülerle bir halk bilgeliğinden meydana gelmemekteydi. Onda, bilgelerin dünyadaki şeylerin var olma tarzıyla ilgili derin kavrayışları ve spekülasyonları da yer almaktaydı. Hinduların Vedalar'ı 1400'lü yıllara kadar geri gitmekteydi; Vedalar'ı takip eden ve onlar üzerine şerhlerden meydana gelen Upanişadlar da tarih olarak 800'lü yıllara kadar geri gidiyordu. Buda bu iki kaynakta yer alan kimi düşünceleri sorgulamaya başladığı zaman, demek ki Hindistan'da sadece mistisizm yanında varlığı belli belirsiz hissedilen rasyonel bir eğilim değil fakat özgür düşüncenin eseri olduğu besbelli olan güçlü argümanlar bulunmaktaydı. Ve bu argümanlarla mistik düşüncelerin Batı Anadolu kıyılarındaki limanlarla Atina'nın iyi korunan güçlü kapılarından Yunan dünyasına girmiş olmaları çok muhtemeldir.

Öte yandan, 6. yüzyılla birlikte Yunan mitolojisi epeyce yorgun düşmüş ve problematik hale gelmişti. Tanrı ve tanrıçalarla kurbanlarının öyküleri pek de ciddiye alınmamaya başlamıştı. Hakikat düşüncesi, işte böyle bir ortamda, dünyevi olanla fantastik olan arasından çıktı. Çok sayıda Tanrının varlığına rağmen, Ksenophanes marifetiyle tektanrıcılığa yönelen Yunanlılar, burada Yahudi düşüncesinden etkilenmişlerdi. Onlar Yahudi, Çin, Hint ve Pers düşüncesi yanında, Akdeniz'in güneyindeki uygarlıklardan da kompleks astronomi sistemleri, ileri matematikleri, ruhun doğası üzerine takıntılı düşünceleri olan kültürlerden de etkilenmişti. Bundan dolayıdır ki Yunan'daki sözde mucize, çok önemli ve kayda değer bir başlangıçtan ziyade, başlangıcını hiç, ortalarını da pek fazla bilmediğimiz bir öykünün doruk noktasını oluşturur. Bu eski öykünün Yunan'daki kısmının başkahramanı veya ana figürü de Sokrates'tir.

Sokrates, hiçbir şekilde ilk filozof değildi. Ondan önce, yaklaşık 150 yıllık bir süreç boyunca, başka filozoflar da olmuştu. Başka pek çok filozof, Sokrates'ten hem önce hem de sonra, onun kadar güçlü ve sağlam bir biçimde akıl yürüttü; aynen onun gibi, sonuçlarına hiç bakmadan, argümanın kendisini götürdüğü yere kadar gitti. Onu özel olarak Yunan, genel olarak da Batı felsefesinin en önemli kahramanı haline getiren iki şey vardır. Bunlardan birincisi, Sokrates'in felsefenin nasıl ve ne için olması gerektiğiyle ilgili standartları koymuş olmasıdır. Ve bu standartlar, kesinlikle oldukça yüksek standartlardır.

Yunanlının Yazılı Bir Gelenek Yaratması

Öykümüz ve dolayısıyla, bizim açımızdan çok daha önemli olan ikinci husus, Sokrates'in, ölüm cezasına çarptırılmış olmasına rağmen, olduk-

ça talihli biri olması, çok hoş ve iyi bir karaktere sahip bulunmasıdır. Bu talih ya da kaderin hoş veya iyi olmasını belirleyen olgu da insanlık tarihinin en büyük yazarlarından biri olan Platon gibi birinin onun öğrencisi olmuş olmasıdır. Platon mükemmel bir öğrenci, coşkulu bir hayran, dikkatli bir izleyici, birinci sınıf bir yazar, büyük bir eğitimci ve gerçek bir felsefe dehasıydı. İşte bu büyük filozof, Sokrates'in tartışmalarını ve felsefi muhabbetlerini baştan sona dinleyip kaydettikten sonra, bir bütün olarak işleyip tamamen dönüştürdü. Böylelikle, sonuçta ortaya çıkan diyaloglar, felsefede tamamına sahip olduğumuz ilk eserler bütünü oldu. Gerçekten de bu diyaloglar külliyatı, bütün bir felsefe tarihinin Platon'a düşülmüş dipnotlar olmasını temin edecek kadar önemli ve şaşırtıcı eserlerdir. Buradan öncelikle şu sonuca varabiliriz: Platon olmasaydı eğer, Sokrates'in kendisi muhtemelen Yunan düşüncesi tarihinde çok önemsiz bir dipnot olurdu. Çünkü üstat yazının insan zihnini tembelleştirdiğine inandığı için yazılı hiçbir şey bırakmamıştı. Fakat çok daha önemlisi Sokrates olmasaydı, Platon herhalde hiç olmazdı. Ve nihayet Platon olmasaydı, Sokrates'ten önceki filozoflarla ilgili bütün bilgileri kendisinden aldığımız Aristoteles de olmayacaktı. Demek ki Sokrates yaşamasaydı eğer, bizim bildiğimiz şekliyle Yunan felsefesi diye bir şey hiç olmayacaktı. Buradan hareketle, Yunan felsefesini öne çıkartan şeyin, bu felsefenin yazılı bir gelenek oluşturması, yani üretilen düşüncelerin, onları okuyacak ve okullara yazılacak öğrencilerin bulunduğu bir ortamda kâğıda dökülmesi olduğunu söyleyebiliriz.

Demek ki Yunan felsefesi, sadece tarihsel bir ilginin konusu olmak bakımından değil fakat sonraki Batı felsefesine olduğu kadar, İslam felsefesine de etki ettiği için oldukça önemli bir felsefedir. Buna göre, Yunanlılar felsefeyi ve hatta doğa bilimlerini, sonraki Avrupa felsefesi ve bilimini mümkün kılan temel fikirlerle teçhiz edip, felsefenin sonradan alacağı neredeyse bütün tipik formları geliştirmişlerdir. Ortaçağın Kilise felsefesi olarak skolastisizm bile, ondan vazgeçmemiş ve felsefe bu sıralarda salt teolojik bir Aristotelesçilik formunda donma tehlikesiyle karşı karşıya kaldığında, onu zincirlerinden Yunan ruhu kurtarmıştır; Rönesans'ta düşünce ve araştırmaya yepyeni bir canlılık kazandıran ve modern çağın felsefesinin yolunu hazırlayan felsefe de hemen tamamen Yunan felsefesi olmuştur.

Doğduğu dönemde, dünyada hiçbir şekilde tek felsefe olmadığı gibi, diğerleri karşısında aşırı veya büyük bir üstünlüğü de bulunmayan bu önemli felsefenin Antik Yunan'da MÖ 6. yüzyıldaki doğuşunu açıklamak amacıyla; tarih içinde, özellikle Batı uygarlığının kolonyalist amaçlarla dünyanın çeşitli yerlerine yayılmaya başladığı andan itibaren çok çeşitli yollar; çoğunlukla ideolojik, bazen sosyolojik, seyrek olarak da

felsefi açıklamalar geliştirilmiştir. Demek ki bir toplumda veya kültür çevresinde felsefenin doğuşu, her şeyden önce izahı imkânsız bir olay olamaz; o, öte yandan, sadece bir ulusun, hatta bir ırkın üstün birtakım özellikleriyle açıklanabilecek bir mucize de değildir:

Çünkü Yunanlılardan önce, ilkin Mısır ve Mezopotamya'da, başta astronomi, tıp ve matematik alanlarında olmak üzere ciddi bir bilimsel faaliyet, yine İran, Mısır ama özellikle de Çin ve Hint'te önemi asla azımsanamayacak bir felsefi düşünce geleneği yaratılmıştır. Yunan hikmeti, yani felsefesi ve bilimi, bütün bu yörelerde, neredeyse eşzamanlı olarak başlayan entelektüel bir faaliyetin, tarihsel koşulların mümkün kıldığı hoş ve biraz da rastlantısal bir devamıdır. Demek ki Yunan felsefesinin doğuşu asla bir mucize olmayıp, onu mümkün kılan tarihsel ve kültürel oluşumlar bir şekilde ortaya konabilir.

Theoriaya Yükseliş

Hal böyle olmakla birlikte, Yunan felsefesinin doğuşunu müteakip, onun diğer felsefelerden farklılaşmasını, hatta öne çıkmasını mümkün kılan bazı özellikler de olduğunu söylemek gerekir. Bunlardan en önemlisi, aynı zamanda Yunan felsefesini mümkün kılan bir özellik olarak, onun yaratmış olduğu yazılı gelenektir. İkinci olarak, Yunanların, her ne kadar Doğu düşüncesi ve biliminden yararlanmış olsalar da genelleme ve *theoria*ya yükseldikleri; bilgiyi pratik bir kaygı içinde olmadan, bizatihi kendisi için istemiş olmaları nedeniyle, rasyonel düşüncenin gerçek anlamda başlatıcısı oldukları söylenebilir.

Mitopoetik Düşünceden Rasyonel Düşünceye Geçiş

Buna göre, Mısır ve Mezopotamya'da bilimin olgu toplama, pratik ilgi ve ihtiyaçlara cevap arama aşamasının ötesinde, kuramsal nitelikte sorulara yönelemediği, Çin ve Hint'teki felsefenin zaman zaman mitolojik düşünce ve dini açıklamayla iç içe girmiş olduğu yerde, Yunanlı pratik kaygılardan uzak bir biçimde, anlamak ve merakını gidermek için bilim yapmış, felsefeyi dini veya mitolojik açıklamadan bağımsız bir açıklama tarzı olarak öne sürmüştür. Başka bir deyişle, Çin ve Hint düşüncesi çoğunlukla dini düşünceyle karışmış olup, zaman zaman da pratik bir nitelik arz etmekteydi. Gerçekten de sadece Batı felsefesi uzmanları değil fakat Doğu düşüncesi üzerinde çalışan uzmanlar da Çin ve Hint felsefesinin çoğunluk, gerçek felsefeye özgü temel bir özellik olarak karşımıza çıkan argümantatif yapıdan birçok durumda yoksun kaldığını, Batı'nın, bu geleneğe dışarıda durma ve varolan şeylerle ilgili olarak, onlara tamamen dışsal bir bakışa ulaşma olanağı verirken, nesnellik için teorik bir temel kazandıran iki dünyalı metafiziğinden yoksun bulunduğunu öne sürerler.

Sözgelimi Çin felsefe sistemlerinin, Lao-Tzu'nun Taoculuğunun felsefeden ziyade bir mistisizme tekabül ettiği, bizzat kendi itirafıyla "yaratıcı değil fakat bir taşıyıcı olduğunu" söyleyen ve dine sıkı bir biçimde bağlı olan Konfüçyüs'ün ise bir filozoftan ziyade, ahlak vaizi olduğu ve metafiziksel konularla ilgili derinlikli bir kavrayışa sahip olmadığı söylenir. Hint'te ise çeşitli felsefi sistemler gerçekten olmuş olsa da Hint felsefesi dinle olan temasını hiçbir zaman koparmamış ve öte dünyaya dönük karakterinin düşünce dünyasına yabancı kalması nedeniyle, hiçbir zaman müstakil bir karakter kazanamamıştır.

Oysa Yunan'da felsefe, dini ya da mitolojik düşünceden kopuşun sonucunda, doğal olayların, doğaüstü değil de doğal nedenlerle açıklanması gerektiği inancıyla, insan aklına dayanan bağımsız bir faaliyet olarak başlamıştır. Gerçekten de yerleşik halk dini veya mitolojik düşünceyi reddetmemekle birlikte, onun sunduğu açıklama tarzından tatmin olmayan Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes gibi filozoflar eliyle kurulan felsefenin Yunan'daki doğuşuna damgasını vuran olay, evrenin kökeni ve doğasıyla, doğal dünyada ortaya çıkan süreçlerle ilgili problemlere getirilen mitolojik açıklamanın, bilinçli düşünce düzeyinde bir tarafa bırakılmasıdır. Ortaya koydukları felsefi ya da metafiziksel açıklamanın, en azından günümüz bakış açısından alabildiğine ilkel olmasına rağmen, Thales ve arkadaşlarını filozof kılan en temel olgu, onların dini ya da mitolojik açıklamanın yerine, özellikle bilimsel düşüncenin temelini oluşturan "gözle görünür dünyanın akli ve anlaşılır bir düzeni gizlediği, doğal dünyanın nedenlerinin yine bu dünyanın sınırları içinde aranması gerektiği ve başka bir kaynaktan yardım görmeyen, özerk insan aklının bu arayışta kendisinden yararlanılabilecek yegâne araç olduğu" inancını ikame etmiş olmalarıdır.

Yine, Çin, Hint, Mısır ve Mezopotamya'daki bilimsel ve felsefi düşüncenin, pratik bir yönelimi olduğu yerde, Yunanlı doğaya çıkar gözetmeksizin, bilmek amacıyla bilmek için yönelmiş, tek tek örnek ve olgularda kalmayıp, genel olana ve *theoria*'ya yükselmiştir. Gerçekten de sözgelimi Mısırlıların felsefe ateşini yakmak için olmazsa olmaz kıvılcımlar olan hakikat aşkı ve bilgiyi bizatihi kendileri için isteme tavrından yoksun bulundukları, onu sadece pratik bir amaca hizmet ettiği ölçüde istedikleri yerde; Yunanlılar bilimi yaratmadıysalar bile, onu tamamen farklı bir düzleme taşımışlardır. Başka bir deyişle, gerek Mısırlıların ve gerekse Babillilerin, önemli ölçüde dini mülahazalar tarafından yönetilen pratik yaşamlarında hemen tamamen deneme-yanılma yöntemine dayandıkları ve nedenler alanı dini dogmalarca belirlendiği için bu yöntemin neden işlediği sorusunu sorma ihtiyacını hissetmedikleri yerde, Yunanlılar "neden?" ya da "niçin?" sorusuna yönelmişler ve nedene dönük ilgi de do-

ğallıkla genelleme ihtiyacına yol açmıştır. Buna göre, Mısırlı, elbette ateşin çok faydalı bir alet olduğunu biliyordu. Çünkü onun tuğlalarını sertleştiren, evini ısıtan; camın, çeşitli metallerin ortaya çıkışını sağlayan şey, ateşti. Mısırlı ateşle bütün bunları başarıyla yapar; ama çoğunlukla pratik hayatını idame ettirmesini mümkün kılan sonuca ulaşmakla yetinir. Yunanlı ise burada kalmaz; bir üst düzleme yükselerek, tuğla ocağındaki, kalpteki, güneşteki ateş olarak, bir ve aynı şeyin bu kadar farklı şeyi neden ve nasıl yaptığını sormaya geçer. Buraya geçtiği zaman da doğallıkla ateşin doğasının ne olduğu, ateş olarak onun temel özelliklerinin ne olduğu sorusuna, ateşin özünü araştırmaya geçmiş olur. İşte Yunanlıların bilim ve felsefede attığı dev adımı oluşturan şey, bu geçiştir yani daha yüksek genellemelere doğru gerçekleştirilen ilerlemedir.

Buna göre, Babillilerin kullandığı yöntemlerin cebirsel özellikleri vardı ve söz konusu yöntemler, onların genel cebirsel kurallardan haberdar olduklarını açıklıkla göstermekteydi. Bununla birlikte, matematiksel problemleri sadece özgül birtakım değerler için formüle eden Babilliler de elde ettikleri sonuçları genelleme yönünde en küçük bir adım atmamışlardı. Aynı şekilde, Mısırlılar da geometriyi, salt bireysel üçgen ya da dörtgen alanlarla ilgili bir konu olarak düşünmüşlerdi. İşte Yunanlı, geometriyi somut ve maddi olanın söz konusu düzleminden alarak soyut ve ideal olanın düzlemine taşıdı ve ister bir tahta parçası, ister belli bir arazi veya kumsal alan üzerinde cisimleşsin, hep aynı özelliklere sahip olan üçgenlerin ve dörtgenlerin bizatihi kendilerini düşünmeye başladı. Bu düzeyde, sadece Yunanlıya özgü bir başarı olarak forma erişilmiş olduğu için cisimleşme ya da örneklerin artık hiçbir öneminin kalmadığı açık olmalıdır. Yunanlı işte bu form duygusu ve formla ilgili keşfi sayesinde, tek tek algılardan kavramlara, görme ya da dokunma yoluyla algılanan bireysel örneklerden akıl gözüyle kavranan evrensel nosyona ya da tümel fikre, tek tek bireylerden ideal olana doğru ilerleme imkânı bulmuştur.

Felsefenin Doğuşu İçin İki Zorunlu Koşul – Refah ve Merak

Felsefenin, yaygın bir entelektüel hareket olarak bir kültür çevresindeki doğuşunu açıklamak üzere, araştırmacılar, filozoflar ve felsefe tarihçileri çok sayıda faktör ya da koşul saymış olmakla birlikte, bu koşullardan ikisinin biraz daha öne çıktığı, hatta zorunlu faktörler olarak kabul edildiği söylenebilir. Başka bir deyişle, eleştirel düşünce ve yüksek kültür ürünleri olarak bilim ve felsefenin doğabilmesi için iki şey gerekir. Her şeyden önce, içinde felsefenin gelişebileceği toplumun belirli ya da yüksek bir refah düzeyine erişmiş olması vazgeçilmez bir şeydir. Böyle bir refah toplumunda felsefeyle uğraşacak kişinin, maddi ihtiyaçlarını karşılamak için çalışmak yerine, boş zamana sahip olma zorunluluğu vardır.

İşte bu birinci koşul, çeşitli ticaret yollarının birleştiği bir kavşak olan ve başta denizcilik, tarım ve ticaret olmak üzere, çeşitli yollardan oldukça zenginleşen İyonya'da, MÖ 6. yüzyılda fazlasıyla gerçekleşmiştir. Güneyde Mısır'a, Kuzeyde Karadeniz'e, Doğu'da Mezopotamya'ya ve Batı'da da bütün Yunan kentlerine doğrudan erişebilme konumunda bulunan bu zengin liman kentinde, insanlar gerçek bir zenginlik ve genel yönelimi itibariyle maddî ve hümanistik olan bir kültür atmosferinde yaşıyorlardı.

Öte yandan, kritik zihniyet ve felsefenin doğuşu için gerekli olan ikinci koşul, kişinin merak duyması, kendisine öğretilen ya da sunulanla yetinmeyip, dünyadaki varlıkların, şeylerin, niçin oldukları gibi olmaları gerektiğini anlamaya çalışmasıdır. Bu koşul ise aslen İyonyalı olan Thales adlı filozofta gerçekleşmiştir. Thales, Yunan dini ya da mitolojisinin sunduğu açıklamayla yetinmeyip, varlıkların, şeylerin niçin oldukları gibi olmaları gerektiğini anlamaya ve açıklamaya çalışmıştır. Buradan da anlaşılacağı üzere, felsefe, felsefi düşünüş öncesindeki insanın yaptığı gibi, görmek ya da inanmakla ilgili bir konu değildir. Felsefe, merak etmekle, düşünmekle, daha doğru bir deyişle düşünümle, kısacası akıl ile ilgili bir konudur. Felsefe, gözle görülen varlıkların meydana getirdiği çokluğun gerisinde gizli olan birliği, kaosun gizlediği düzeni görebilmekle, görünüşün arkasındaki gerçekliği araştırmakla ilgili entelektüel bir faaliyettir.

İlkçağ Felsefesinin Sınıflanması

Hint ve Çin kültürü dışta bırakıldığında, MÖ 6. yüzyılda başlayıp MS 5. hatta 6. yüzyıla ünlü Romalı İmparator Justinianus'un Yunan felsefesini temsil eden son okul olan Atina Okulu'nu kapattığı 529 yılına kadar uzanan İlkçağ felsefesi veya Antik felsefe, *Helenik felsefe* ve *Helenistik felsefe* olarak ikiye ayrılır. Başka bir deyişle hem Hıristiyan felsefesinin ve hem de İslam felsefesinin ortak kültürel mirasını ve bir bütün olarak da Batı kültürünün manevi temelini oluşturan, Ortaçağ felsefesiyle aynı teleolojik dünya görüşünü benimsemek bakımından benzerlik gösteren Antik felsefe, tarihsel, kültürel ve coğrafi unsurları temel alan birinci sınıflamada, Helenik felsefe ve Helenistik felsefe diye iki ayrı döneme bölünerek sınıflanır veya kategorileştirilir.

Bunlardan Antik felsefenin ilk 300 yıllık dönemine tekabül eden Helenik felsefe, onun en yoğun en güçlü, en parlak dönemine karşılık gelir. Görece çok daha uzun veya yaklaşık 700 yıllık bir tarihi olan Helenistik felsefeyle kıyaslandığında, hemen hemen bütünüyle ona karşıt

özellikler sergiler. Buna göre, Helenik felsefe dini veya mitopoetik düşünceden kopuşla, doğal olayların doğaüstü nedenler yerine yine doğal nedenlerle açıklanması gerektiği inancıyla başlarken; Helenistik felsefe, özellikle son dönemlerinde veya Yeni-Platoncu felsefede dine yeniden yaklaşır ve mistik bir karakter kazanır. Helenik felsefenin hem naiflik hem de başka kültürlerle karışmamış olma anlamında saf olduğu yerde, Helenistik felsefe en azından Roma kültürü ve kısmen de Doğu felsefesiyle karışmış olma anlamında Yunana özgü saflığını yitirmiş bir felsefedir.

Helenik felsefenin doğal siyasi dekoru kent-devletidir, Helenik dönemin filozofu kent-devletinde mutlu bir hayata erişme idealinin belirlediği etiko-politik sorulara cevap vermeye çalışır. Oysa Helenistik dönemin siyasi dekorunda imparatorluk vardır; bu dönemde filozof imparatorluk düzeninin sınırlarını büyüttüğü dünyada yalnızlaşan ve yabancılaşan insanın ağır problemlerine çözüm getirmeye çalışır. Buradan da anlaşılacağı üzere, Helenik felsefe, büyük bir bölümünde, zaman zaman etik ve politik konularla yakından ilgilenmiş olsa bile, bütünüyle teorik ve evrenin her yönüyle anlaşılabilir olduğuna inanan tamamen rasyonel bir felsefe olarak gelişmiştir. Oysa Helenistik felsefe, felsefenin neredeyse tüm diğer disiplinlerini bir kenara bırakarak salt ahlak problemi üzerinde yoğunlaşmış pratik bir felsefedir; o, kimi durumlarda gerçekliğin kavranamaz olduğunu kabul eden septik (kuşkucu), bazen de aklı terk ederek mistikleşmiş bir felsefe olarak ortaya çıkar.

Bunlardan tarihsel olarak Thales ile başlayıp, Aristoteles'in öldüğü 322 yılına kadar devam eden Helenik felsefe, kendi içinde *Presokratik felsefe* veya *doğa felsefesi*, *Sokratik felsefe* veya *İnsan Üzerine felsefe* ve *Sistematik Dönem* veya *Büyük Sokratikler* dönemi olarak üçe ayrılır. Antik felsefenin, MÖ 4. yüzyılın son çeyreğinde başlayıp, MS 6. yüzyıla kadar devam eden ikinci büyük dönemi *Helenistik-Roma felsefesi* de iki ana çağdan ya da felsefe çığırından meydana gelir. Bunlardan birincisi, resmi olarak MÖ 322 ve 331 yılları arasındaki tarihsel döneme karşılık gelen Helenistik çağın felsefesidir. *Helenistik felsefe*nin ana okul ya da felsefeleri, Yunan dünyasında Platon'un *Akademia*'sıyla Aristoteles'in *Lykeium*'unun yanı başında kurulan Stoacı, Epikürosçu ve Kuşkucu okullardır. Dönemin ikinci ana çığırı ise Roma felsefesinden oluşur.

BİRİNCİ BÖLÜM

SOKRATES ÖNCESİ DOĞA FELSEFESİ

Antik felsefenin Doğa Felsefesi veya Presokratik felsefe olarak sınıflanan bu ilk döneminde, felsefe doğa ya da varlık felsefesi olarak belirmiştir. Başka bir deyişle, felsefe ilk filozofların görüşlerinde, bir varlık felsefesi, varlık üzerine sistematik bir düşünüm olarak ortaya çıkmıştır. Bizim bugün kendilerini *natüralistler* ya da *fizikçiler* olarak sınıfladığımız ilk doğa filozofları, her şeyden önce bir görünüş-gerçeklik ayrımı yapmış ve görünüşlerin ya da fenomenlerin gerisinde, keyfilik ve gelişigüzelliğin değil de temel ve düzenli bir yapının varolduğuna inanmışlardı; Presokratikler bununla da kalmayıp doğanın kendi içinde kapalı bir sistem meydana getirdiğini savunarak, doğaya ilişkin açıklamanın yine doğanın kendi içinde aranması gerektiğini ileri sürmüşlerdi. Başka bir deyişle, Presokratikler dış dünyaya baktıklarında bir çokluk gözlemlemişler ve bu çokluğun, ancak ve ancak onun kendisinden çıktığı ya da türediği bir birliğe indirgenebildiği zaman, anlaşılır hale gelebileceğini ve dolayısıyla açıklanabileceğini düşünmüşlerdir. Çünkü tek tek bireysel varlıklardan meydana gelen bir çokluk, onların gözünde anlaşılamaz ve açıklanamaz bir şeydir. Bundan dolayı, ilk doğa filozofları *arkhe* problemi üzerinde yoğunlaşmış ve dolayısıyla, dış dünyadaki varlıkların kendisinden doğduğu ilk maddeyi belirlemeye çalışmıştır. Onların deneysel araçların yokluğunda, varlık ya da doğa üzerine spekülasyonda bulunmaları, şu halde kaçınılmaz bir sonuçtu.

Buradan hareketle, Presokratik filozoflarda felsefenin bir varlık felsefesi olarak geliştiği, bu filozofların varlık problemine sırasıyla görünüş-gerçeklik, çokluk-birlik, değişme-kalıcılık ekseninde bir çözüm getirmeye çalışmış oldukları söylenebilir. Dünyanın göründüğü şekliyle çelişik ve anlaşılmaz olduğunu kabul eden bu filozoflar, görünüşteki çokluğu açıklayacak, ona yapı ve anlaşılırlık temin edecek bir töz, kalıcı varlık ya da birlik arayışı içinde olmuşlardır. Presokratikler, kendi içinde dört dönem ya da okula ayrılırlar. Bu dönem ya da okullardan birincisi, monis-

tik bir kozmoloji ya da bir madde metafiziği geliştiren İyonya Okulu'dur. İkincisi, maddeden çok form üzerinde duran ve bir sayı metafiziği geliştiren Pythagorasçı Okul olarak karşımıza çıkar. Birlikten çokluğa geçiş üzerinde yoğunlaşan üçüncüsünü, iki karşıt bakış açısıyla temsil edilen iki ayrı gruptan meydana geldiği için bir okuldan ziyade dönem olarak karakterize etmek gerekir. Söz konusu üçüncü dönem, bir yanıyla Herakleitos'un diğer yanıyla da Parmenides ve izleyicilerinin felsefesinden meydana gelir. Dördüncü dönemde ise plüralist bir metafizik geliştirmiş olan Empedokles, Demokritos ve Anaksagoras gibi filozoflar bulunur.

İyonya Okulu

Felsefe tarihinin ilk okul veya düşünce geleneğini oluşturan İyonyalı filozoflar, Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes olarak sıralanır. İyonya veya Miletos Okulu, felsefenin ilk okulu olarak ortaya çıkarken, Batı Anadolu kıyılarındaki İyonya da Antik Yunan felsefesinin ilk merkezi olarak seçkinleşir. İyonya okulunu meydana getiren bu üç filozofta, bugünden geriye dönüp baktığımız zaman ortak bazı özellikler tespit edebiliyoruz.

Söz konusu üç filozof bir kere her şeyden önce, mitopoetik düşünceden kopuşu ve felsefi düşünüşe geçişi simgeler. Buna göre, dünyayı açıklamanın biri doğaüstü güçlere gönderimle gerçekleşen mitik veya mitolojik diğeri ise doğal nedenlere başvurmaktan meydana gelen doğal yol olmak üzere, iki yolunun bulunduğunu kabul ettiğimizde, *physici* ya da *physiologi* adıyla sınıflanan Miletoslu doğa filozoflarının, mitolojik açıklama tarzına alternatif bir açıklama tarzı geliştirmiş ve böylelikle, felsefenin kendisini öne sürmesinin temsilcisi olmuş oldukları söylenebilir.

İkinci olarak bu filozoflar, herhangi bir çıkar, pratik amaç gözeterek değil de salt bilmek ya da anlamak için felsefe yapmışlardır. Öte yandan, Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes, her ne kadar felsefede onların yaşadıkları çağda madde ile ruh arasında bir ayrım yapılmamış olsa da felsefe tarihinin ilk materyalistleri olarak bilinirler. Nitekim, nedensel bir varlık anlayışı ortaya koyan ve varlığa ilişkin doğru bir açıklamanın maddi, fail, formel ve ereksel olmak üzere, dört ayrı nedeni ortaya koyması gerektiğini belirten Aristoteles'e göre, Miletoslu filozoflar yalnızca maddi neden üzerinde yoğunlaşmışlar ve varolan her şeyin kendisinden türediği *arkhe* ya da maddi nedeni belirledikleri zaman, varlığı açıklayacaklarını, neyin gerçekten var olduğunu belirleyeceklerini düşünmüşlerdir.

Onlar, bundan dolayı aynı zamanda iki ayrı anlam içinde monist filozoflar olarak sınıflanırlar. Bu filozofların monist olarak sınıflanmaları-

nın nedeni, öncelikle onların maddeyi evrendeki tek gerçeklik olarak görmeleri, yani dış dünyayı meydana getiren çokluğun gerisinde bir birlik aramaları ve madde söz konusu olduğunda da daha sonraki plüralistler gibi, varlığın temeline birçok *arkhe* ya da maddi neden değil de tek bir madde yerleştirmeleridir.

Miletoslu filozoflar, maddi neden dışında bir neden, fail veya final neden düşünmedikleri ve özellikle de maddeye hareket verecek, onu harekete geçirecek bir dış güç tasarlamadıkları, maddenin kendisi de cansız ve hareketsiz bir kütle olduğu için *arkhe* olarak, kendi kendisini harekete geçirecek, kendi hareketini yine kendisinin açıklayacağı bir ilk madde aramışlardır. Bundan dolayı, onlar aynı zamanda *hilozoist*ler olarak sınıflanırlar.

Miletoslu filozoflarda ortak olarak sergilendiğini gördüğümüz başka bir nokta da onların "hiçten hiçbir şey çıkmayacağı"(*nihil ex nihilo fit*) ve dolayısıyla madde ya da dünyanın ezeli olduğu inancıdır. Aynı zamanda tüm Yunanlı filozoflar tarafından paylaşılan bu inancın bir gereği olarak, hiçten yaradılış veya maddi dünyanın zaman içinde bir başlangıcı olduğu düşüncesi, onların akıllarının ucundan dahi geçmemiştir.

Thales

Miletos ya da İyonya Okulu'nun kurucusu, düşünce tarihinin ilk filozofu olduğu kabul edilen Thales'tir. Yedi bilge arasında da adı geçen Thales'in MÖ 6. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olduğu sanılmaktadır.

Thales (MÖ 624-546), bu döneme özgü bilimadamı-filozof tipinin seçkin bir temsilcisiydi. Onun özellikle matematik ve astronomi alanında önemli çalışmalar yaptığı kabul edilir. Bilimsel faaliyetleri bir yana, Thales'te felsefe bakımından esas önem taşıyan husus, onun "Neyin gerçekten var olduğu" sorusu üzerinde düşünmüş olmasından kaynaklanır. Bu çerçeve içinde, doğada var olan şeylerin tüketici bir listesini yapmayı amaçlamayıp, şeylerin varlığa gelmeleri ve daha sonra da yok olup gitmeleri olgusundan etkilendiği için kalıcı bir gerçekliği bulmaya çalışan Thales, görünüş-gerçeklik, çokluk-birlik ayrımı yaparak varlığa önce gelip sonra giden, sürekli değişme halindeki şeylerin ya da fenomenlerin gerçek olamayacağı sonucuna varmıştı. Başka bir deyişle, "neyin gerçekten var olduğu" sorusunu yanıtlamanın yegâne yolu, onun gözünde birlik ile çokluk ya da görünüş ile gerçeklik arasındaki ilişkiyi doyurucu bir biçimde ifade edebilmekten geçti. O, buna göre, gözle görünen bireysel varlıkların ve değişmelerin oluşturduğu kaosun, çokluğun gerisinde akılla anlaşılabilir, kalıcı ve sürekli bir gerçekliğin var olduğuna inanmıştı. Thales, çokluğun kendisinden türediği, çeşitliliğin gerisindeki bu birliğin "su" olduğunu öne sürmekteydi.

Anaksimandros

İyonya Okulunun ikinci filozofu, Thales'in öğrencisi ve dostu olan Anaksimandros'tur. Hakkında pek az şey bildiğimiz Anaksimandros'un hayatıyla ilgili en önemli bilgi, onun rasyonel düşünce ve faaliyette yazılı geleneği başlatmış olmasıdır. Buna göre, hiçbir şey yazmayan, yazılı bir şey bırakmayan Thales'ten farklı olarak, Anaksimandros (MÖ 610-546) varlıkla ilgili düşüncelerini ya da felsefi spekülasyonlarını kâğıda dökmüş ve bundan sonra bütün doğa filozoflarında bir örneğine rastlayacağımız *Peri Phusis* [Doğa Üstüne] adlı denemenin, günümüze doğallıkla erişmemiş ilk örneğini vermiştir.

Anaksimandros'da da bilimsel faaliyetle felsefi düşünce iç içe geçmiş durumdadır. Dolayısıyla, onda da felsefi görüşlerinden bağımsız olarak, azımsanamayacak ölçüde bir bilim faaliyetiyle karşılaşıyoruz. Karadeniz'e açılan denizciler için bir harita yapan, yine tarihte ilk kez olarak meskûn dünyanın bir levha üzerine resmini çizen Anaksimandros zamanı, düz bir taban üzerine yerleştirilen dik bir çubuğun günün çeşitli saatlerinde meydana getirdiği gölgelerin yerlerine ve uzunluklarına bakılarak belirleyen aygıt olarak güneş saatini bulan kişidir. Kozmolojisinde, dünyanın, sanıldığı gibi, bir tepsi değil de genişliği yüksekliğinin üç katı olan bir silindir şeklinde olduğu sonucuna varmıştı. Biyolojide ise o, yaşamın denizlerde ve suda başladığını, insan da dahil olmak üzere, tüm canlıların önce denizlerde yaşamış olup, karaya daha sonra çıktıklarını ortaya koyan bir evrim kuramı geliştirmişti.

Anaksimandros Thales'i, sadece bilim alanında değil *arkhe* ya da maddi töz veya *aition* konusunda da aşmıştı. Buna göre, o Thales'in maddi töz olarak "su" anlayışına, suyun nicelik bakımından sınırlı, nitelik bakımından belirli olduğu gerekçesiyle karşı çıktı. Su ya da nem, çatışma ve savaşlarını açıklamak durumunda olduğumuz karşıtlardan biri olduğu için ondan hiçbir zaman karşıtı çıkmaz. Başka bir deyişle değişme, doğum ve ölüm, büyüme ve küçülme, çatışma ve savaş, bir öğenin sınırlarını diğerinin aleyhine olacak şekilde genişletmesinin bir sonucu olduğuna göre, suyun doğasına aykırı bir yapıda olan öğe ya da şeylerin, su içinde nasıl olup da eriyip gitmedikleri sorusuna doyurucu bir açıklama getirilemez. Sudan, öyleyse yalnızca ıslak ve soğuk olan şeyler türeyebilir. Oysa dünyada sıcak ve kuru şeyler de vardır.

Suyun nitelik bakımından belirli olmasının yarattığı güçlükten kurtulsak bile, Anaksimandros'a göre bu kez suyun nicelik bakımından sınırlı oluşunun yarattığı güçlük karşımıza çıkar. Başka bir deyişle, su gibi nicelikçe sınırlı bir maddeden, sonlu bir madde kütlesinden evreni meydana getiren sonsuz varlık kütlesi doğamaz. Sonsuz sayıda evren olduğunu öne süren filozofa göre, böyle bir evren görüşü, sonsuz miktar-

da maddeyi gerektirir. Evrende varolan tüm nitelikleri tek bir niteliğe götürmenin, tüm karşıtları tek bir karşıta indirgemenin doyurucu ve doğru olmamasından dolayı, ona göre, evrenin ilk maddesi ya da maddi tözü nitelik bakımından belirsiz, nicelik bakımından sınırsız bir madde olmalıdır. Anaksimandros söz konusu özellikleri taşıyan ilk maddesine, hiçbir duyusal maddeyle özdeş olmayan belirsiz bir varlık, soyut bir ilke anlamında *apeiron* adını vermiştir.

Anaksimenes

İyonya Okulu'nun sonuncu filozofu Anaksimenes'tir. Hayatıyla ilgili olarak günümüze pek fazla bilgi ulaşmayan Anaksimenes (MÖ 585-525) de tıpkı Thales ve Anaksimandros gibi bir bilimadamı –ya da astronom– filozoftur.

Onun felsefi ve bilimsel düşüncede, bir anlamda geriye dönüşü temsil ettiği söylenebilir. Bunu, onun astronomisinde olduğu kadar, *arkhe* olarak havayı seçiminde de görmek mümkündür. Buna göre Anaksimenes, Anaksimandros'un boşlukta duran silindir şeklindeki dünya anlayışı yerine, havada aynen bir yaprak gibi yüzen, bir masa kapağı şeklindeki dünya anlayışını geçirmiştir. Yine, Anaksimandros'un evrendeki çokluğu açıklamak üzere doğası itibariyle belirsiz bir töz, soyut bir *arkhe* öne sürdüğü yerde, Anaksimenes bir anlamda Thales'in bütün bir *kozmos*u tek bir bildik maddeye dayandırma düşüncesine geri dönmüştür.

Gerçekten de Anaksimenes, görünüşün gerisindeki akledilir gerçeklik, çokluğun arkasındaki akıl yoluyla kavranabilir birlik, *kozmos*ta varolan her şeyin kendisinden türediği töz olarak *aer* ya da havayı öne sürmüştür. O, ilk madde olarak havayı seçerken, hiç kuşku yok ki sadece çokluğun veya görünüşün gerisindeki birlik ya da gerçeklikle değil aynı zamanda birlikten çokluğa geçiş veya daha genel olarak evrendeki değişme olgusuyla da ilgilenmekteydi. Buna göre, onun felsefe alanında gerçekleştirdiği en büyük yenilik, birlikten çokluğa geçiş süreci üzerinde, varolan her şeyin havadan nasıl varlığa geldiğini açıklama işinde ilk kez yoğunlaşmış olmasından meydana gelir.

Anaksimenes, birlikten çokluğa geçiş sürecini açıklarken, havadaki sıkışma ve seyrekleşme kavramlarına başvurmuştu. Bu bağlamda, çok muhtemelen dudaklarımızı birbirine yaklaştırıp avucumuza üflediğimiz zaman, ağzımızdan çıkan havanın soğuk, ağzımızı fazlaca açıp, avucumuza üflediğimizde de ağzımızdan çıkan havanın sıcak olması gözleminden yararlanan filozofa göre, hava seyrekleştiği zaman ateş, sıkıştığı zaman da rüzgâr, bulut, su ve toprak haline gelebilir. Bu çerçeve içinde; Anaksimenes, havanın seyrekleştiği zaman daha sıcak hale geldiğini ve böylelikle de ateş olma yoluna girdiğini, buna karşın sıkıştığı zaman daha soğuk olup katılaşma yoluna girdiğini düşünmüştü.

Anaksimenes'teki seyrekleşme ve sıkışma kavramları, birlikten çokluğa geçiş sürecini açıklamaya yaramalarının dışında, her tür niteliği niceliğe veya bütün niteliksel farklılıkları niceliksel farklılıklara indirgeme teşebbüsünü temsil eder. Daha sonra farklı filozoflarda değişik versiyonlarıyla karşılaşacağımız bu teşebbüs, bu yönde atılan ilk adım olmak durumundadır. Buna göre, maddenin bütün niteliksel farklılıklarının tek temel madde ya da dayanak olarak havanın değişen sıklaşma ve seyrekleşme dereceleriyle açıklanabileceğini düşünen Anaksimenes, bir anlamda modern fiziğin temelinde yer alan "fiziki fenomenlerin matematiksel denklemlerde ifade edilebildikleri zaman ancak bilimsel olarak açıklanmış olacakları" kabulünü öncelemekteydi.

Pythagorasçılar

İlkçağ Yunan felsefesinin ikinci okulu teolojik, bilimsel ve felsefi görüşleriyle seçkinleşmiş olan Pythagorasçı Okul'dur. MÖ 6. yüzyılın ikinci yarısında Güney İtalya'da, Kroton'da Pythagoras tarafından kurulmuş olan Okul, İlkçağ Yunan felsefesinde, İyonya'da kurulmuş olan Doğu geleneği karşısında, Batı geleneğini temsil eder. Pythagorasçı Okul'un İyonya Okulu'ndan diğer bir farkı da Pythagorasçı gelenek içinde yer alan filozofların sadece bir felsefe okulu değil fakat daha ziyade dini bir tarikat ve hatta politik bir örgüt ya da cemaat meydana getirmiş olmalarıdır.

Pythagorasçı Okul'un ikinci önemli özelliği, burada felsefeyi doğuran, felsefi düşünceyi yaratan motifin değişmesidir. Buna göre İyonya'da filozoflar, felsefeyle felsefenin bizatihi kendisi için uğraşır, salt anlamak ve bilmek amacıyla felsefe yaparken; başka bir deyişle, Doğu'da felsefenin temelinde salt teorik kaygı ya da ilgiler bulunurken, Pythagorasçılar felsefeyle salt pratik amaçlarla uğraşmışlardır. Burada amaç, anlamak ya da öğrenmekten ziyade arınmak; bilgi yoluyla saflaşarak evren ruhuyla birleşmek olmuştur. Yani Pythagorasçılarda felsefe, varlığın nasıl ve neden meydana geldiği hakkında bir açıklama olmanın ötesine geçerek, bir yaşam tarzı olmuştur. Pythagorasçılar için amaç, insanlara evren hakkında bilgi vermekten çok, insanları kurtarmak, yani onları doğuş ve ölüm çarkının dışına çıkarmak, bu amaca ulaşabilmek için de arındırmaktır.

Pythagorasçılarda, üçüncü olarak, madde yerine form, nitelik yerine nicelik, fizik yerine de matematik ön plana çıkmıştır. Buna göre, İyonyalıların maddeyi, bir şeyin kendisinden doğmuş olduğu maddi nedeni temele aldıkları yerde, Pythagorasçılar matematiksel ilkeleri öne çıkarmış ve bir şeyin yapısı, onun yerine getirmek durumunda olduğu işlev,

yöneldiği amaç ortaya konulduğu zaman ancak açıklanmış olacağını kabul etmişlerdir. Bu yüzdendir ki İyonya Okulu filozoflarının *physici* diye tanımlandıkları yerde, Pythagorasçılar *mathematici* olarak nitelendirilirler.

Buradan da anlaşılacağı üzere, Pythagorasçılar, gerçekliğin çok farklı yön ve görünümlerini anlamanın anahtarının sayı, oran ve dolayısıyla, matematik olduğu kavrayışlarıyla Batı felsefesi içinde Platon'la güçlenip Kartezyanizmde doruk noktasına erişecek olan matematiksel düşünme geleneğinin başlatıcısı olan filozoflardır. Onlar bununla da yani varlığa ya da dünyaya ilişkin açıklamanın sayılar aracılığıyla gerçekleşecek bir açıklama olduğu düşüncesiyle de kalmayıp, dünyanın bir anlamda sayı olduğunu öne sürerek, bir sayı metafiziği geliştirmişlerdir.

(a) Teolojik Görüşleri

Pythagoras (MÖ 570-500) ve öğrencileri, insan ruhuyla ilgili olarak, bir yanıyla felsefi, diğer yanıyla teolojik iki ayrı görüş geliştirmişlerdi. Başka bir deyişle, Pythagoras insan ruhunun ölümsüzlüğüyle ruh göçü inancının savunuculuğunu yapmıştı. Aslında bu inanç ya da öğretiler, hiçbir şekilde özgün olmayıp, çok muhtemelen Yunanlı olmayan bir kaynaktan türetilmiş veya devşirilmişlerdir. Nitekim Heredotos, ruh göçü fikrinin, onun özgün görüşü olmayıp, dışarıdan alınma bir fikir olduğuna işaret eder. Ruh göçü düşüncesinin anavatanı, Hindistan'dır. Ruhun ölümsüzlüğüne veya ölümden sonraki hayat düşüncesine gelince, buna da Mısırlılarda, Giritlilerde ve Miken uygarlığında rastlanmaktadır.

Pythagorasçıların, Platon'u da derinden etkileyen ruh göçü inancı, her şeyden önce, düalist bir insan telakkisine dayanır. Buna göre, insan bileşik bir varlık olup, biri ruh, diğeri beden olmak üzere, iki farklı bileşenden meydana gelir. Bunlardan ruh temel, asli veya özsel bileşen olup, insanın gerçek özünü meydana getirir. Bundan dolayı, bedenin yok olup gittiği yerde, asıl gerçeklik olan ruh uçup gitmez; o, ölümsüz olup bedenden bağımsız bir varlığa sahiptir. Düalizmleri radikal olan, bu yüzden insanın mutluluğunun temelde ruhta aranması gerektiğini ifade eden Pythagorasçı görüşe göre, bedenle olan ilişkisi ruhun özünü bozup kirletir. Ruh, bedenle olan ilişkisine, bu dünyada yaptığı iyilik ya da kötülüklere bağlı olarak mutlak ölümsüzlüğe erişinceye, ilahi alana yükselinceye kadar bir doğuş çarkı içinde olur ve insanın ölümünden sonra, değer bakımından kendisinden daha yüksek ya da aşağı varlıkların bedenlerine göçer.

Ruhun ölümsüzlüğü ve ruh göçü öğretisi ikinci olarak, doğanın birliği, varlığın homojenliği ve bütün varolanların akrabalığı öğretisine dayandırılır. Pythagorasçıların *psukhe*yi insandaki canlılık kaynağı olarak

tanımlayan söz konusu öğretisine göre, insan ruhu nefstir, soluktur; aynı şekilde, dünya da canlı, ezeli-ebedi ve Tanrısal bir varlık olup, varlığının devamını kendisini kuşatan sonsuz havaya borçludur. İnsan da ruhunun nefs olduğunu kanıtlayacak şekilde, nefes alıp verdiği sürece yaşıyorsa eğer, buradan çıkartılması gereken sonuç, insan ile evren, mikrokozmos ile makrokozmos arasında çok yakın bir ilişki olması, bir akrabalık münasebeti bulunması gerektiğidir.

Bütün hayatın *homogenes* olduğu öğretisi, Pythagorasçılarda, sadece insanları hayvanlara gerçek bir akrabalık bağı içinde bağlamakla kalmaz, onlara kendilerinin en değerli parçalarının, özsel doğalarının daha yüksek bir şeyle özdeş olduğunu öğretir. İşte bu durum, insan hayatına bir amaç yükler: Ruhunu sınırsızca geliştirmek, beden adlı hapishaneye mahkûmiyeti her yönden en aza indirgemek ve bireysel ruhun özde bir parçası olduğu evrensel ruhla birleşmek. Pythagorasçı bakış açısına göre, ruh doğuş çarkı içinde olduğu, yani bedenin ölümünü müteakip başka bir insanın ya da hayvanın bedenine girmek zorunda kaldığı sürece arınmamış, maddeye ve gerçek olmayana bağlılığını koruyan bir gerçeklik olarak saflıktan yoksun demektir. Onun insana yakışan gerçek yaşamı, hakiki hayat türünü yaşamak suretiyle, bedenden tümüyle kurtulması, doğuş çarkının dışına çıkarak, bir parçası olduğu ezeli-ebedi, evrensel ve Tanrısal ruhla birleşmesi gerekir.

(b) Felsefi Görüşleri

Bunun yolu da felsefe ve bilimdir. Felsefeyi bir tür arınma ya da kurtuluş, doğuş çarkından kurtulma yolu olarak tanımlayan Pythagoras, müritlerinin ya da öğrencilerinin salt dinleyiciler veya sıradan insanlar ve âlimler diye ikiye ayrılmalarının bir sonucu olarak, iki ayrı felsefe konsepsiyonuyla ortaya çıkar. Bunlardan birincisi, özde birtakım moral öğütlerle seçkinleşen pratik bir felsefe telakkisidir. Pythagoras, bu bağlamda her şeyden önce, insanlardan doğanın birliğini, bütün doğal varlıkların sahip olduğu asli değeri tanımalarını, birtakım yasaklara uyarak, doğada hüküm süren ahenge, barış ve kardeşliğe uygun sade bir hayat sürmelerini öğütler.

Felsefe, Pythagoras için ikinci olarak gözlem ama özellikle de akıl yoluyla dünyaya, bir bütün olarak evreni yöneten yasalara ilişkin bir kavrayışa erişmek anlamına gelmekteydi. Başka bir deyişle, onun gözünde felsefe sadece dünyaya karşı pasif bir tavır alma, bir tevekkül, bir boyun eğme tutumu olmayıp bundan daha fazla bir şeydi. Buna göre, felsefe, özellikle sayı teorisi, geometri, müzik ve astronomi alanlarında etkin entelektüel araştırma anlamına gelmekteydi; çünkü insan dünyadaki düzene, gökyüzünde hüküm süren ahenge, evreni yöneten yapısal il-

kelere ilişkin gerçek bir kavrayışa, sadece bu alanlardaki araştırmalar yoluyla erişebilirdi. Çok daha önemlisi felsefe, ilahi olanla nihai birleşme hedefine etkin tefekkür yoluyla erişilebildiği için filozofun kendi doğasında gerçekleşecek fiili bir dönüşümü ihtiva etmek durumundaydı.

Söz konusu felsefe telakkisi ve evreni yöneten yapısal ilkeleri kavrayış süreci arasındaki bağı kuran şey de Presokratik düşüncede daha sonra başta Empedokles'in felsefesi ve atomcu görüş olmak üzere pek çok farklı sistemde önemli bir rol oynayan "benzerin benzerini bildiği" ilkesidir. Buna göre, ilahi evrene, evrenin yönetici, yapısal ilkelerine ilişkin bir kavrayış, insanın doğasını evrensel ruha daha çok yaklaştırır. İşte bu anlayışta, ahenkli düzenleme ya da yapısal yetkinlik düşüncesini çok tipik bir biçimde güzellik düşüncesiyle birleştiren Pythagorasçı *kozmos* düşüncesi bulunur. Bununla yakından ilintili bir diğer kavram da sınır anlamına gelen *peras* kavramıdır. Pythagorasçı bakış açısından fiziki evren gibi organik bir bütünün sınır ve düzeni, olabilecek en yüksek derecede sergilemesi gerekir. Sınırsız olanın aynı zamanda eksik ve amaçsız olduğu dikkate alınırsa; Pythagorasçılarda evrenin, sınırın sınırsıza baskın çıkmasıyla oluşmuş yetkin, düzenli ve amaçlı bir bütün olduğu açıklıkla ortaya çıkar. İnsan işte bu düzeni araştırmak suretiyle, söz konusu düzen ve uyumu kendi ruhunda yeniden yaratmış olur.

İnsanın bir yandan hayatını Tanrısal *kozmos* ile ahenkli hale getirme, diğer yandan da kendisinde gerçek bir dönüşümü gerçekleştirmek amacının bir parçası olarak evrenin yapısal ilkelerini kavrama çabası içine girmesi gerektiğini öne süren Pythagorasçıların felsefelerini belirleyen en önemli unsur, şu halde, düzen ve ahenktir. Pythagorasçı düşüncenin en temel kavramı olan *harmonia*, büyük ölçüde müzik teorisiyle bağlantılı olarak sayısal ilişkiler yoluyla açıklanır. Buna göre, akustiğin, yani ses biliminin yaratıcısı olan Pythagorasçılar, telli çalgılarda telin uzunluk ve kısalığı ile sesin pesliği ve tizliği arasında bir ilişki bulunduğunu saptamışlar ve bu tespite paralel olarak, tek telli bir çalgı üzerinde telin uzunluğunu belli ölçüler içinde değiştirdiklerinde, sırasıyla gam düzeninde sekiz notalık ses aralığını, beş notalık ses aralığını ve dört notalık ses aralığını bulmuşlardır. Nitekim, Pythagorasçılar, bu ses aralıklarının tel üzerinde sırasıyla 1/2, 2/3 ve 3/4'lük aritmetik oranlarla ifade edilen uzunluklara karşılık geldiğini görünce, o zamana kadar sadece müzisyenin hassas kulağının ampirik ve pratik olarak farkına vardığı ses aralıklarının, ilk dört tamsayı ve bu sayılar arasındaki ilişki yoluyla matematiksel olarak kesin bir biçimde ifade edilebilir olduğu sonucuna varmışlardır.

Pythagorasçıların bu büyük keşifle birlikte, Miletoslu filozoflarda görülen maddi açıklamadan formel açıklamaya, formu ya da yapıyı temele

alan açıklamaya doğru ani fakat son derece önemli bir geçiş yaptıkları söylenebilir. Bununla birlikte, felsefenin bu adıma yeterince hazır olmadığı gibi, maddeyle form arasındaki söz konusu ayrımın da yeterince iyi anlaşılmadığını söylemek gerekir. Matematiksel yapılarında, şeylerin nihai ve biricik doğalarını gören Pythagorasçılar, burada kalmayıp, her şeyin kendilerinin aynı anda birim, geometrik nokta ve fiziki atom olarak gördükleri sayılardan meydana geldiğini iddia etmeye geçmişlerdir.

Değişme Problemi

Antik Yunan felsefesinde, bir madde metafiziği geliştirmiş olan İyonya Okulu'yla, bir sayı metafiziği geliştirmiş olan Pythagorasçı Okul'u, gerek tarihsel ve gerekse problematik ya da sistematik olarak, daha çok değişme problemi üzerinde yoğunlaşan Herakleitos'la Elea Okulu izler. Başka bir deyişle, bir okulu temel alan bir sınıflamadan ziyade, bir probleme dayandırılan bu üçüncü dönem, bir okulun temsilcisi olarak değil de bireysel bir filozof olarak ortaya çıkan Herakleitos ile onun karşısında yer alan Elea Okulu filozoflarından, yani ünlü Parmenides'e ek olarak, Zenon, Melissos ve Ksenophanes gibi filozoflardan meydana gelir.

Buna göre, gerek İyonyalılar, gerekse Pythagorasçılar daha ziyade çokluğun gerisindeki birliğe yönelmiş oldukları için gerçeklikteki değişme olgusunu açıklayamamış, bu olgunun hesabını gereği gibi verememişlerdi. Onlar gerçekliğin kendisinden meydana geldiği kalıcı ve değişmez öğe ile varlıktaki değişme olgusunu hiçbir şekilde uzlaştıramamışlardı. İşte bu çerçeve içinde değerlendirilmek durumunda olan Herakleitos ve Parmenides değişme problemi üzerinde yoğunlaşarak, evrendeki değişme olgusunu açıklamaya, kalıcılık ve süreklilik gerçeğiyle değişme gerçeğini uzlaştırmaya çalışmışlardır. Görüşleri birbirlerine taban tabana zıt olan bu iki filozof ya da okulu aynı başlık altında birleştiren ilk ve en önemli husus, budur. Sözgelimi, dünyanın bir olduğu sürece aynı zamanda çok olmasının imkânsız göründüğünü düşünen ve kendisinden önceki filozofların "bir olanın çokluğa nasıl dönüşebildiği", "dünyanın bir çokluğa tekabül ediyorsa eğer, nasıl bir olabileceği" sorularına hiçbir şekilde yanıt veremediğini düşünen Herakleitos, problemin, "birliğin" maddi bir şey veya kalıcı, değişmez bir yapı olarak alındığı sürece çözülemeyeceğini savunmuştur. Nitekim o, problemi çözebilmek için klasik *arkhe* anlayışını terk ederek, onun yerine oluş sürecini, düzenli değişme kavramını geçirmiş ve birliği, daha ziyade modelin birliği olarak yorumlamıştır. Aynı şekilde Parmenides de Thales'in orijinal formülünden çıkan ana problemin değişme problemi olduğunu, kendisinden önceki bü-

tün filozoflardan çok daha açık bir şekilde görmüştür. Varoluşunu her filozofun öne sürdüğü o temel "bir" nasıl olur da gündelik deneyimde karşılaşılan çokluğa dönüşür? İşte bu problemi çözmeye çalışan Parmenides, dolayısıyla, başka hiçbir şeyle uğraşmayıp, yalnızca değişme kavramının kendisini çözümleme kaygısı gütmüştür.

Herakleitos

Evrendeki değişme olgusunu oldukça güçlü bir vurguyla ilk kez ele alan filozof olan Herakleitos (MÖ 540-480) "Her şeyin akış içinde olduğu" teziyle ün kazanmıştır. Bununla birlikte, akış ve değişme Herakleitos'un felsefesinin sadece bir yönünü meydana getirir. Gerçekten de onun ilgisi ve felsefesi, bir yanda doğanın nesnel ve bitimsiz süreçleri, diğer yanda sıradan insanların inanç ve değerleri olacak şekilde, iki ana perspektif üzerinde yoğunlaşır. Buna göre, o dünyada sürekli bir değişme ve akış olduğunu öne sürerken, insanları da söz konusu gerçekle yani insan ya da tanrı tarafından yaratılmamış olmalarından başka hep yanan ve sönen bir ateş olan bir dünyada yaşamakta olmaları olgusuyla, kuramsal ve pratik olarak başa çıkamamaları nedeniyle eleştirir. Onun öne sürdüğü en önemli hakikat "her şeyin bir olduğu" doğrusuydu fakat bu birlik, farklılık, karşıtlık ve değişmeyi dışta bırakmak bir tarafa, evren dinamik bir denge hali içinde bulunduğu için değişme ve karşıtlığa bağlı olmak durumundaydı. Bu açıdan bakıldığında, evrendeki birlik, çokluk ve değişme olgusuna bir çözüm getirmeye kalkışmış olan Herakleitos, birliği kabul etmekle birlikte, onu Miletlilerin materyalist monizminden vazgeçerek, şeylerin kendisiyle birlikte değiştiği düzenin birliği olarak yorumlamış, dünyanın insan zihni tarafından keşfedilebilir ve anlaşılabilir düzenli bir *kozmos* olma anlamında bir olduğunu öne sürmüştür.

Herakleitos'un görüşlerinin merkezinde çatışma ve savaşın her şeyin babası olduğu düşüncesi bulunur. Ona göre, savaş varlık ya da oluşun tek ve en önemli koşuludur. Zira bu savaş olmasa, hiçbir şey varolmaz. Bundan dolayı varlıkların doğuş ya da varlığa gelişi, birbirlerine karşıt olan ve dolayısıyla, birbirlerini varlıkta tutan karşıt güçlerin çatışmasına bağlıdır. Karşıtların savaşının kötü bir şey olması bir yana, varlığın olmazsa olmaz koşulu olduğunu, evrendeki bütün varlıkların varlıklarını sürdürebilmeleri için karşıt unsur veya güçlerden meydana gelmesi gerektiğini öne süren Herakleitos, Pythagorasçıların düzenli ve ahenkli evren görüşüne karşı çıkar. Sağlık, barış ve sükûnet, kendi başlarına alındıklarında, onların karşıtlarından daha fazla iyi olmalarından söz edilemez; onlar, ancak karşıtlarıyla birlikte değerlendirildikleri zaman, iyi olurlar. Pythagorasçı bir filozofun iyi ve kötüler diye göreceği şeyleri birlikte ele almak, gerekli ve doğrudur; ama bu, yeterli değildir. Zira ilahi

bir bakış açısından, her şey iyi, doğru ve adildir. Dahası, bunların hepsi bakış açısıyla ilgili olup, iyi ve kötü, Herakleitos'a göre, bütünüyle göreli kavramlardır. Hem sıcak soğuk, ıslak ve kuru, Pythagorasçıların düşündükleri gibi, birbirleriyle işbirliği içinde olmak bir yana, birbirleriyle savaş halindedirler. Onların sürekli savaş halinden, nedensel faktörler her iki tarafta da aynı ve eş güçte olduğu için geçici bir *harmonia* hali çıkabileceği gibi, hastalığa benzer bir uyumsuzluk da çıkabilir. Bu yüzden, ortada gerçek anlamda orantılı bir karışım varsa eğer, bu, savaşan karşıtların, biri diğerine baskın çıkmayacak şekilde, bir güç dengesine eriştikleri anlamına gelir.

Tanrılarla insanlar, özgürlerle köleler arasındaki mücadelenin kendisinin sadece birer örneği oldukları genel karşıtlığı yaratan şey, her şeyin atası olan savaştır. Herakleitos, buradan iki ana sonuç çıkartır: Bunlardan birincisi, insanların, dünyanın yapı kazanma şekli açısından çok büyük önemi olan bir husus olarak, savaşan güçlerin denge ve düzen açısından vazgeçilmez ya da özsel olduğu gerçeğiyle bir şekilde baş etmeleri gerektiği hususudur. İkincisi söz konusu olduğunda, Herakleitos fiziki dünyadaki savaşı sosyal dünyaya taşır. Buna göre, sosyal ve politik istikrar karşıt gerilimlerin bir görünüşü olup, muhalif güçlerin şöyle ya da böyle gelişmiş dengesine dayanır. Bu ona, yaşadığı çalkantılı dönemde, fazlasıyla doğru görünmüş olan bir hakikattir. Herakleitos zamanının kent-devletinde, iç barışın, varolan iki ana sınıfın, yani aşağı tabaka halk ile soyluların iktidarı ele geçirecek kadar güçlü olmamalarının bir sonucu olduğu kanaatindeydi. Bu iki sınıftan biri, tamamen kendi çıkarı ve kendi yasası için savaşacak kadar güçlü hale geldiğinde bozulan güç dengesi, güçlerin yaklaşık eşitliği "barış"ı tekrar sağlayıncaya kadar, ortadan kalkıyordu. Bu yüzden, savaş olmaksızın barış varolamazdı; karşıt güçler dengesinin yokluğu, toplumun bir iç savaşla ortadan kalkması anlamına gelmek durumundaydı.

Karşıtların sadece savaşını değil fakat aynı zamanda birliğini de öne süren Herakleitos'a göre, karşıt çiftlerden her biri, şu halde hem bir birlik ve hem de bir çokluk, dolayısıyla da evrendeki oluş ve değişmenin temel uğraklarını meydana getirir. Başka bir deyişle, onda karşıtların birliği öğretisi doğrudan doğruya akış öğretisine götürür. Zira Herakleitos, diğer Yunanlı filozoflar gibi, zamanın döngüselliği konsepsiyonuna bağlı olarak, değişmenin döngüsel olduğunu kabul etmekteydi. Buna göre, değişme bir ve aynı varlıkta aslen varolan karşıtların birinden diğerine doğru olur. Söz konusu döngüsel değişme süreci, onun varlık görüşünün en temel tezlerinden bir başkasını meydana getirir. Şeylerin sürekli akışı, her şeyin akmakta oluşu, evrenle ilgili en önemli hakikat olmak durumundadır. Herakleitos'a göre, evrende kalıcılık ve durağanlık yok-

tur; her şey değişmekte, yakarak ve yıkarak yaşamaktadır. O, kendisinden önceki filozofların evrende boşu boşuna kalıcılık ve süreklilik aradıklarını, oysa onda kalıcılık bulunmayıp, mutlak bir değişmenin söz konusu olduğunu öne sürer.

Hem birlik ve hem de çokluk filozofu olan Herakleitos, söz konusu sürekli akış anlayışını ifade edebilmek için *arkhe* olarak ateşi seçmiştir. Başka bir deyişle, birlik, tıpkı İyonyalı filozoflarda olduğu gibi, evrenin ilk maddesinden, evrendeki her şeyin kendisinden doğduğu maddi tözden meydana gelir. Diğer Yunanlı filozoflar gibi, hiçten hiçbir şeyin çıkmayacağını kabul eden ve dolayısıyla ilk maddenin ezeli olduğunu savunan Herakleitos, bu birliği ateşte bulur. Ona göre, ateş, örneğin yoğunlaştığı zaman, nemli hale gelir ve basınç altında suya dönüşür. Su donduğu zaman ise toprak olup çıkar.

Herakleitos'un ilk madde olarak ateşi seçmesi, daha çok ondaki oluşu, değişme ve birlikten çokluğa geçiş sürecini en iyi, yakarak ve yıkarak yaşayan ateş ifade ettiği için önem taşır. Buna göre, ateş maddi bir varlık olduğu kadar, bir hareket, bir süreçtir. Ateşi hep hareketli bir şey diye tanımlayabileceğimiz gibi, hareketin kendisi diye de ifade edebiliriz. Ateş, şu halde, birlikten çokluğa geçiş ya da oluş sürecinin kendisidir. İlk neden olarak ateşi seçmek suretiyle, Herakleitos demek ki evrendeki sürekli oluşa karşın, şeylerin insanlara devamlı ya da sabitmiş gibi görünmelerinin nedenini, iki şeyin değişmez olduğunu kabul ederek açıklamaya çalışır. Buna göre, bir, tüm değişmelerin meydana getirdiği genel bağlamda, tözün miktarı değişmezdir. Herakleitos, bu çerçeve içinde, ateşin önce bir şey, sonra başka bir şey olduğunu, bu şeylerin sonra yeniden asıllarına, yani ateşe döndüklerini söyler. Bütün bu değişme süreci içinde, ateşin miktarı değişmez.

İki, tüm değişmeler keyfi, gelişigüzel ve düzensiz değişmeler olmayıp bir ölçüye göre, değişmeyen bir yasaya göre gerçekleşir: "Ateş ölçü ile yanar ve ölçü ile söner." Değişmenin kendisine göre gerçekleştiği bu yasaya, değişmenin söz konusu mantığına, Herakleitos *logos* adını verir. Evrensel olup, her şeye nüfuz eden, varolan her şeyi düzene sokan bu yasa, Presokratik düşüncenin diliyle, her şeyi yöneten güçtür. Değişmenin kendisine göre gerçekleştiği yasa olan *logos*, panteist Herakleitos'ta ayrıca, Tanrının evrende faaliyet gösteren bir kuvvet, bir yasa olma yönünden tanımlanan adıdır. *Logos*, nihayet, insandaki akla, ona yasayla değişmeyi anlama imkânı veren kavrayış gücüne karşılık gelir.

Herakleitos şu halde, bilgi felsefesi bağlamında, duyu-deneyi veya algı (*aisthesis*) ile akılsal sezgi veya rasyonel kavrayış arasında bir ayrım yapar. Duyu yanılsamaları dolayısıyla veya aklın rehberliği olmadığında, sadece görünüşe ve çokluğa götürmeleri nedeniyle, duyuların insana gerçek bir

bilgi veremeyeceklerini, insan bilgisini, zaman zaman onun bir önkoşulu olsalar da temellendiremeyeceklerini öne süren Herakleitos'a göre, gerçek bilgiye ancak akıl yoluyla erişilebilir. Gerçekten de insanların görünen nesneleri tanımada, bütün Helenlerden daha bilge olan Homeros gibi aldandıklarını öne süren Herakleitos'un büyük evren ile küçük evren (*mikrokozmos*) arasında yapısal bir benzerlik kurduğunu; her ikisinin de benzer yapılara sahip bulunduğunu, aynı yönetici güçler, yani akıl tarafından belirlendiğini söylediğini kabul edebiliriz. Bu açıdan bakıldığında, onda amaç gerçekliği anlamak, *logos*u kavramaktır. Bunun içinse, duyuların tanıklığından ziyade, özdüşünüm ya da refleksiyona ihtiyaç duyulur.

Bu bağlamda, o doğanın gizlenmeyi sevdiğini, bu yüzden gerçekliğe erişmeyi mümkün kılan aklın ona nüfuz edebilmek için ısrarla, sebatla çalışması gerektiğini bildirir. Bütün bu araştırmaların amacı, öyleyse, gerçekliğe ilişkin bilgidir, bilgeliktir. Bununla birlikte, bilgelik, sadece gerçekliğe ilişkin teorik bir kavrayıştan meydana gelmez. Başka bir deyişle, *logos*u kavramanın, gerçekliğin yapısına nüfuz etmenin kendisi, sadece teorik bir bilme arzusunun tatmini ile sonuçlanmaz; o, söz konusu kavrayışa uygun olarak yaşamayı, eylemde bulunmayı gerektirir veya insan *logos*u kavradığı zaman, bu kavrayışa uygun yaşamayı öğrenir. Bu yüzden, gerçek bilgelik hem teorik (*theoria*) hem de pratik bir kavrayıştan (*sophia*) meydana gelir. O, hakikate erişmek, doğruyu söylemek ve ona uyarak doğaya ya da akla uygun yaşamaktır.

Elea Okulu

Herakleitos'un rasyonalizmi Elea Okulu filozoflarında çok daha ileri bir düzeye taşınır. Gerçekten de Parmenides ve izleyicileri varlık problemini tümdengelimsel bir akılyürütme süreciyle ele alırken, doğaya ilişkin ampirik ya da gözleme dayalı araştırmanın kaydedebileceği bir ilerlemenin bir yanılsama olduğu sonucuna varmışlardı. Zira ampirik araştırmanın gösterdiği dünya, yani göründüğü şekliyle dünya bertaraf edilmez çelişkilerle doluydu. Bu yüzden salt varlık kavramını ele alan Elealılar, buradan tümdengelimsel bir argümantasyon süreci yoluyla varlığın bir, değişmez, ezeli-ebedi ve bölünemez olduğu sonucuna vardılar. Dünyanın gerçek doğasının sadece akıl yoluyla keşfedilebileceğini öne sürmelerinden dolayı, onların Batı'da rasyonalist geleneğin başında bulundukları öne sürülebilir.

Elea Okulu'nun kurucusu olan Parmenides, tümdengelimsel bir metafizik anlayışı içinde, oluş ve değişmeyi inkâr eden tözsel bir varlık anlayışının savunuculuğunu yapmıştır. Buna göre, her şeyin her ne ise o

olduğunu öne süren özdeşlik ilkesini düşüncesinin hareket noktasına yerleştiren filozof, bu ilkenin, değişme ortamında, değişmeden aynı kalan kalıcı bir varlığın kabulünü zorunlu kıldığını görmüştür. Bundan dolayı, Parmenides'in varlık anlayışında töz, statik özdeşlik ilkesi gereğince, varlığın gerçek ifadesi olarak benimsenir. Bu yaklaşıma göre, bir şey varsa eğer, o tözsel bir varlık olmalıdır ve sürekli bir değişme durumu içinde olan şey, var ya da gerçek olamaz.

Okulun Parmenides dışında bir önemli temsilcisi daha vardır. Öğrencisi Zenon, hocasının monizmini, değişmeyi inkâr eden statik ve tözsel varlık anlayışını değişme ve çoğulculuk yandaşlarının itirazlarına karşı başarıyla savunan paradokslarıyla bilinmektedir.

Parmenides

Elea Okulu'nun kurucusu olan Parmenides, Yunan felsefesinin bundan sonraki seyrini baştan aşağı değiştirmiş biridir. Kendisine karşı çıkan filozofların bile, argümanlarını veya düşüncelerini dikkate almak zorunda kaldığı Parmenides, öte yandan Presokratik filozoflar arasında günümüze eserlerinden en fazla fragman ulaşan filozoftur.

Parmenides, meşhur eserinde gerçekliğin nihai doğasına ilişkin güçlü felsefi sezgilerle, Bir Olan'ın mutlak birliğini ve gerçekliğini öne sürer. Kalıcı gerçekliğin mutlak birliğine düşüncenin ilk ve temel ilkesi olan özdeşlik ilkesinden hareketle, "Varlık vardır" ya da daha doğrusu "Var olan, vardır; var olmayan var değildir" diyerek ulaşan filozof, yokluğu düşünmenin imkânsız olması nedeniyle "Var olan var değildir" diyen görüşün ve çelişik olması dolayısıyla da "Var olan hem vardır hem var değildir" diyen görüşün kabul edilemeyeceğini söyler. Buna göre, düşünce varlık ilişkisi bağlamında, temel olanın, önce gelenin varlık olduğunu, varlığın var olduğu için düşüncenin konusu olduğunu; oysa var olmayanın var olmadığı için düşünülemeyeceğini ve ifade edilemeyeceğini öne süren Parmenides, sıkı bir rasyonalist olarak tümdengelimsel metafiziğinde, şöyle akıl yürütür: Varlık varlığa nereden gelmiştir? Burada iki alternatif vardır. Varlık varlığa ya varlıktan (yani, varolan bir şeyden) ya da yokluktan (yani, var olmayan bir şeyden) gelmiş olabilir.

İkinci alternatif, tüm Yunanlı filozoflar gibi Parmenides için de kabul edilemez olan bir alternatiftir çünkü Yunanlılara göre, hiçten hiçbir şey çıkmaz. Dahası, varlık var olmayandan varlığa gelirse, onun var olmayandan neden daha önce veya daha sonra değil de varlığa geldiği anda varlığa gelmiş olduğunu söylemek çok güçleşir. Zira zaman varsa ve varlık varlığa zaman içinde gelmişse, onun varlığa geldiği anda varlığa gelmesinin, Parmenides'in kullandığı yeter neden ilkesine göre, yeter sebebi olamaz. Buradan çıkan sonuç, varlık var olmayandan varlığa gelmiş

olamaz. Birinci alternatif söz konusu olduğu zaman da varlığın varlığa gelmemiş veya yaratılmamış olduğu sonucu çıkar çünkü o, bu durumda varlığa kendisinden gelmiştir. Yani, varlık kendi kendisiyle aynıdır.

Varlığın, Parmenides'e göre, parçaları da yoktur. Bir an varlığın parçaları olduğunu düşünelim. Bu parçalar ya gerçek parçalar olacak ve dolayısıyla, bir varlığa sahip bulunacaklar ya da gerçek olmayacaklardır. İkinci alternatif söz konusu olduğunda, parçalar var olmayacaklardır. Buna karşın, birinci alternatif söz konusu olduğunda, parçalar varlık olmak bakımından bütünle aynı olacaklardır. Bu ise varlığın bir olduğu ve parçalarının bulunmadığı anlamına gelir. Parçaları olmayan varlık, ona göre, aynı zamanda bölünemez ve süreklidir. Var olanı dolu olanla, var olmayanı da boşluk veya boş uzayla özdeşleştiren filozof, şu halde, yegâne tercihin bu ikisi arasında olabileceğinden hareketle, varlıkta bir derecelenme kabul etmez.

Parmenides, varlığı aynı zamanda cisimsel bir varlık olarak anlar. Bu açıdan yaklaşıldığında, varlık hep varlıkla temas halinde olup, boşluk hiçbir şekilde var değildir. Demek ki varlığın bölünememesinin nedeni, varlığın içinde var olmayanın, boşluğun bulunmamasıdır. Başka bir deyişle, var olmayan ya da boşluk var olmadığına göre, varlığı bölecek olan bir şey de yoktur. Yani, varlığı ancak var olmayan ya da boşluk bölebildiğine göre, boşluk varolmadığı için doğallıkla varlığın bölünebilme imkânı da yoktur. Varlık bölünemez olduğuna göre, o aynı zamanda sürekli olan, benzer, aynı cinsten bir bütündür. Buna göre, varlık kendisinde bölünme ve parçalar söz konusu olmadığı için bütündür; onda bir derecelenmeden, yoğunluk bakımından bir artma ve azalmadan söz edilemediği, onda bir yerde başka yerde olduğundan daha az ya da daha fazla bulunmadığı için varlık sürekli ve homojen bir bütün meydana getirir.

Varlık alanında onu sınırlayan, ondan başka bir varlık olmadığı için o aynı zamanda birdir. Dahası, varlık aynı zamanda hareketsiz veya değişmezdir. Parmenides'e göre, varlığın hareket ettiğini varsayalım. O, nereye gidecektir? Varlık ya varlığa ya da var olmayana, yokluğa gidecek, hareket edecektir. Yokluk, tanım gereği var olmayandır; yokluk var olmadığı için de onun bulunduğu bir yer olamaz. Varlığın varlığa gitmesi demek ise onun kendisinde kalması, kendisiyle aynı kalması ve hareket etmemesi demektir. Bu yüzden varlık hareket edemez, değişmez, çok olamaz zira hareket eder, değişir ve çok olursa, var olmayan bir şey, yokluk haline gelir.

Zenon

Okulun ikinci filozofu, yeni bir öğreti öne sürmekten ziyade, Parmenides'in monizmini ustaca tasarlanmış birtakım paradoks ya da argüman-

larla savunan Zenon'dur. O, hocası Parmenides'in yalnızca değişmez "Varlık"ın gerçek olduğunu öne süren görüşünü, çokluk ve değişmenin gerçek olduğunu savunan karşıt görüşte içerilen mantıksal güçlükleri gözler önüne seren dolaylı kanıtlamalarıyla savunmuş ve felsefe tarihinde daha çok bu savunmasıyla ün kazanmıştır. Buna göre, Parmenides'in varlığın birliğini, çokluk ve değişmenin bir yanılsama olduğunu dile getiren varlık görüşünün inançlı bir savunucusu olan Zenon (MÖ 490-430), Phythagorasçı filozofların çokluğunun çözülemez güçlükler içerdiğini, değişme ve hareketin Pythagorasçıların plüralist varsayımına göre bile imkânsız olduğunu büyük bir ustalıkla göstererek, Parmenides'in teorisini dolaylı olarak doğrulamaya çalışmıştır.

Zenon, Parmenides'in varlığın birliği ve değişmezliği öğretisini, ancak karşı görüşte olanların, yani çokluğun ve değişmenin varoluşunu öne sürenlerin görüşlerinden saçma ve kabul edilemez sonuçlar çıkarsamak suretiyle, dolaylı olarak doğrular veya kanıtlar. Onun başkalarınca öne sürülen ya da çoğunluk tarafından kabul edilen öncüllerden hareketle akıl yürüten, bu öncülleri, onlarda örtük olarak varolan çelişkileri çıkarmak suretiyle çürüten argümantasyon tarzını, yani saçmaya indirgeme yöntemini bulan kişidir.

Onun çok sayıda paradoksu, sırasıyla çoklukla ilgili paradokslar ve hareketle ilgili paradokslar olarak iki ana başlık altında toplanabilir. Bunlardan çoklukla ilgili paradokslar mekânda yer kaplayan bir şeyin parçaları düşüncesi etrafında döner. Zenon, bu bağlamda plüralistlerle ya da Pythagorasçılarla birlikte, "bütün bir gerçekliğin, tek bir varlıktan değil de birimlerden meydana geldiğini kabul edelim," der. Gerçekliği meydana getiren bu birimlerin ağırlıkları ya vardır ya da yoktur. Birinci alternatifte, dünyadaki her şey ve dolayısıyla dünyanın kendisi de sonsuzca büyük olacaktır. İkinci alternatifte, yani birimlerin büyüklüğü olmadığı kabulünde, evrenin de büyüklüğü olmayacaktır çünkü ona ne kadar çok birim eklerseniz ekleyin, bu birimlerden hiçbirinin bir büyüklüğü yoksa, birimlerden oluşan toplamın da büyüklüğü olmayacaktır. Şu halde, evrenin kendisi de sonsuzca küçük olmak durumundadır. Pythagorasçılar, öyleyse, şu ikilemle karşı karşıyadırlar: Evrendeki her şey ya sonsuzca büyüktür ya da sonsuzca küçüktür. Zenon'un buradan çıkarmak istediği sonuç, ikilemin kendisinden çıktığı kabulün, yani evrenin ve evrendeki her şeyin birimlerden meydana geldiği kabulünün saçma bir kabul olduğudur. Pythagorasçılar veya plüralistler varlığın bir olduğu varsayımının saçma olup kabul edilemez sonuçlara götürdüğünü düşünüyorlarsa eğer, şimdi karşıt varsayımın, yani varlığın ya da gerçekliğin bir çokluktan veya çok sayıda parçadan oluştuğu hipotezinin de gülünç sonuçlara yol açtığı kabul edilmelidir.

Zenon'un hareketle ilgili paradoksları, hareketin imkânsızlığını gösterecek şekilde, belli bir zaman dilimi içinde hiçbir mesafenin aşılamayacağı düşüncesi üzerine bina edilir. Bu paradokslardan en ünlüsü, *Aşil Paradoksu*dur. Bu paradoksunda, Zenon bizden Yunan dünyasının en hızlı atleti Aşil ile hayvanlar dünyasının en yavaşı olan kaplumbağanın aralarında bir yarışa tutuştuklarını düşünmemizi ister. Aşil iyi bir atlet olduğu için kaplumbağaya avans ya da yarışa önden başlama imkânı verecektir. Yarışta, Aşil kaplümbağanın yarışa başladığı yere varınca, kaplumbağa yeniden başka bir noktaya ulaşmış olacaktır; Aşil, bu sonuncu noktaya ulaşınca, o zaman kaplumbağa da çok kısa bile olsa, belli bir mesafe alarak, başka bir noktaya ulaşmış olacaktır. Aşil kaplumbağaya her seferinde biraz daha yaklaşmış olsa da onu, bir doğrunun sonsuz sayıda noktadan oluştuğu hipotezine göre asla geçemez; zira geçebilmesi için sonsuz bir mesafeyi sonlu bir zaman dilimi içinde alması gerekir ki bu imkânsızdır.

Zenon gözlem ya da deneyimin, ortalama sağduyunun Aşil'in kaplumbağayı geçeceğini gösterdiğinin, elbette bilincindedir. Fakat o gözleme dayanan tespitle mantıksal düşüncenin, sağduyunun bakış açısıyla matematiksel-felsefi bakış açısının başka başka şeyler olduklarının da hiç kuşku yok ki farkındadır. Burada önemli olan, mantıksal düşünce veya matematiksel-felsefi bakış açısı yönünden hareketin imkânsızlığını kabul etmektir. Zira hareketin gerçekliğini kabul ettiğimiz takdirde, Zenon'a göre, Aşil'in kaplumbağayı geçemeyeceğini kabul etmemiz gerekir. Bunun saçma olduğunu düşünüyorsak, bu saçmalığın hareketin gerçekliğini kabul etmekten kaynaklandığını görmemiz ve dolayısıyla, bu varsayımı reddetmemiz gerekir.

Plüralistler

Antik Yunan felsefesinde, Elealılar söz konusu görüşleriyle olağanüstü büyük bir etki yaptılar. Elealıların bu bakımdan tam bir yol ayrımı meydana getirdikleri, kendilerinden sonra Yunan felsefesinde oluşan neredeyse bütün yolların onların görüşüyle bir hesaplaşmanın sonucu olduğu söylenebilir. Gerçekten de Elea Okulu'nun görüşleri ortaya konulduktan sonra, dört alternatif söz konusuydu: (1) Elealıların görüşlerini, tözsel varlık anlayışlarını kabul edip, dünyaya ilişkin ampirik, deneysel araştırmadan tamamen vazgeçmek. (2) Onların görüşlerini kabul etmekle birlikte, bu görüşleri eski İyonya Okulu'nun görüşleriyle veya sağduyunun dünya görüşüyle bağdaştırmak ya da sentezlemek. (3) Eleacı görüşü benimsemek ama bunun dışında, insanın bü-

tünüyle gerçekdışı olmayan, mutlak bir yanılsama meydana getirmeyen görünüşler dünyasıyla ilgili olarak sadece sanılara sahip olabileceği görüşünü de benimsemek. Ve nihayet, (4) Eleacı görüşleri tümden reddederek, dışarıdaki görünüşler dünyasının gerçek olduğunu ve insanın bu dünya ile sadece duyuları yoluyla temas edebildiğini savunmak.

Bunlardan dördüncü yol, büyük bir ilgi kayması veya değişikliğinin bir sonucu olarak, bir süre sonra Sofistler veya Sofistik felsefe tarafından benimsenecektir. Üçüncü yol ise önce doğaya ilişkin bir araştırmadan ya da metafizikten ziyade etikle ve siyaset felsefesiyle meşgul olacak Sokrates; sonra da esas itibariyle, sadece etik ve politika felsefesiyle değil fakat aynı zamanda anlam, epistemoloji ve metafizikle ilgili problemlere yönelecek olan Platon tarafından tercih edilecektir. İkinci yoldan ise Sokrates öncesi doğa felsefesinde gerçek bir sentez ya da uzlaşmayı temsil eden plüralistler yürüyeceklerdir.

Bu plüralist filozoflar Empedokles, Anaksagoras ve atomcu Demokritos'tur. Onların plüralizmi ifadesini, bu filozofların kendilerinden önce yaşamış filozofların monizminden, yani varlığın temeline tek bir *arkhe* koyan yaklaşımlarından farklı olarak, ikiden fazla *arkhe*ye yönelmelerinde bulur. Buna göre, aksiyomatik plüralizm kendisini, Empedokles'te varlığın kendisinden doğduğu dört kök maddeyle, Anaksagoras'ta sonsuz sayıda tohum ya da *homoimeri*yle, Atomcu Okulda ise sonsuz sayıda atomla gösterir. Plüralistler Eleacı terimlerle tanımladıkları çok sayıda temel *arkhe* ya da varlığın varoluşunu öne sürüp, bunları gerçeklik olarak tanımladıktan sonra, bütün bir çokluk ya da görünüşler dünyasını söz konusu çoğul gerçekliklerle açıklamışlardır.

Gerçekten de Elea Okulu'nun hiçbir şekilde görmezlikten gelinemeyecek büyük etkisinden sonra, plüralist filozoflar yüksek düzeyden soyut felsefe ya da metafizikle sağduyunun bakış açısı, Parmenides'in değişmeyi inkâr eden güçlü felsefi argümanlarıyla Herakleitos'un veya sağduyunun değişmeyi dış dünyanın en temel ve açık olgusu olarak değerlendiren bakışı arasında bir uzlaşmaya gitmek zorunda kalmışlardır. Buna göre Parmenides'in Varlıkla ilgili hemen tüm önerme ya da görüşleri doğrudur. Varlık, basit olup ezeli ve ebedidir; yani yaratılmamıştır ve yok edilemezdir. Bu anlamda Varlık hiçbir şekilde değişmez. Plüralistler, işte bir yandan Varlıkla ilgili bu tezleri tasdik ederken, diğer yandan da değişmeyi apaçık bir olgu olarak kabul ederler ve bu uzlaşmayı, plüralist bir hipotezle ifade ederler. Buna göre dış dünyadaki değişme, kendileri basit, ezeli-ebedi ve değişmez olan ilk madde ya da öğelerin değişik oranlarda bir araya gelerek, kompleks cisimleri meydana getirişiyle açıklanır.

Plüralist filozofların önemli bir diğer yeniliği de onların ilk kez olarak, dış dünyaya ilişkin açıklamada fail nedenin ya da fail nedenli açıklamanın önemini fark etmelerinden kaynaklanır. Başka bir deyişle, fail nedenli açıklamanın önemini vurgulayan Empedokles ve Anaksagoras gibi filozoflar, ilk doğa filozoflarının hilozoizmine, yani kendi hareketini kendisinin açıklayacağı canlı bir madde anlayışına karşı çıkıp, ezeli fakat cansız maddeyi harekete geçirecek bir dış güç arayışı içinde olmuşlardır. Söz konusu fail güç, Empedokles ve Anaksagoras'ta varolanlara ya da maddeye içkin değil de aşkın; kendi içinde maddi değil de tinsel bir güç olarak tasarlanmıştır.

Empedokles

Plüralist filozoflardan ilki olan Empedokles (MÖ 492-432), Yunan felsefesinin bilimadamı-filozof tipinin en seçkin ürünlerinden biriydi. Hatta antik kaynaklar onda, bir hekim dışında, bazen bir büyücü ve zaman zaman da sıradan insanların çözemedikleri problemlere çözüm getiren becerikli ve zeki bir önderin eşzamanlı varoluşundan söz ederler. Gerçekten de onun İtalya tıp okulunun kurucusu olduğu, okulunun meşhur hekim Hippokrates'in temsil ettiği Kos Okulu'yla aynı düzeyde olduğu anlatılır. Morfoloji ve fizyolojiye de önemli katkılar yapmış olan Empedokles, hekimliğinin alabildiğine yüksek düzeyi nedeniyle, zaman zaman bir büyücü olarak görülmüştür.

Empedokles, felsefesinde metafiziğini geliştirirken, kendisinden önceki tüm doğa filozofları gibi, hiçten hiçbir şeyin çıkmayacağını, gerçekten varolanın en sonunda yok olup gidemeyeceğini kabul eder. Başka bir deyişle, Empedokles en azından Parmenides'in varlığın, hiçlikten çıkmadıktan başka, hiçliğe de düşmeyeceği için ezeli-ebedi olduğu tezini benimser. O yine, İyonya Okulu filozoflarınıın madde metafiziğinde olduğu gibi, ezeli-ebedi olan varlığın madde cinsinden olduğunu iddia eder. Parmenides gibi boş mekân kavramını reddeden filozof, şu halde, başlangıçtaki ilk birlikten bir çokluğun çıkamayacağını öne süren Elea görüşünü aynen benimserken, diğer yandan varlığın birliği görüşünü reddedip, değişmenin yadsınamayacak bir olgu olduğunu öne sürer. Bundan dolayı onun gözünde yapılması gereken şey, apaçık hareket ve değişme olgusunu Parmenides'in "varlığın değişmezliği, ezeli-ebediliği ilkesi"yle uzlaştırmanın bir yolunu bulmak olmuştur. O, bu uzlaşmayı, nesnelerin varlığa geldiği ve daha sonra yok olup gittiği fakat bu nesnelerin kendileri değişmez olan, ezeli-ebedi maddelerden oluştuğu görüşüyle hayata geçirmeye çalışır.

Söz konusu değişmez maddeler dört tanedir: Toprak, hava, su ve ateş. Buna göre Empedokles, Elealıların varlığın değişmezliği ilkesini

kendisine göre yorumlayarak her şeyin temelinde dört öğe ya da kökmadde bulunduğunu; toprak, hava, su ve ateş olarak belirlenen bu dört öğenin değişmez olup evrendeki oluş ve değişmenin, bu dört öğenin karışımından meydana geldiğini öne sürer. Hava toprak haline gelemediği gibi, toprak da hava haline gelemez. Şu halde, dört kök madde değişmez olup çeşitli oranlardaki karışımlarıyla, dünyada somut ve bileşik nesneleri, "şu" diye gösterdiğimiz duyusal varlıkları meydana getirirler. İşte bu, basitliği dışında, büyük kozmik toprak, deniz, atmosfer ve (başta güneş, yıldızlar ve yıldırım olmak üzere) göksel ateş kütlelerini açıklamaya fazlasıyla elverişli olması nedeniyle, sonradan Platon ve Aristotelesçe yeniden canlandırılıp, hâkimiyetini bütün Ortaçağ boyunca sürdürecek olan ünlü dört unsur öğretisidir.

Demek ki Empedokles'in metafiziğinde gerçekten varolan toprak, hava, su ve ateştir. Bu öğeler gerçeklik kategorisini oluştururken, onların karışımından meydana gelen, değişme içindeki tikel nesneler görünüşler alanını meydana getirir. Buna göre Empedokles, sınırlı plüralizmiyle varlığın temelinde dört *arkhe*, töz ya da kök madde olduğunu söylerken, *arkhe*nin ilk ya da ezelioluşuyla, basit oluşunu vurgulamaya özel bir önem verir. Gerçekten de toprak, hava, su ve ateş, basit öğe ya da tözlerdir; başka bir deyişle, onlar bileşik nesne ya da tözleri meydana getiren temel bileşenler olup, bileşik maddelerin bu basit öğelere ayrılabildiği yerde, kendileri başka hiçbir şeye indirgenemez. Yani basit öğe ya da bileşenlerle bileşik nesneler arasında bir ayırım yapan Empedokles'e göre, dört kök madde, bileşik nesnelerin kendilerine bölünebildiği, başka bir şeye indirgenemez olan bileşenlerdir. Onlar bir ressamın paletindeki, çeşitli şekillerde karıştırılmalarının farklı renkleri vereceği, dört temel renktir.

Yaratılmamış ve yok edilemez, yani ezeli ve ebedi, niteliksel olarak değişmez ve bütünüyle homojen oldukları için dört öğenin, Parmenides'in bir olan varlığının çoğaltılmış ya da dört katı alınmış versiyonuna tekabül ettiği söylenebilir. Fakat Empedokles her ne kadar Elealılar gibi boş mekânın varoluşunu reddetse de buradan lokal hareketin veya yer değiştirme deviniminin imkânsız olduğu sonucunu çıkartmaz. Empedokles, bir yerine dört tözün varoluşunu kabul ederek, onların, içinde hareket edecekleri bir boş mekânın varlığını gerektirmeksizin, birbirlerinin yerlerini alabileceklerini öne sürer. Onlar, Empedokles'te şu halde, Parmenides'in metafiziğinde olmayan yeni bir özellik kazanırlar: Kendi kendileriyle bir ve aynı kalmak anlamında değişmez olsalar da yer değiştirme hareketi sergilerler. Gerçeklik değişmezdir; görünüşteki değişme sadece bileşik varlıkları meydana getiren dört öğenin düzenlenişlerinin, yer değiştirme hareketlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkar.

Parmenidesçi birlik yerine, dört ayrı tözün varoluşunun öne sürülmesi, gelgelelim hareket ya da değişme problemini çözmeye yetmez. Çünkü Parmenides var olanın hareket edemeyeceği üzerinde ısrar ederken, daha önceki filozofların hilozoizmi veya canlı maddeciliğini imkânsız hale getirmişti. Bu yüzden, yani dört öğe Parmenides'in Bir'ine oldukça benzer varlıklar olduğu için Empedokles hareket ve değişme problemine bir çözüm getirebilmek için değişmeyen, kendi başına hareket edemeyen bu dört öğeyi harekete geçirecek dış güçlerin varoluşunu öne sürmeye mecbur kalır. Başka bir deyişle, *arkhe*nin, ilk maddenin canlı olduğunu, hareket ve değişme gücüne, değişerek başka şeyler olma veya başka şeyleri meydana getirme kuvvetine sahip bulunduğunu öne süren daha önceki filozoflardan farklı olarak, Empedokles dört öğenin birbirleriyle birleşme ve birbirlerinden ayrılma nedeni olarak Sevgi ve Nefret gibi iki ayrı gücün varlığını öne sürer. Buna göre atıl madde ile mekanik güç arasında bir ayırım yapan, sözgelimi aşkın cisimlerin birbirlerini manyetizma veya yerçekimi etkisine benzer bir etkiyle çekimlemelerini sağlayan gayrikişisel bir fiziki güç olarak tasarımlayan Empedokles'in görüşünde, dört kök-maddeyle onların birleşme ve ayrılmalarından sorumlu olan bu iki güç arasındaki en önemli farklılık, birincilerin edilgen ama ezeli-ebedi oldukları yerde, Sevgi ve nefretin etkin fakat sıra ile hüküm süren güçler olmalarıdır.

Anaksagoras

Felsefenin Empedokles'le kıyaslandığında, bir diğer plüralist filozof Anaksagoras'ta (MÖ 498-428) biraz daha soyut ve spekülatif hale geldiği söylenebilir; o, sadece Miletli filozofların çıkmazını değil fakat Parmenides'in yerinde çıkışını da çok daha iyi kavramış ama Empedokles'in çözümünü de pek benimseyememişti. "Nasıl olur da saç olmayandan saç ya da et olmayandan et oluşabilir?" diye soran Anaksagoras'ın problemi, Empedokles gibi şeylerin değişebilseler bile, özde aynı kalabilecekleri çelişik görüşüne başvurmadan duyulara görünen bildik nesnelerin varoluşunu açıklamaktan meydana gelmekteydi. Ona göre, "hiçbir şey varlığa gelmediği ya da yok olup gitmediği" için duyu yoluyla algılanan nesneler "var olan şeylerin karışması ve ayrışması"ndan çıkmış olmak zorundaydı. Bu yüzden, onun temel amacı çevremizdeki dünyanın sergilediği çeşitliliğin ilk karışımda zaten ihtiva olunduğunu ve ancak her şeyde başka her şeyden bir parça bulunduğu kabulüyle açıklanabileceğini göstermek oldu.

Aslında o da Empedokles gibi, değişmenin imkânsız olduğunu öne süren Eleacı görüşün birciliğiyle, değişmenin ve oluşun gerçekliğini kabul eden sağduyunun plüralizmini uzlaştırma çabası vermişti. Yani, değişme olgusunu yadsımayan fakat bir yandan Elea Okulu'nun bir olan

varlığıyla ilgili tezlerini ve "hiçten hiçbir şeyin doğmadığı" ilkesini ve bu arada gerçekliğin özü itibariyle kalıcı ve değişmez olduğu fikrini, diğer yandan da göreli bir değişmeyi benimseyen Anaksagoras da tıpkı Empedokles gibi, şeylerin veya varolanların, temel öğelerin birleşmesi ve ayrılması anlamında değiştiğini iddia etti. Başka bir deyişle, dünyadaki şeyleri meydana getiren temel öğelerin, varlığa gelmemek ve yok olup gitmemek anlamında değişmez olduğunu, duyusal dünyada gözlemlenen değişmenin, bu temel öğelerin birleşip ayrılmasından meydana geldiğini öne süren Anaksagoras, buraya kadar aynı düşünceleri paylaştığı Empedokles'ten, bu temel öğelerin, dört değil de sonsuz sayıda olduğu teziyle farklılık gösterir. O, dünyamızın zengin ve çok sayıda nitelikle dolu olduğu için bir ya da birkaç *arkhe* ile açıklanamayacağını; toprak, hava, su ve ateşin, hiçbir şekilde temel öğe ya da *arkhe* olmayıp, başka tözlerden meydana gelen karışımlar olduğunu iddia etmişti.

Buna göre varolan her şeyi meydana getiren nihai ve en yüksek öğeler, ilk madde ya da *arkhe*ler, her türden şekli, rengi ve kokusu olan sonsuz sayıda tözdür. Çok küçük olmakla birlikte, bölünemez olmayan bu tohum ya da tözler yaratılmamışlardır. Onların nitelikleri kadar nicelikleri de sabittir. Anaksagoras, varlığın ilk ilkeleri olduğunu öne sürdüğü bu sonsuz sayıda tohuma *homeomeri* ya da *spermata* adını verdi. Bu perspektiften bakıldığında, dış dünyada gördüğümüz tek tek her fiziki ya da duyusal nesne, dünyadaki gerçek maddelerin hepsinin parçacıklarını, sonsuz sayıda tohumu içeren bir karışım olmak durumundadır. "Saç" dediğimiz şeyde pırasa maddesinin parçacıkları, cam maddesinin parçacıkları, ağaç maddesinin parçacıkları, –kısacası, çevremizde gördüğümüz bütün maddelerin parçacıkları– bulunur. Aynı şekilde, "et"te de saç maddesinin parçacıkları, pırasa maddesinin, cam maddesinin, ağaç maddesinin ve elbette et maddesinin parçacıkları vardır. Bunlardan birincisinde, her ne kadar o duyulur evrendeki bütün varlık ya da maddelerden parçacıklar ihtiva etse de saç; ikincisinde ise et maddesi bir şekilde baskın çıkmıştır ve görme yetimizin kaba ve yetersiz olması nedeniyle, biz onları baskın olan şeyin adıyla çağırırız.

Anaksagoras'ın öğretisine göre, evrenin ilk başlangıç halinde, tüm tohumlar, varlığın sonsuz küçük parçaları birbirlerine karışmış veya ayrımlaşmamış bir durumda bulunuyorlardı. Bütün bir varlık kütlesi, sonsuz sayıda küçük tohumun bir karışımı şeklinde vardı. Bugün varolan dünya, söz konusu kütle ya da karışımı meydana getiren tohumların ayrılıp bir araya gelişinin bir sonucudur. Bu parça ya da tohumların başlangıçtaki mutlak karışımından Anaksagoras maddi nesnelerin, onlar üzerinde eylemde bulunan fail bir güç olarak *Nous*'un etkisiyle çıktığını söyler.

Demokritos

Antik Yunan felsefesinde birlik ile çokluk arasındaki ilişkinin neden meydana geldiği ve dolayısıyla "neyin gerçekten varolduğu" problemi üzerinde yoğunlaşan başka bir okul da Atomcu Okul'dur. Atomcu Okul'un Leukippos ve Demokritos gibi iki temsilcisi olmakla birlikte, bunlardan öne çıkan, atomcu kuramın esas itibariyle kendisine mal edildiği filozof Demokritos'tur. Demokritos'a göre, çokluk, yani doğada varolan tüm nesneler bir şeyden, maddeden meydana gelmiştir. Demokritos (MÖ 460-370), sözü edilen bu birliği, maddenin, kendisinin *atomon* adını verdiği küçük ve bölünemez parçacıkları olarak tanımlar. Şu halde, bu görüşe göre, çokluk bir olanın meydana getirdiği farklı ve değişik birleşim ya da düzenlemelerden başka hiçbir şey değildir. Doğadaki her şey, maddenin bölünemez parçacıkları olan bu bileşensel öğelere indirgenebilir. Bundan dolayı, doğada her ne kadar sayılamayacak kadar çok sayıda şey varolsa bile, bunların hepsi de son çözümlemede tek bir şey türüne, yani atomlara ya da maddeye indirgenebilir. Öyleyse, gerçekten var olan atomlar ya da madde olup, dış dünyadaki çokluk görünüşten başka bir şey değildir. Şu halde, Demokritos da tıpkı Empedokles ve Anaksagoras gibi, Elealıların güçlü argümanlarını, sağduyunun değişmenin gerçek olduğu görüşüyle uzlaştırmaya çalışmıştır. Ondaki en önemli farklılık Anaksagoras'ın sonsuz sayıda tohumunun yerine aynı şekilde sonsuz sayıda olan atomları yerleştirmesinden oluşur; Demokritos'ta ikinci olarak da mekanik materyalizmi benimsemesi, yani maddenin özsel özelliğinin hareket olduğunu öne sürmesi nedeniyle, maddeye harekete geçirecek bir fail nedene ihtiyaç kalmamasıdır.

Şu halde Demokritos, değişmez töz veya *arkhe*ler olarak atomların varoluşunu öne sürmüş ve duyusal dünyada açıkça gözlemlenebilir olan varlığa geliş ve yok oluşu söz konusu tözlerin, yani atomların bir araya gelişleri ve ayrılışlarıyla açıklamıştır. Demokritos'un atomcu teorisi neredeyse sonsuz sayıda fenomenin varoluşunu açıklama iddiasıyla ortaya çıktığı için atomların sayısının sonsuz olduğunu varsayar. Bununla birlikte, Demokritos'un metafiziğinin yegâne ilkesi atomlar değildir çünkü atomlar içinde hareket edecekleri, bir araya gelip ayrışacakları bir boş mekânın varoluşunu öngörür. Bu yüzden Demokritos'un atomcu metafiziğinin ikinci temel ilkesi, boşluk ya da boş mekândır. Atomcu metafizik, dolayısıyla dış dünyada gördüğümüz çokluk ya da fenomenleri, gerçekten varolan atomların boşluk içinde değişik şekillerde bir araya gelişleriyle açıklar.

Atomlar, doğallıkla Parmenides'in Varlığının özelliklerine sahiptirler. Bunlar her şeyden önce ezeli ve ebedi olan gerçekliklerdir, yani evrenin yapıtaşları olan, her şeyin kendilerinden meydana geldiği atomlar

için oluştan, varlığa geliş ve yok oluştan söz edilemez. Dahası atomlar katı olup, bundan dolayı değişmeye de tâbi değildirler. Atomlar, üçüncü olarak hem kavramsal hem de fiziki olarak bölünemez tözlerdir. Atomların bir başka özellikleri de onların kendi içlerinde sürekli ve homojen olmalarıdır. Yani, atomların içinde herhangi bir boşluk yoktur. Bu yüzden atomlar katı olup, onlarda herhangi bir değişme de mümkün değildir. Yani, atomun kendisinde ne hareket ne niteliksel veya tözsel değişme vardır. Hareket atomun yer değiştirmesi olup, atomun kendisi hiçbir hareket, değişme, oluş içinde değildir. Atomlar ayrıca niteliksizdirler de. Yani, kendi içlerinde, kuru-yaş, sıcak-soğuk gibi hiçbir nitelik ya da belirlemeye sahip değildirler.

Bu noktaya kadar atomları sadece olumsuz özellikleriyle tanımlayan Demokritos, atomların olumlu özelliklerinden de söz eder. Buna göre, atomların en temel olumlu özellikleri onların bir büyüklüğe ve dolayısıyla da bir şekle sahip olmalarıdır. Başka bir deyişle, atomlar birbirlerinden şekil ve büyüklük bakımından ayrılırlar. Atomların, sadece sayıca değil, şekil bakımından da sonsuz olduğunu öne süren Demokritos'a göre, onların bazıları yuvarlak, bazıları düz, bazıları küre, bazıları küp şeklinde, bazıları gözenekli, diğer bazıları da çengellidir. Dış dünyadaki nesne ya da fenomenlerin farklı şekil ve büyüklüklere sahip atomların birbirleriyle birleşmelerinin sonucu olduğunu öne süren Demokritos, şu halde nesneler arasındaki nitelik farklılıklarını atomların şekil bakımından farklı oluşuyla açıklar. Burada gözetilen iki faktör ise atomların diziliş tarzı ve konumlarındaki farklılıktır.

Onları birleştiren ve ayıran, Demokritos'a göre, atomlara dışarıdan bir fail güç tarafından aktarılan hareket değil de onların özünde varolan harekettir. Buna göre, boş mekân içine yayılmış olan atomlar sürekli hareket halinde olup, onların hareketleri birtakım çarpışmalara yol açar. Bu çarpışmalar iki yönlü bir sonuç doğurur: Birbirlerine hiçbir şekilde uymayan atomlar çarpışınca birbirlerinden uzaklaşırlar veya birbirlerine uyan, şekilleri birbirlerine denk düşen atomlar, çarpışma sonucunda birleşip bileşik cisimleri meydana getirirler. Bu şekilde oluşan bileşik cisimler, renk, koku, tat, sıcaklık benzeri duyusal niteliklere sahip olurken atomların kendileri töz bakımından aynı kalır.

Demokritos atomların özünden ayrılmaz olan hareketin, iki türden olduğunu öne sürer. Bunlardan birincisi, atomların kozmik süreç başlamadan önce başlangıç durumunda sahip oldukları doğal hareket veya bir başlangıcı olmayan harekettir; ikincisi ise atomların bir araya gelmeleri, fenomenleri meydana getirmeleri sırasında ortaya çıkan harekettir. Gerçek anlamda bir mekanik materyalist olan Demokritos'a göre, birinci tür hareketin ne bir kaynağı ne bir faili ne de bir başlangıcı vardır.

İkinci hareket türü ise atomların bir araya gelip varlıklar oluşturdukları andan itibaren ortaya çıkar; bu andan itibaren o, tamamen mekanik bir hareket olup, sadece bir çarpma, vurma hareketi olarak gelişir. Bu hareket başka bir anlamda doğal olup, onun bir başlangıcı ve bitimi vardır. O, bu haliyle, bilardo topunun başka toplara çarptığı zaman meydana getirdiği hareketlere benzer.

Mekanizmi mutlak ya da evrensel olan Demokritos, insanı da tamamen atomlardan meydana gelen bir varlık olarak değerlendirip onun hareketlerini de tamamen mekanik bir biçimde anlayıp açıklamak istemiştir. Başka bir deyişle, insanın düşünme hareketi, bilinçli ve iradi seçme hareketi de dahil olmak üzere, bütün hareketlerini genel hareket yasaları çerçevesinde açıklama amacı güden Demokritos'a göre, insan varlığı bir bedenden ve bir ruhtan meydana gelir. O, ruhun ince, düz, yuvarlak ve ateş atomlarına benzer atomlardan yapılmış olduğunu, bu atomların en hareketli atomlar olup, insani dünyadaki her şeyin ruh atomlarının bütün bedene nüfuz eden hareketlerinden kaynaklandığını söyler.

Bedeni hareket ettireceğine göre, ruhun bedene göre daha hareketli, daha akıcı atomlardan meydana gelmesi gerektiğini söyleyen Demokritos açısından, canlı organizma ile teneffüs edilen hava arasında sürekli bir değiş tokuş vardır. Çünkü teneffüs edilen hava da aynı şekilde düz ve hareketli atomları, yani ateş atomlarını ihtiva eder. Teneffüs olayında ruhu meydana getiren atomlar ile havada bulunan ateş atomları arasında sürekli bir alışveriş cereyan eder, öyle ki teneffüs son bulduğunda, yani ruhun atomları havadan beslenmediği zaman ortaya çıkan şey, ölümdür.

İKİNCİ BÖLÜM

İNSAN ÜZERİNE FELSEFE

Atomcu felsefenin ardından, yaklaşık MÖ 5. yüzyılın ortalarında, Yunan'da büyük bir felsefi dönüşüm yaşanır. Varlık ya da gerçeklik üzerine çıkar gütmeyen felsefi spekülasyonun ardından, felsefenin merkezine insan geçirilir; felsefi ilgi, evrenden insana dönerken, kozmoloji ve ontoloji ile ilgili önemli entelektüel sorulardan insan yaşamı ve eylemiyle ilgili ivedilikle cevaplanması gereken sorulara doğru kayar. Artık filozoflar dikkatlerini daha ziyade etik ve siyaset felsefesine çevirirken, felsefeye tam bir hümanizm hâkim olur. Üstelik Sofistlerle Sokrates tarafından temsil edilen insan üzerine felsefenin belirleyici motifi, insanın bilme ve anlama isteğini karşılamak, merakını gidermek amacı dışında kalan birtakım pratik amaçlar olur.

Doğa Felsefesinden İnsan Üzerine Felsefeye Geçişin Felsefi Nedenleri

Felsefedeki bu değişime yol açan nedenler, felsefi, politik ve sosyal nedenler olmak üzere, üç başlık altında toplanabilir. Felsefi nedenlerin en başında ise doğa felsefesinin MÖ 5. yüzyılla birlikte gerçekleşen iflası olgusu gelir. Doğa felsefesinin iflası olgusu, bir yandan doğa felsefesinin aşağı yukarı söylenebilecek her şeyi söyledikten sonra gelişme imkânlarını tüketip gelişmesini tamamlamasını, bir yandan da filozofların aynı konuda karşıt, hatta çelişik görüşler öne sürmelerinden dolayı sonuçsuz ve Yunanlıya katkı yapamaz hale gelmesini ifade eder. Yunanlı filozoflar, felsefi düşünce için gerekli olan kimi kavramların ve ayrımların bulunmadığı bir çağda, felsefi spekülasyonu adeta son sınırına dek zorlayarak, söylenebilecek her şeyi söylemişlerdir. Felsefenin ya da metafiziğin daha fazla gelişebilmesi için varlık üzerine bu kadar çok şey söyleyen insanın bilgiyle ilgili yetilerinin eleştiri süzgecinden geçirilme-

si, felsefi düşünce için yeni yöntemlerin bulunması, varlıkla ilgili doğru araştırmalar için yeni kavram, ayrım ve kavrayışların ortaya konması gerekmektedir ki bunun için de Platon ve Aristoteles'i bekleme zorunluluğu bulunmaktadır.

Öte yandan, duyusal dünyanın gerçekliğini reddeden aşırı soyut ve spekülatif görüşleriyle, sıradan insanın gerçek dünyasını salt bir görünüşler dünyasına indirgeyen doğa filozoflarının farklı gerçeklik tasarımları, hatta hemen her konuda çelişik görüşler öne sürmeleri de bu felsefenin iflasında belirleyici bir rol oynamıştır. Örneğin İyonyalı filozofların varlığın temeline maddeyi, maddi bir ilkeyi yerleştirdikleri yerde, Pythagorasçılar, varlığın *arkhe*si olarak formel bir ilkeyi, sayıyı öne sürmüşler; Elea Okulu değişmenin bir yanılsamadan başka bir şey olmadığını söylerken, Herakleitos değişmenin gerçek olduğunu iddia etmiş; Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes gibi filozofların varlığı tek bir maddeden türettikleri yerde, Empedokles ve Anaksagoras gibi plüralist filozoflar varlığın temeline birçok madde yerleştirmişlerdir. Bir gelişmeye, bir sentez için gerekli olan altyapıya işaret eden söz konusu çelişik süreç, bununla birlikte ortalama insanın, doğa üzerine olan felsefeye sırt çevirmesine neden olmuştur.

Söz konusu felsefi nedene, toplumsal bir olgu olarak, artık felsefenin merkezi olup çıkan Atina'da koşulların, eskisi gibi, çıkar gözetmeyen entelektüel faaliyet için elverişli olmaması olgusu eklenebilir. Atina uzun bir refah döneminin ardından, öncelikle Atina ile Sparta arasındaki nüfuz savaşlarından yorgun düşmüştür. Yine, Perslerle yapılan savaşlar ve ağır bir veba salgını Atinalı ve Yunanlının gücünü neredeyse tüketmiştir. Üstelik Atina'da gerçek bir demokrasi vardı; Atinalıların Meclisi, yani bir toplantıda hazır bulunma imkânı bulan yetişkin erkek yurttaşların tümü devlette nihai otoriteyi temsil etmekteydi. Bu demokraside meclis, seçilme yeterliğinde olanların yalnızca küçük bir kısmıyla toplanmış olsa bile, tam bir egemenliğe sahipti. Meclis hem yasa koyucu hem yürütücü hem de yargıçtı. Atina demokrasisi zenginlik ve toplumsal statü yönünden söz konusu olan büyük farklılıkları dışlamadı. Ama yine de MÖ 5. yüzyılın ilk üç çeyreği boyunca eski aristokrat aileler yönetimi ellerinde tuttular.

Bununla birlikte, 5. yüzyılın ortalarından itibaren, Yunan demokrasisinin yapı değiştirmesi ve bir ticaret demokrasisine dönüşümüyle birlikte, aristokratlar iktidardaki ağırlıklarını yitirdiler. Yeni yükselen ticaret erbabı sınıf, iktidardaki meşruiyetlerini temin edecek yeni bir bakış ya da felsefeye, kendilerine politik bilgi aktaracak yeni bir felsefeciler zümresine ihtiyaç duydu. İşte çağlarının çocukları olan Sofistler, bu ihtiyacın bir sonucu olarak ortaya çıktılar. Politik iktidarın yeni sahipleri-

nin sözcülüğüne soyunan bu gezgin felsefe öğretmenleri, onlara ihtiyaç duydukları politik bilgi ve stratejileri öğrettiler. Gerçekten de aynı demokrasi içinde iktidarın el değiştirip, aristokratlardan tüccarlar sınıfına geçtiği, aristokratlarda politika ve yönetim sanatıyla ilgili bilgilerin babadan oğula aktarıldığı veya aile içinde kazanıldığı yerde, yükselen tüccarlar sınıfının kendisine bu bilgileri sağlayacak insanlara, politik mevziilerini temellendirip meşrulaştıracak yeni bir felsefeye, yeni ve pratik bir bakış açısının savunuculuğunu yapacak entelektüellere ihtiyaç duyduğu dikkate alınırsa, insan üzerine felsefenin doğuşu ve bu felsefenin ilk ve en büyük temsilcileri olan Sofistlerin gerçekten de çağlarının çocuğu oldukları gerçeği daha iyi anlaşılır.

Sofistler

4. yüzyılın ünlü tarihçisi ve denemecisi Ksenophanes'in "Her isteyene para karşılığında bilgelik satanlar" diye tanımladığı Sofistlerin en ünlü ve önemli temsilcileri arasında, Abderalı Protagoras, Leontinili Gorgias, Keoslu Prodikos, Elisli Hippias, Antiphon, Atinalı Thrasymakhos ve Kallikles bulunur. Sofistler, felsefi bir okul oluşturmaktan ziyade, belli bir mesleğin üyesi olan, toplumsal koşulların değişmesinin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan pratik işlerde yol göstericiliğe duyulan açlıktan, kendileri için bir meslek ve yaşam biçimi üretmiş olup para karşılığı ders veren gezgin öğretmenlerdi.

(a) Eğitimcilik

Sofistler her ne kadar ayrı bir felsefe okulu meydana getirmeseler de onları birlikte sınıflamayı mümkün kılan ortak birtakım özelliklerden, bir Sofistik zihniyetten veya düşüncede Sofistik bir hareketten söz etmek mümkündür. Yunan'daki Aydınlanma çağının öncüleri veya en önemli temsilcileri olan Sofistler, her şeyden önce eğitimcilikleriyle, gezgin öğretmenler olma özellikleriyle öne çıkarlar. Buna göre, kendileri için en büyük mutluluğun öğrencilerini bilge ve saygın yurttaşlar olarak görmek olduğunu söyleyen Sofistlere, biri zengin ailelerin politikaya girmek isteyen çocukları, diğeri de bir Sofist olarak yetişmek isteyen gençler olmak üzere, iki grup insan gidiyordu. Onlar, işte bu temel üzerinde *politike areteyi*, siyaset ya da yönetim sanatını öğretmeye, insanları iyi yurttaşlar olarak yetiştirmeye çalıştılar.

Gerçekten de başta Protagoras olmak üzere, Sofistler devlette düzensizliği ve devletin çözülmesini önleyecek iyi yasaların nasıl hazırlanacağını, toplumsal organizma için yasalar, gelenekler ve yaşam biçimleri ta-

sarlayıp kuran siyaset sanatını, insanın toplumsal çevresiyle olan karşılıklı ilişkilerinin nasıl düzenleneceğini, doğru politikaların en iyi bir biçimde nasıl sunulacağını öğretme iddiasında olmuşlardır. Bu eğitimciliklerini de eşitlikçi bir akıl anlayışı temeli üzerinde, farklı bakış açısını ve çıkarlara sahip insanları bir araya getirecek değerleri aktarmakla yükümlü bir eğitim anlayışına dayandırmıştı.

Sözgelimi Sofist Protagoras'a göre, insanlar bireysel olarak yetersiz veya kendilerine yetemez oldukları için işbirliği yapmaya mecburdurlar. Ama adalet olmadan işbirliği yapmak mümkün değildir. Her şey bundan ibaret değildir. Gerçekte "insanın her şeyin ölçüsü olduğunu" söyleyen Protagoras'ın bu sözü, herkesin farklı bilgilere ve farklı ihtiyaçlara sahip olması nedeniyle, bir değerlemeler çokluğunu mümkün kılar. İşte bu farklı bakış açılarına, ilgi ve çıkarlara sahip insanların, bir toplum düzeni içinde bir araya gelmelerini ve barış içinde yaşamalarını mümkün kılacak yetenekleri, siyaset sanatı ve politik erdemleri öğretenler Sofistlerdir.

Sofistliğin en önemli boyutu, onların eğitimcilikleri ve erdemin öğretilebilirliğine olan inançlarıdır. Çünkü söz konusu inanç ve pratiğin, eskiden *arete*nin doğuştan getirildiğine, belli bir soydan ya da sınıf geleneğinden olmanın, soylu sınıftan gelmenin siyasi iktidara yükselebilmek için yeterli olduğuna inanan Yunan toplumu üzerinde oldukça devrimci bir etkisi olmuştur; nitekim yönetici olabilmek, siyaset alanında yükselebilmek için birtakım pratik becerileri kazanacak, özellikle de retorik sanatını öğrenecek şekilde belli bir eğitimden geçmek, 5. yüzyıl Atina'sında fazlasıyla yeterli hale gelmeye başlamıştır. Sofist Protagoras'ın işte bundan dolayı, demokratik yönetimin teorik temellerini ortaya koyan ilk filozof olduğuna inanılır.

(b) Profesyonalizm

Sofistlerin bir başka ortak özelliklerinin ya da onlara yöneltilen hücumların bir diğer nedeninin, verdikleri eğitim karşılığında öğrencilerinden para almaları, sergiledikleri profesyonel tutum olduğu söylenebilir. Nitekim, zamanın pek çok filozofu Sofistleri verdikleri eğitim hizmeti karşılığında para aldıkları için şiddetle eleştirmiştir. Söz konusu eleştirinin iki temel nedeni vardır: Her şeyden önce onların öğretme iddiasıyla ortaya çıktıkları iyi yurttaş olma ve yönetme sanatı, Yunanlılara göre öğretilecek bir şey olmayıp, insanların neredeyse içgüdüsel olarak atalarından miras alıp çocuklarına aktardıkları bir özellik ya da değerdi. Bu özellik ya da sanat öğretilecek bir şey olsa bile, Sofistleri Atina için bir tehdit olarak gören muhafazakârlara göre gençleri yetiştirecek olanlar, Sofistler gibi yabancılar değil mütevazı Atinalılardı.

Filozoflar ise Sofistlerin para almalarına, ikinci olarak, aslında onların önemli ölçüde değişime uğratmış oldukları felsefe ve filozof telakkilerine yabancı oldukları için karşı çıkarlar. Özellikle Platon ve kısmen de Sokrates gibi filozofların aşina ve hayran oldukları bir geleneğin, sözgelimi Pythagorasçı geleneğin felsefe anlayışına göre, bilgelik dostlar, özellikle de birbirlerini sevenler arasında paylaşılacak bir şeydir. Ve bu bilgelik, insanı sadece arındıran değil, dünyadan bağını kopartarak, özgürleştiren bir şeydir. Oysa Sofistler öğrettikleri şeyler karşılığında para almak suretiyle kendilerini özgürlükten mahrum bırakırlar; onlar, diledikleri meclise katılıp gönüllerinin çektiğiyle felsefe tartışmak yerine, ücretlerini ödeyen herkesle konuşmak, öğrenebilecek olsun ya da olmasın ona bir şeyler öğretmek zorunda kalırlar. Ve Atina'nın özgür filozofları için bu, insanların akıllarını ya da fikirlerini satmaları, bedenlerini satmalarından hiç de daha iyi bir şey değildir.

(c) Konvansiyonalizm

Sofistler, MÖ 5. yüzyılın ünlü *phusis-nomos* veya doğa-uzlaşım karşıtlığında, Thrasymakhos ve Kallikles gibi bazı realist istisnalar bir tarafa bırakılacak olursa, çok büyük ölçüde *nomos*'un savunuculuğunu yapmışlardır. Onların uzlaşımcılıkları kabaca ilahi, politik, hukuki ve toplumsal bir konvansiyonalizm olarak kategorileştirilebilir. Buna göre, Sofistlerin en azından bazıları tanrıların *phusis*'te ya da gerçeklikte mi, yoksa *nomos* yoluyla mı varoldukları konusunda, Tanrıların gerçek bir varoluşa sahip olmadıklarını, onların insanın bir yaratımı olduklarını, lokal uzlaşımlara bağlı olarak bir yerden diğerine değiştiklerini söylemişlerdir. Farklı ırklar arasındaki bölünmelerin doğadan mı geldiği, yoksa *nomos*la ilgili bir mesele mi olduğu söz konusu olduğunda, Sofistler yine insanlar arasındaki bölünmelerin doğal olmadığını iddia etmişlerdir. Eşitlik meselesinde ya da bir insanın başka insanları (kölelik) veya bir milletin diğer milletleri yönetmesinin (imparatorluk) doğal ve kaçınılmaz mı yoksa *nomos*un bir sonucu mu olduğu konusunda, Sofistler tavırlarını yine *nomos*tan yana koymuşlardır. Onların bu yaklaşımlarının politik örgütlenme ve hukuk veya siyaset felsefesi alanındaki karşılığı uzlaşımcılık olmak durumundadır. Sofistlere göre, toplum temelini bir sözleşmeden, bireylerin ortak iradelerinden alır. Başka bir deyişle, insanların kendilerini vahşi yaratıklardan korumak, tek başlarına karşılayamadıkları ihtiyaçlarını karşılayıp, daha iyi bir yaşam düzeyine ulaşmak için topluluklar halinde bir araya gelmek zorunda kaldıklarını söyleyen Sofistler, hukukun Tanrısal bir kökeni olmadığını, yasaların insan elinden çıkma ürünler olduğunu iddia etmişlerdir.

(d) Kritisizm

Sofistlerin en belirgin özelliklerinden biri de onların hemen her şeye karşı geliştirmiş oldukları eleştirel tavırdır. Söz konusu kritisisizm, modern ve Kantçı anlamda insanın bilgi güçlerine ilişkin bir eleştiricilikten ziyade, Yunan toplumunda, o zamana dek hiçbir şekilde sorgulanmamış olan kurumlara, toplumun siyasi ve hukuksal temellerine ve dine yöneltilen bir eleştiri ve sorgulama faaliyetinden meydana gelir. Başka bir deyişle, Sofistler "Aydınlanma çağı"nda eleştirel düşünceyi uyandırmış, bir anlamda felsefeye, dine, gelenek ve göreneklerle bunlara dayanan kurumlara meydan okumuş ve onların kendilerini akla dayalı olarak haklı kılıp temellendirmeleri için gerekli zemini hazırlamıştır. Gerek akla, gerekse algıya dayanan bilginin imkânsızlığını dile getirirken, bilgi için gerekli nesnelerin ve ölçütlerin sağlanması zorunluluğuna işaret etmişlerdir. Geleneksel ahlakı eleştirirken, ahlakın kendisini Septisizm (kuşkuculuk) ve nihilizm karşısında gereği gibi savunmasının önemini ortaya koymuşlar ve moral davranış için rasyonel ilkelerin kaçınılmazlığını gözler önüne sermişlerdir. Yine, geleneksel dini inançlara saldırırlarken, kendilerinden sonra gelecek olan filozoflara, daha sağlam ve tutarlı Tanrı anlayışlarına giden yolu göstermişlerdir. Onlar devleti ve yasalarını eleştirirken de felsefeye dayalı bir devlet ve siyaset anlayışına giden yolu açmışlardır. Kısacası, Sofistler, eleştiricilikleriyle felsefeyi daha sağlam temellere oturması, ilk ilkelere yönelmesi için adeta zorlamışlardır.

(e) Septisizm

Sofistlerin paylaştıkları bir diğer ortak özellik de Septisizm, kesin ve mutlak bilgi imkânına duyulan bir güvensizlik olmuştur, denilebilir. Eğer, Platon'un *Theaetetos*'ta gösterdiği ve Protagoras'ın kendisinin de kabul ettiği gibi, varolanlar sürekli bir akış içindeyse, duyum da hareket halindeki nesnenin duyunun hareketiyle karşılaşmasının bir sonucu olup kişiden kişiye değişiyorsa ve hangi görünüş ya da algının doğru olduğuna karar verecek nesnel bir standarttan, görünüşleri kendisiyle yargılayacağımız nesnel bir gerçeklik var değilse, genel geçer bilgiden söz etmek hiçbir zaman mümkün olmaz.

Buna göre, varlık problemine karşı mutlak bir kayıtsızlık sergileyip, tüm dikkatini insan üzerinde yoğunlaştıran Sofistler, bununla birlikte insanın bilgisini ele alırken, aklın analizini Sokrates'le öğrencilerine bırakıp, kendilerini duyusal bilgiyle sınırlamışlardır. Onlar, rasyonel bilgi üzerinde değil fakat ampirik bilgi ve deneyimin verileri üzerinde durmuş ve gerçekliği bu bakış açısıyla yargılamışlardır. Varlığın nesnel ve genel geçer bilgisine erişmenin imkânsız olduğunu, bilgi söz konusu olduğun-

da sadece kuşku duyan bir zihne sahip olunabileceğini öne süren Sofistler söz konusu Septisizmi üç ayrı şekilde ele almıştır: (i) İnsanların, algının zihnin dışındaki nesnelerini değil de sadece fenomenleri, zihinlerindeki ideleri bilebileceklerini, bu yüzden zihnin dışındaki herhangi bir şeyle ilgili olarak kesin bir önerme kurmanın pek bir anlamı olmadığını söyleyen fenomenalizm; (ii) bilginin yegâne kaynağının deneyim, özellikle duyu-deneyi olduğunu dile getiren ampirisizm; (iii) hakikatin bağımsız bir varoluşu olmadığını fakat bireye, kişinin kendisini içinde bulduğu bireysel duruma bağlı olduğunu öne süren rölativizm.

(f) Fenomenalizm

Gerçekten de doğa felsefesi geleneğinin sadece konusuna değil fakat gerçeklik anlayışına, özellikle Elea geleneği bağlamında görünüş-gerçeklik ayrımıyla bunun gerisindeki duyusal bilgi (*doxa*) rasyonel bilgi (*episteme*) ayrımına da şiddetle karşı çıkan Sofistler, evrenin, dışsal birtakım ilkelere ya da fenomenal dünyanın dışında veya üstündeki ayrı bir gerçeklik dünyasına hiç gitmeden, sadece fenomenal boyutları veya özellikleri yoluyla açıklanabileceği ya da modern ifadesiyle fiziki nesnelerin duyusal deneyimlere indirgenebileceği görüşünü benimsemişlerdir.

Buna göre, gördükleri ve anladıkları şekliyle hakikatle gerçekten ilgilenen Sofistler, tam bir öznel idealizm ya da mutlak bir öznelcilik içinde, fenomenlerin dışında ayrı bir gerçeklik, görünüşlerden bağımsız bir varlık olmadığını savunarak, varolan her şeyin fenomenlerden ibaret olduğunu söylemişlerdir. Görünüşü gerçekliğe, görünmeyi varolmaya eşitleyen Protagoras, Gorgias, Hippias ve Prodikos fenomenal deneyimin şu ya da bu ölçüde çelişik yapısını ya da karakterini kabul etmiş ve bunun gerçekliğin bir özelliği olduğunu kabul etmeye hazırlanmışlardır. Örneğin, Protagoras'a göre, bana tatlı görünen şarap benim için gerçekten tatlıdır. Şarap söz konusu duyusal deneyimden başka hiçbir şey değildir.

(g) Ampirisizm

Sofistlerin Septisizminin bir diğer şekli ya da versiyonu veya onların söz konusu fenomenalizm ya da öznel idealizmlerinin bilgi alanındaki karşılığı, elbette ampirisizm olmak durumundaydı. Başka bir deyişle, Sofistler bilgi konusunda fenomenlerin, görünüşlerin duyu algısıyla gerçekleşen bilgisini temele aldıkları için genel olarak deneyimci bir yaklaşımı benimsemişlerdi: Bütün kavramlarımız ve dolayısıyla tüm yargılarımız son çözümlemede deneyime dayanır; bilginin kaynağında duyu-deneyi vardır.

Hepsine birden ortak olan bu yaklaşım da Yunan felsefesinde yeni bir gelişmeye işaret eder. Buna göre, Sofistler rasyonalist bir bilgi anlayı-

şı ve tümdengelimsel bir yönteme sahip olan daha önceki Yunan filozoflarından yöntemleriyle de ayrılmışlardır. Doğa filozofları, gözlemden de yararlanmakla birlikte, görünüşün gerisindeki gerçekliğe, çokluğun gerisindeki birliğe akıl ya da düşünce yoluyla ulaşmışlar ve tümdengelimsel bir yöntem kullanmışlardır. Yani onlar, önce varlığın kendisinden çıktığı *arkheyi*, dünyanın genel ilkesini, gerçekliği oluşturan tözü ortaya koyduktan sonra, tikel fenomenleri, dünyanın oluşumunu ve tek tek olayları açıklamaya geçmişlerdir. Deneyimci Sofistler ise gezgin öğretmenler olmalarının da etkisiyle olguları biriktirmişler, tek tek gözlemlerden hareketle, genel sonuçlara ulaşmışlardır. Bundan dolayı, onların ampirisizmleri deneyimsel-tümevarımsal bir yöntemle tamamlanmıştır.

(h) Rölativizm

Sofistler, yine ortak bir tavırla mutlak bir rölativizmin savunucusu olmuşlardır. İlk ve en büyük Sofist olan Protagoras, bireyin her şeyin ölçüsü olduğunu ve şeylerin de tıpkı insana göründükleri gibi olduğunu savunmuştur. Buna göre, bilginin temeline algıları yerleştiren Sofistler, ampirisizmin kaçınılmaz bir sonucu olarak bilginin de göreli olduğunu belirtmişlerdir. Mutlak ve değişmez bir hakikat olmayıp bilgi ve hakikat bireyin algılarına, toplumsal, kültürel ve kişisel eğilimlerine görelidir.

Gerçekten de "ölçü-insan" anlayışıyla kendisinden önceki doğa filozoflarına meydan okuyan, bu filozofların birbirleriyle çelişik düşüncelerinin aklın yetersizliğini ortaya koyduğunu, dolayısıyla duyularımızın ötesinde, algılanamayan ve bilinemeyen bir gerçeklik, duyularımız ve algılarımız tarafından yorumlanan fenomenlerin gerisinde, algılanamaz bir varlık alanı bulunmadığını, doğal dünyanın yalnızca fenomenlerden ibaret olduğunu ve fenomenler aracılığıyla bilinebileceğini savunan Protagoras, bu deyişiyle, dış dünyaya ilişkin bilgimizin temelinde duyu organları aracılığıyla gerçekleşen duyu-algılarının bulunduğunu dile getirir. İnsanlar arasında söz konusu olan bedensel farklılıklar, insanlarda farklı algıların doğuşuna, onların farklı şeylerden tat almalarına, farklı şeylerden nefret etmelerine yol açar. Yine, deneyimci bir bakış açısından hareket eden Protagoras, doğal olarak insanların varolan şeyleri beş duyu aracılığıyla algıladığını; farklı duyuların, farklı, hatta karşıt görünüş veya izlenimleri doğurduğunu söyler. Örneğin resimler, görme duyusuna pürüzlü, dokunma duyusuna pürüzsüz görünür. Yine, bal dile hoş, gözlere kırmızı ya da düz, dokunma duyusuna vıcık vıcık görünür. Aynı şey parfüm için de söz konusudur; o, koku alma duyusuna hoş, tat alma duyusuna acı görünür.

Protagoras ve diğer Sofistler, bilgi alanındaki bu görelilik ve öznelciliği, doğallıkla etik ve estetik alana veya değerler alanına da yansıtmış-

lardı. Başka bir deyişle, etik rölativizmini, zaman zaman elçi olarak gittiği farklı ülkelerdeki farklı gelenek ve uygulamalara ilişkin gözlemleriyle yani kültürel rölativizmle destekleyen Protagoras'a göre, tüm ahlaki değerler, kişilerin onları nasıl algıladıklarıyla ilgili bir konu olmak durumundaydı.

Sokrates

Sokrates, genel olarak felsefenin ve Batı felsefesinin, özel olarak da Antik Yunan felsefesinin, hiç kuşku yok ki en kilit ismidir. Nitekim Batı felsefesinin beşiği kabul edilen Antik Yunan felsefesi, bir bütün olarak onun ismiyle sınıflandırılır. Gerçekten de ondan önce yaşamış ve doğa felsefesiyle uğraşmış bütün filozoflara, Sokrates'ten önce gelenler anlamında Presokratikler adı verilir. Buna karşın, Sokrates'ten sonra gelen bütün Yunan filozofları, onun doğrudan ya da dolaylı olarak öğrencisi olma, ondan feyiz alma anlamında Sokratikler olarak geçer. Tarihin tanıdığı ilk ve en büyük sistemin kurucusu olan Platon, Sokrates'in öğrencisi; Antik Yunan felsefesinin son büyük filozofu olan Aristoteles ise Platon'un öğrencisi olmuştur.

(a) Hayatı

Sokrates, Atina'nın hemen güneyindeki bir kasabada, MÖ 469 yılında dünyaya gelmişti. Babası Sophoniskos adlı bir taş ustası, annesi de Phainarete adlı bir ebeydi. Hayatının ilk dönemi hakkında pek fazla bir şey bilmediğimiz Sokrates, antik kaynaklarda mizacı kötü biri diye anlatılan Ksantippe adlı bir kadınla evliydi. Onun bu ilişkisinden üç erkek çocuğu oldu.

Sokrates adının Yunan dünyasında duyulmaya başlamasının, MÖ 432 yılında patlak veren Peleponnes savaşıyla olduğu söylenebilir. Anaksagoras'ın öğrencisi Arkhelaos'un derslerine katılan ama sonradan insani problemlere ilgisiz olduğu gerekçesiyle doğa felsefesinden vazgeçen Sokrates, doğa filozoflarında aradığı, sadece beşeri dünya için değil fakat doğal dünya için de geçerli olacak ereksel açıklamayı bulamamıştı. Sokrates doğa felsefesiyle ilgili hayal kırıklığının ve bu arada Atina'da özellikle moral hayat ve politik düzen bağlamında yaşanan gerileme, hatta kriz ile ilgili birtakım tespitlerin ardından tamamen etiko-politik bir felsefeye yöneldi. O otuz beş yaşından itibaren, esas olarak felsefede kendi kendisini yetiştirme yoluna girdiği, "Atinalıları uyandırıp, hayatın anlamı ve kendileri için gerçekten iyi olan üzerine düşünmeye sevk etmek" diye ifade edilebilecek misyonunu, moral reform projesini olgunlaştırmaya başla-

mıştır. Gerçekten de Sokrates, hayatının bundan sonraki döneminde, kendini Atinalılarla ama özellikle de gençlerle hayatın anlamı, neyin gerçekten iyi olduğu, insanın gerçek amacının ne olması gerektiği gibi soruların belirlediği genel çerçeve içinde felsefi tartışmalar yaparak bir moral reformu gerçekleştirme çabası içinde olmuştur.

Diyalog ve felsefi tartışmalarıyla insanlara, ruhlarına özen göstermeleri gerektiğini; onların adalet, erdem, bilgelik gibi en iyi bilmeleri gereken konularda derin bir bilgisizlik içinde olduklarını gösteren Sokrates, eşsiz bir sokak filozofu resmi çizerek eleştirisini sadece Yunanlı sıradan vatandaşlara değil, aynı zamanda demokrasinin mevcut budala önderlerine de yöneltti. Nitekim yeni demokrasinin Sokrates'in sorgulama ve eleştirisinden rahatsız olan liderleri, onu "gençleri baştan çıkarmak ve kentin tanrılarına inanmayıp yeni tanrılar icat etmek" gibi düzmece bir suçlamayla mahkemeye verdiler. Kimsenin onu idam etmek gibi bir niyeti yoktu; Atina'nın iktidar sahipleri eleştirisinden bunaldıkları bu yaşlı ve çirkin adamı susturmak istiyorlardı. Ondan herkesin yaptığı gibi, hayatını kurtarmak için aman dilemesini beklediler. Fakat hayatı gibi ölümünü de kendisi seçen Sokrates af dilemedi, mahkemedeki savunmasında yanlış bir şey yapmadığını savunarak, bütün hayatının bir muhasebesini yaptı. Savunmasında, şu halde, "gençleri baştan çıkarmak ve kentin tanrılarına inanmayıp yeni tanrılar icat etmek" bir yana, insanlara, Tanrının mesajı uyarınca, önce bilgisizliklerini, sonra da ilkeli yaşamaları, ruhlarına gerekli özeni göstermeleri gerektiğini göstermek amacıyla felsefe yaptığını dile getiren Sokrates'in savunması, beş yüz kişiden oluşan jüriyi tatmin etmedi ve Sokrates iki yüz yirmiye karşı iki yüz seksen oyla suçlu bulundu.

Suçlu bulunmasının ardından kendisi için bir ceza önerisi ya da talebinde bulunmadı; oysa herkesin istediği sadece bu olduğu için küçük bir para cezasıyla kurtulması mümkündü. Çünkü kendisi için verilecek ölüm cezasına alternatif bir ceza teklifinde bulunması kendisini mahkemeye verenlerin haklı olduğunu kabul etmesi anlamına geliyordu; gerçekten de o, hemen herkesin beklentisinden farklı olarak "kendisine sadık kalmak", "hayatını tekzip etmemek", "kendisini ve hayatını bir bütün olarak olumlamak" adına, aman dilemeyi olduğu kadar ceza önerisinde bulunmayı da reddetti. Alternatif bir ceza önerseydi, hayatını muhtemelen kurtaracaktı ama bu kez moral ve entelektüel olarak intihar etmiş olacaktı.

Atina yasalarına göre infaz, mahkûmiyetin hemen ardından gerçekleştirilirdi; ama bazı özel koşullardan dolayı cezanın infazı bir ay kadar gecikti. Bu sırada görevlilerin göz yummalarından dolayı, hapishaneden kolayca kaçma şansına sahip oldu. Üstelik dostları haksız yere mahkûm

edildiğini, boşu boşuna öldürülmekte olduğunu söyleyerek, kaçışını meşrulaştırmak için epeyce dil döktü. Esas kötü olanın mahkûm edilmeyi veya ölümü gerçekten hak etmiş olmak olduğunu dile getiren Sokrates, hapishanede de aynen mahkemede davrandığı gibi davranmayı seçti. Daha doğrusu, pek çok insanın hapishaneden kaçabildiği yerde, Sokrates kaçma imkânı bulunmasına, üstelik ona, haksız bir biçimde mahkûm edilmişse eğer, kaçmasının illegal bir davranış olsa bile, kesinlikle adaletsiz olmadığı söylenmesine rağmen, tam bir ruh dinginliği içinde ölümü bekledi. MÖ 399 yılında idam edildi.

(b) Siyaset Felsefesi

Düşünce tarihinde politika felsefesinin kurucusu olarak kabul edilen Sokrates'in politika felsefesi büyük ölçüde onun demokrasiye yönelik eleştirileriyle, en iyi yönetim biçiminin ne olduğuna dair fikirlerinden oluşur. Bu görüşlerin gerisinde, elbette onun genel olarak devletin, özel olarak da Yunan kent-devletinin doğası ve işlevleriyle ilgili inanç ya da fikirleri bulunmaktaydı.

Sokrates buna göre, oldukça küçük olmakla birlikte, (yaklaşık kırk bin kişilik bir topluluğun siyasal örgütü olarak) belli bir büyüklüğe, bu büyüklüğün mümkün kıldığı moral birliğe ve nihayet, siyasal bağımsızlık veya özerkliğe sahip politik yönetim birimi olarak Yunan kent-devleti *polis*in moral boyutuna vurgu yapar. Yani, *polis* veya kent-devletinin varlık nedeni, sadece yurttaşlarının hayatlarını güvence altına almak değil fakat esas onların mutluluğa erişebilmelerini mümkün kılmak, ahlaken iyi bir yaşam sürmelerini sağlamak ve yurttaşlarına iyi bir hayat temin etmektir. Aynı zamanda bir eğitim kurumu olan *polis*, ona göre, yurttaşlarını gerçek mutluluğa eriştirmekle, onları ruhlarına özen gösteren iyi insanlar haline getirmekle mükelleftir. Devlete düşen, yurttaşlarını özellikle manevi yönden geliştirmek, onları kendi iyi telakkisine göre erdemli varlıklar haline getirmektir.

Sokrates, ikinci olarak *polis* ya da devlet ile onun yasalarının bir sözleşmeye dayandığını söyler. Bu sözleşme anlayışı ise temelde devlet ve devletin yasalarıyla yurttaşlar arasında bir sözleşme bulunduğu, kaderini sosyal sistemini bütün hayatı boyunca kabul etmiş olduğu topluluk ya da cemaate bağlı kılmış olan yurttaşın toplumsal düzenin kendisine bağlı olduğu kurum ve örgütleri desteklemek ve başına buyruk hareket etmemek gibi bir yükümlülüğü bulunduğu düşüncesini ihtiva eder. Politik otoritenin kaynağı ve meşruiyeti ama esas politik otoriteyle yurttaş arasındaki adalete dayalı ilişkinin mahiyetiyle ilgili söz konusu görüş ekseninde Sokrates, sözgelimi kendisinin Atina devletiyle bir sözleşme yaptığını; bu sözleşme uyarınca devletin koruması, güvencesi ve rehber-

liği altına girdiğini; doğmuş olduğu Atina'da, *polis*in medeni hukukuna göre yurttaş olduğunu, onun eğitim sistemine göre yetiştirilip eğitildiğini söyler. Dolayısıyla, Sokrates diğer yurttaşlar gibi kendisinin de Atina devletiyle yasalarının eseri, hatta kölesi olduğunu kabul eder. Bireyin iyiliği, moral gelişimi ve kendisini gerçekleştirip, potansiyelini hayata tam olarak ve doğru geçirmesi için varolan, varlık sebebi iyilik ve adalet olan devletin ve hukukun kötü olamayacağını iddia eden Sokrates açısından sorun, devlette ve yasalarda olmayıp, devleti temsil edenlerde, yasaları uygulayanlardaydı.

Sokrates, işte bu temel üzerinde üçüncü olarak da devletin yönetim sanatında uzman olmayanlar, yani herkes tarafından temsil edilmesine; yasaların gerçek adaletin, hayatın amacının ne olduğunu bilmeyen, eşdeyişle gerekli felsefi bilgelikten yoksun sıradan insanlar tarafından uygulanmasına karşı çıkarken demokrasiyi şiddetle eleştirmişti. Bütün zanaatların usta icracılarına iyi duygular ya da takdir hisleri besleyen, sözgelimi denizcilerle dümencilerin, gemi kaptanlarının insanların kendilerini ve mallarını nasıl koruduklarını, onları bir yerden başka bir yere ne kadar küçük ücretler karşılığında salimen taşıdıklarını anlatan Sokrates, herhangi bir zanaat, alan ya da meslekte ustalık veya uzmanlığın usta veya uzmana kendi alanı dışındaki konularda hüküm verme hakkı kazandırmadığını savunmaktaydı. Ona göre, Atina'da demokrasinin en büyük sıkıntısı, işte buydu. Atina'nın bir bütün olarak istikbalini, bütün Atinalıları ilgilendiren politik kararlar tartışılır ve alınırken, geleceğe dönük önemli projeler ve politikalar belirlenirken, özgür her Atina yurttaşının aynı ya da eşit oy hakkına sahip olmasına, tavır aldı. Buna göre, sadece mimari, gemi inşaatı, askeri sefer, bayındırlık gibi teknik bilgiye ihtiyaç duyulan konularda işin uzmanlarını çağırıp onların bilgisine başvuran halk meclisinin, iş devletin yönetimine, Atina'nın istikbaliyle ilgili kararların alınmasına gelince, "inşaatçı, ayakkabıcı, tüccar, kaptan, zengin veya yoksul" herkesi dinleyip, kararı gerekli bilgi ve uzmanlıktan yoksun bu insanların oylarıyla almasını Sokrates, hiçbir zaman içine sindiremedi.

Sokrates aslında, her insana gerek doğası ve gerekse aldığı eğitime uygun düşen bir iş ya da meslek bulunduğunu düşünmekteydi; dolayısıyla da usta bir zanaatkârın aklı ve yaşam tarzının, onu politik meselelerle kararlarda doğru ve uygun bir rehber haline getirecek bilgi, karakter ve yargı gücünü kazanabilmekten alıkoyduğuna inanıyordu. O, işte bu inancı nedeniyle, köle ve kadınlar dışındaki bütün özgür Yunan yurttaşlarının politik kararlara doğrudan katıldıkları Atina demokrasisinin temelindeki "politik konularda bir kimsenin görüşünün bir diğeri kadar iyi olduğu" düşüncesine hayatı boyunca karşı çıktı. Çünkü politika ona göre, aynen kaptanlık, mimari, ayakkabıcılık gibi bir sanattır; dolayısıy-

la, bilgiden yoksun çoğunluğun veya meclise kura ile seçilmiş görevlilerin kararlarıyla hayata geçirilecek demokratik bir yönetim, bir sanat olan siyasetin ne özüne veya ruhuna ne de amacına uygun düşer.

Sokrates, burada şöyle akıl yürütüyordu: Ağır bir hastayı ameliyat etmek gerektiğinde, onu herhangi bir kimseye bırakmaz, cerrahı kura ile seçmeyiz; takımımızı temsil edecek bir atlete ihtiyaç duyduğumuz zaman, söz konusu sporcuyu kura ile belirlemeyiz; bir yerden bir yere deniz yolu ile seyahat etme durumunda olduğumuz zaman, geminin kaptanı ya da dümencisini, kura benzeri usullerle gelişigüzel bir biçimde seçmeyip, işin uzmanını, bu sanatın eğitimini almış olanı ararız. Bu, Sokrates'e göre, devlet gemisini yüzdürecek kaptan için daha fazla geçerlidir. Demokrasinin yaşadığı dönemdeki liderlerinin bilgisizliğine, etikopolitik konulardaki cehaletine yakından tanık olan Sokrates'in en fazla dikkatini çeken şey, onların yönetme uzmanlığına sahip olmamaları, halkı hiçbir şekilde yönetemeyişleri olmuştur. Onun, Tanrı vergisi birtakım yetenekleri ve bu arada iyi niyetli hevesleri olsa da Atinalıları yönetmek için gerekli bilgi ve beceriden yoksun olan amatörlere en küçük bir saygısı yoktur. Devlet yönetimi, baştan sona tam ve gerçek bilgiye bağlı bulunan, bu yüzden mutlak bir disiplini gerektiren ciddi bir iştir.

Buradan yola çıkarak, Sokrates'in siyaset felsefesi alanındaki bir diğer pozitif görüşünü, onun anayasal monarşi veya aristokrasiyi kabul edilebilir yegâne yönetim biçimi olarak görmesinin oluşturduğu söylenebilir. Ona göre, böyle bir bilge kral ya da hükümdarın yönetimi, devletin yurttaşlarının kendisiyle bilinçli ve istemli bir sözleşme yaptıkları, bu yüzden herkesi bağlayıcı olan, bütün yurttaşların özgürlük ve mutluluğunu temin edip koruyan bir hukuki düzen yaratmakla yükümlü, yasanın üstünlüğüne dayalı bir yönetim olmak durumundadır. Sokrates'in tanım veya işaretlerinden, bunun anayasal monarşi veya aristokrasiye işaret ettiği açık olmalıdır.

(c) Etiği

Sokrates, etik anlayışının pratik boyutunda, öncelikle insanları "ruhlarına özen göstermeye" çağırır; Atinalıların bu konuda gerekli özeni göstermediklerini, bunun için gerekli özbilinçten yoksun olduklarını ima eder. Başka bir deyişle, insanın gerçekte ne olduğuna dair açık bir kavrayış içinde bazı şeylerin diğerlerinden çok daha önemli olduğuna inanan Sokrates açısından, söz konusu önemli ve değerli şeyler, Atinalıların peşinden koştukları şeyler değildir. Bu açıdan bakıldığında, onun etiği ya da felsefesi, Atinalıları mevcut yaşam biçimleri ve varolan değerlerden uzaklaştırıp, yeni ve gerçek değerlerin cisimleştiği doğru bir hayat tarzına yöneltmeye çalışma yönünde bir teşebbüs olarak anlaşılabilir.

Sokrates'in insan anlayışının önem kazandığı yer işte burasıdır. Onun gözünde insan, bir beden ve bir ruhtan meydana gelen, bir maddi bir de manevi boyutu bulunan bileşik bir varlık olup bunlardan insanın gerçek benliğine karşılık gelen, onu her ne ise o yapan öğe ya da bileşen, ruhtur. Gerçekten var olan ölümsüz ruh karşısında, beden sadece bir araç olmak durumundadır. İnsanı meydana getiren bu iki ayrı bileşen, Sokrates'e göre, iki ayrı değer türünün ortaya çıkışına neden olur. Gerçekten var olanın beden olduğuna inananlar veya insanı insan yapan unsurun ruh olduğu bilincinden yoksun olanlar, mutluluğu bedensel tatminlerde arayan, haz, maddi zenginlik ya da şan, şeref peşinde koşanlardır.

Psukhe ya da ruha gelince Sokrates, ruhu akılla, insanın rasyonel meleke ya da yetileriyle özdeşleştirir. İnsanın gerçek benliği, onu insan yapan şey *psukhe* olup, *psukhe*'nin özü akıldır. Her varlığın yerine getirmek durumunda olduğu bir fonksiyon, onun varoluşunun bir amacı bulunduğunu düşünen Sokrates, işte bu noktada, meşhur *arete* ya da erdem telakkisini geliştirir. Onun bu bağlamda sorduğu temel sorular şunlardır: "İnsanın amacı nedir?", "İnsana özgü olan faaliyet türü hangisidir?", "İnsan varlığı, başka varlıkların yerine getiremeyeceği hangi işlevleri yerine getirmek durumundadır?" Sokrates'e göre, insana özgü olan faaliyet türü hareket, büyüme, duyumlama ya da üreme değildir. Zira bunları başka hayvan türleri de gerçekleştirir. İnsanın *arete*si, yalnızca insanda bulunan, insana özgü olan akılla ilgili olmak durumundadır. Zira akıl ve aklı kullanma yalnızca insana özgü olup, onu bir vücudu olan başka hayvan türlerinden ayırır.

Psukhe'nin ya da aklın en önemli fonksiyonu, tıpkı bir zanaatkârın araçlarını yönetmesi veya onları bir şey yaratmak için iyi kullanması gibi, onun bireyin hayatını yönetmesi, yönlendirmesi ve düzenlemesidir. Başka bir deyişle, "erdem, hakikat ve insanın ruhunun yetkinliğinin" bir ve aynı türden olduğunu, insanın akli bir biçimde düzenlenmiş bir hayat sürmesi gerektiğini söyleyen Sokrates, bu süreçte sadece bilginin bir rol oynayabileceğini öne sürer. Buna göre o, maddi ya da harici şeylerin peşinden koştukları, hayatlarının akışını haz ya da refah benzeri bu türden maddi şeylerin belirlemesine izin verdikleri için özerklikten yoksun bir biçimde savrulan insanlardan farklı olarak, ahlaki failden sıkı bir moral özerklik talebinde bulunur; kişinin hayatını, kendisine mal etmesi gereken bir moral bilgiyle düzenlemesi gerektiğini savunur. Onun "sorgulanmamış bir hayat yaşanmaya değer olmayan bir hayattır" derken, anlatmak istediği şey, işte budur.

Bu açıdan bakıldığında, Sokrates'in (i) ahlaki failin keşfedebileceği, bu keşfini müteakip kendisine uygun olarak yaşayabileceği, kendisini mutlu kılacak evrensel ve nesnel bir moral hakikat bulunduğunu; (ii) fai-

lin ahlaken özerk olması ve kendisine mal etmek durumunda olduğu moral bilgiye uygun yaşaması gerektiğini savunduğu söylenebilir. Sokrates, her ne kadar bu nesnel moral hakikatin içeriğini vermemiş, evrensel ve kendinden açık bir değerler silsilesi ve davranış kodunun unsurlarını açıklıkla ortaya koymamış olsa da kastettiği moral bilginin ne olduğu veya ne olabileceği, yine kendi yaşantısından ve düşüncelerinden çıkartılabilir. Gerçekten de savunduğu değerlere uygun yaşayışı, sergilediği kahraman karakteri veya seküler peygamber tavrıyla seçkinleşen, kişinin eylem tarzının onu hayatını anlamlandıran ya da tehlikeye sokan yegâne şey olduğunu gösteren, ahlaki mütalaalara her şeyin üstünde bir değer biçen Sokrates'in bu kahramanlığının en temel unsuru, kendine ya da ruha özen göstermeye verdiği önemden oluşur.

Buna göre, hemşerilerini maddeye, şan ve şerefe değer verirken, erdemi unuttukları için eleştiren Sokrates, bir insanın en önemli görev ya da faaliyetinin ruhuna gereken özeni göstermek olduğunu öne sürmüştür. Gerçekten de kişinin nasıl yaşaması gerektiği sorusu üzerinde düşünmemesinin onun değersiz ve dolayısıyla mutsuz bir yaşam sürmesiyle eşanlamlı olduğunu dile getiren Sokrates, insanların başkalarının da bulunduğu ve toplum değerlerinin hâkim olduğu bir dünyaya dahil olduklarını söyler. Geleneğin, geleneksel değerlerin hüküm sürdüğü bir dünyada, gelenek bu düşünüm eksikliğini bir yere kadar telafi etse de geleneksel davranış kurallarının yeni oluşan düzene uyum açısından pratik bir yanlarının kalmadığı, onların yerine bir pazar ya da başarı ahlakının "Adalet güçlünün çıkarına olandır", "İnsan her şeyin ölçüsüdür" benzeri düsturlarının ikame edildiği MÖ 5. yüzyıl koşullarında, Sokrates'e göre, toplumsal atmosfer insanlara neyin doğru neyin yanlış, neyin iyi neyin kötü olduğuyla yani ahlaklılıkla ilgili birtakım yanlış fikirler aktarır. Aynı sosyal atmosfer, ahlaklılıkla yakından ilişkili olan dini düşünceler ve bu arada kişisel hedeflerle ilgili birtakım hatalı beklentiler ortaya koyar, onlarda birtakım yanlış izlenimler yaratır. Bu dönemin bozuk ya da yanlış koşullaması, Atinalılara sözde birtakım değerler, yanlış iyiler aktarır. Sokrates açısından, insanlar işte böyle bir yanlış koşullanmışlık içinde, kendilerinin dışındaki güçler, kaotik bir çatışma ortamının sözde değerleri tarafından belirlenmiş olarak, üyesi oldukları topluma ve bağlı bulundukları kültüre göre yaşarlar. İşte akıl tarafından düzenlenmemiş böyle bir hayat, Sokrates'in "sorgulanmamış" dediği hayattır.

Çünkü böyle bir hayatı sürdürürken, insanlar Sokrates'in *psukhe* adını verdiği benliklerine ya da manevi yaşamlarına gereken özeni göstermezler. Zenginlik arar, haz ya da şan-şeref peşinde koşarken, bir de manevi boyutları olduğunu unuturlar; kendilerini harekete geçiren gücün

ne olduğunu sorgulamadan, kişisel hedeflerinin gerçekten de değerli olup olmadığını tartışmadan, diğerleri gibi yaşarlar. Toplumun kendilerine sunduğu değerler üzerinde bir an bile düşünmeden, sosyal baskıyla, bedenin arzularıyla sürüklenirler. Kısacası, "sorgulanmamış bir yaşam süren" insanların hayatları kendi ellerinde ya da kendi kontrollerinde değildir; onların denetimi dışarıdan gelmektedir. Bu ise kişiyi mutsuzluğa götüreceği için bir felaketten başka hiçbir şey olamaz. Bu yüzden insan, mutluluğu buna bağlı olduğu için Sokrates'e göre, ruhuna özen göstermek zorundadır. Ruha gereken özeni göstermek ise insanı insan yapan şeyin ne olduğunu, ruhun bizatihi kendisini, neyin insan doğasını tamamlayıp gerçekleştireceğini bilmektir.

İşte buradan Sokrates'in bilgiyi eylemin önüne koyan tavrı çıkar. Onun bu tavrının çok önemli bir sonucu, iyi ya da doğru eylemi garanti eden erdemin bilgi olduğu ve mutluluk için sadece erdemin yettiği düşüncesinden oluşur. Gerçekten de "Erdem bilgidir" tümcesi, onun tekrar tekrar ortaya koyduğu bir slogan olmuştur. Sokrates'e göre, her tür bilginin erdem olmadığı açıktır, zira herhangi bir zanaata, alana ya da konuya ilişkin bir bilgi, insanı mutluluğa götürmezken, erdem olan bilgi, onu kendisini gerçekleştirmeye ve mutluluğa götürür. Bir insan iyi bir tüccar, başarılı bir hekim ya da iyi bir bilimadamı olabilir ama yine de mutlu olmayabilir. Böyle bir insan, mesleğiyle ilgili olarak her şeyi bilebilir fakat yine de mutsuz bir hayat sürebilir. Buna göre, erdem olan bilgi iyi olmalı, insanları iyi kılmalı, insanların kısacık yaşamlarını iyi bir hayat haline getirmelidir. Özel bilgi türleri, yaşamın çeşit çeşit iyilerini sağlayabilmekle birlikte, söz konusu iyiler, onları nihai ve en yüksek amacımızı doğrultusunda, en bilgece nasıl kullanabileceğimizi bilmediğimiz sürece, yalnızca zarar verebilir.

Sokrates'e göre, insanın doğasını gerçekleştirmesini ve gerçek amacına ulaşmasını sağlayan tek bilgi, iyi ve kötüye, neyin gerçekten iyi ve neyin kötü olduğuna ilişkin bilgidir. Onun *sophia* ya da *phronesis* adını verdiği bu bilgi, tek gerçek bilgi ve bilgeliktir. Bu bilgi, bir insanın birçok bilgi türü arasında, ilgisini çekiyorsa kendisine yönelebileceği, kendisini ilgilendirmiyorsa da onunla uğraşmayı başkalarına bırakabileceği, bir bilgi türü değildir. O, bütün kısmi araçları ve sözgelimi sağlığa, fiziki güvenliğe, refaha, politik iktidara götüren bütün bireysel sanatları aşan bir bilgi olarak, insan yaşamının nihai hedefine, gerçek amacına ilişkin bilgidir. Sokrates'te bu amaç, çok kabaca mutluluk diye tercüme edilen *eudaimonia*'dır. Sokrates'e göre, tüm insanlar, doğaları gereği, mutlu olmayı istediklerinden ve neyin iyi, neyin kötü olduğuna ilişkin bilgi zorunlulukla mutluluğa götüren tek yol olduğundan, bu bilgi, tüm insanlar için kazanılması gereken bir bilgidir.

Erdem olan bilgi, Sokrates'e göre, (i) neyin iyi neyin kötü olduğuna, (ii) insanın gerçek benliğine, *psukheye*, onun nihai amacına ilişkin bir bilgiye ek olarak, (iii) onu aynı anda hem ahlaklı bir insan hem de bir yurttaş kılan tek tek erdemlerin bilgisinden oluşur. Ona göre gerekli moral bilgiye, yani gerçek adaletin, gerçek cesaret, dindarlık ve ölçülülüğün bilgisine sahip olan insan, zorunlu olarak bilge, adil, cesur, dindar ve ölçülü bir insandır. Hiç kimsenin bilerek kötülülük yapmayacağına, kötülük yapmaktansa kötülüğe maruz kalmanın çok daha iyi olduğuna inanan; dolayısıyla, moral zayıflığa inanmayan Sokrates, erdemlerin bilgisine sahip olan insanın zorunlu olarak erdemli olacağına inanır. Erdemli insan ise kendi özüne uygun olarak eylemde bulunan, kendisini belirleyen ya da tanımlayan işlevleri ve dolayısıyla kendisiyle gerçekleştiren biri olarak mutlu insandır.

(d) Yöntem Anlayışı

Bütün insanların rasyonel varlıklar olduklarına, onların söz konusu rasyonalitenin bir gereği olarak, doğru moral bilgi yardımıyla ahlaken özerk bireyler haline gelebileceklerine inanan Sokrates, öncelikle insanlara moral bilgi bağlamında derin bilgisizliklerini, sonra da bu bilgiye nasıl erişilebileceklerini göstermek için bir felsefi yöntem geliştirmiştir. Gerçekten de Atinalıların ihtiyaç duyulan moral bilgiden yoksun bulunduklarını ve dolayısıyla, sorgulanmamış hayatları içinde, ilkesiz ve yanlış ya da sözde değerlere bağlanmış olarak yaşadıklarını tespit eden Sokrates, Atinalıların gerçek değerlere, ruhun değerlerine erişebilmelerinin, ruhlarına gereken özeni göstermelerinin sağlanabilmesi için önce onlara bilgisizliklerini göstermek gerektiği sonucuna varmıştır.

Buna göre, sadece ahlaklılığı değil moral bilgiyi de çok önemseyen Sokrates açısından moral açıdan bilgisizliğin birtakım olumsuz sonuçları vardı. Üstelik ahlaki değerler ya da erdemler açısından derin bir cehalet içinde olan Atinalılar, bilgisizliklerinin farkında da değildiler. Geleneksel ahlakın yıkıldığı, yerine yeni bir pazar ya da başarı ahlakının ikame edildiği bir kriz döneminde, insan yaşamının gerçek amacına, insanın nasıl yaşaması gerektiğine, ahlaki bir hayatı ortaya çıkaracak erdemlere ilişkin bilgiden gerçekte yoksun olmalarına, bu önemli ahlaki meselelerde sadece sağdan soldan derlenmiş birtakım malûmat kırıntılarına sahip olmalarına rağmen, Atinalılar bildiklerini sanmakta ve söz konusu sanı veya hatalı inanç da onların moral bilgiye ulaşmalarını, dolayısıyla da ahlaki yaşamalarını, ahlaken iyi bir hayat sürmelerini, doğru değerlerin peşinden koşmalarını engellemekteydi. Sokratik bakış açısından Atinalıların temelsiz bilgelik iddialarının dağıtılması, onların moral bilgiye sahip olunduğu yönündeki yanlış inançların çürütülmesi, bu inançların

temelsizlikleri veya yanlışlıklarının farkına varmalarının sağlanması gerekiyordu. Sokrates'in üstlendiği misyon, yönteminden beklediği işlev de işte böyle bir işlevdi: Uyandırma fonksiyonu, insanlara bilgisizliklerini ve yanlış bir yolda olduklarını gösterme misyonu.

Sokrates işte bu amaçla, yani Atinalılara moral alandaki bilgisizliklerini göstermek için bir çürütme yöntemi geliştirdi. Tartışmalarında "bildiğim tek bir şey var, o da hiçbir şey bilmediğimdir" diyen Sokrates, daha işin başında karşısındakine bilgi aktarma imkânını ortadan kaldırarak, onun sağdan soldan derlenmiş fakat kendisine mal edilmemiş malûmat kırıntılarını ayıklamaya çalıştı. Onun çürütme yöntemi, şu halde bilgiye giden yolu kapayan olumsuz koşulları ortadan kaldırarak insanları yanlış bir biçimde bildiklerini sanma evresinden bilgisizliklerinin bilincine varma evresine taşımanın, Atinalıları dogmatik uykularından uyandırmanın yöntemiydi. Sokratik yöntemin çürütücü boyutu, çoğu zaman bu metodun alaycı yönüyle tamamlanmaktaydı. Sokrates'in yöntemi aynı zamanda bir alay ya da ironi yöntemi olarak tanımlanır. Gerçekten de Sokrates tartışma sırasında durumun vahametini, test edilen şeyin sadece ahlaklılıkla ilgili birtakım inançlar değil fakat hayatın, yaşam tarzının kendisi olduğunu göstermek için alaya başvururken, muhatabını çürüttüğü her seferinde, karşısındakinin ahlaki hayatla, erdemle, neyin iyi neyin kötü olduğuyla ilgili inançlarının çelişik olduğunu göstermeye özel bir dikkat gösterdi. Tutarsız inançlar kümesi herhangi bir inançlar kümesi değildi; söz konusu küme, Sokrates'in muhatabının nasıl yaşamak gerektiğiyle ilgili olarak benimsemiş olduğu temelsiz inançlardan meydana geliyordu.

Sokrates'in yöntemi sadece söz konusu negatif çürütme yönteminden meydana gelmeyip yönteminin moral bilgiye ulaşmayı mümkün kılan ikinci bir boyutu daha olmakla birlikte Sokrates yönteminin doğurtmaya dayalı bu pozitif boyutunu hayata geçirmeye pek imkân bulamamıştır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SİSTEMATİK FELSEFE

Helenistik felsefenin üçüncü ve sonuncu dönemi, Platon ve Aristoteles gibi iki büyük filozofun felsefelerinden oluşan sistematik dönemdir. "Sistematik" nitelemesi bu döneme iki bakımdan çok uygun düşer. Her şeyden önce, Yunan felsefi düşüncesinin ulaştığı bu düzeyde, Platon ve Aristoteles insanın bilgiye ulaşırken kullandığı güç ve yetilerin güvenilirlik ve yeterliliklerini sorgulamaya başlar ve dolayısıyla, eleştirel, sorgulayıcı ve analitik bir tutum takınmak anlamında sistematik felsefeyle meşgul olurlar. Ya da başka türlü ifade edildiğinde, bu dönemin iki büyük filozofu olan Platon ve Aristoteles, felsefelerinde, kendilerine dış dünya hakkında düşünme ve spekülasyonda bulunma izni vermezden önce, yetilerimiz, zihinsel faaliyetlerimiz ve işlemlerimizi çözümlemenin ve sınamadan geçirmenin zorunlu olduğu inancıyla, epistemolojiyle meşgul olurlar.

Yine aynı dönemde, Yunan felsefesinin ilk iki döneminde, doğa ve insan konularında elde edilen bilgiden de yararlanan Platon ve Aristoteles, tarihin tanıdığı ilk ve en büyük felsefe sistemlerini oluştururlar. Sistematik felsefe dönemi, bu anlamda bir sentezden meydana gelir. Örneğin, Platon, Atomcular ve Sofistler bir kıyıya bırakılacak olursa, başta Pythagoras, Parmenides ve hocası Sokrates olmak üzere, kendisinden önceki hemen tüm filozoflardan etkilenmiş ve oldukça özgün metafizik sisteminde, etkilendiği tüm bu filozofların görüşlerinin bir sentezini yapmıştır.

Sistematik felsefe döneminin tek bir merkezi vardır: Atina. Yine bu dönem, bilimsel araştırmayla felsefe faaliyetinin, eğitim ve öğretimin kurumsal bir nitelik kazandığı dönem olmuştur. Bu çağda, eğitim ve araştırma faaliyeti için Platon Akademi'yi, Aristoteles de Lise'yi kurmuş ve araştırma faaliyetlerini burada sürdürmüşlerdir. Bu iki filozof eğitim ve araştırma merkezlerinde hem bilimsel ve felsefi araştırma faaliyetini yönlendirip yönetmiş, dersler vermiş ve hem de ortalama okuyucu için popüler felsefe kitapları yazmışlardır.

Platon

Hemen hemen bütün filozoflar gibi, Platon da içinde bulunduğu toplumun ve çağın problemlerini doğru anlayıp onlara bir çözüm getirmeye çalışma anlamında "çağının çocuğu"dur. Bu anlamda, Yunan uygarlığının yavaş yavaş gerilemekte, hatta çökmekte olduğu, bu uygarlığın önemli ölçüde yaratıcısı ve sembolü olan Atina'nın merkezi politik, askeri ve iktisadi gücünü kaybedip, sadece bir eğitim merkezi haline gelmekte olduğu bir sırada yaşanan politik krize bir çözüm üretmek, onun en temel amacı olmuştur. Gerek krizi doğru okumada, gerekse ona getirilecek çözümün ayrıntılarını belirlemede, Platon'un en önemli rehberinin hem pozitif hem de negatif anlamda Sokrates olduğu söylenebilir. Kriz tespiti ya da teşhisinde Sokrates'le birleşen Platon, bununla birlikte, felsefenin tek başına ruhları şekillendirme konusunda çaresiz olduğunu, kişilikleri oluşmuş bireylerin salt akıl ve felsefe yoluyla yeniden şekillenemeyeceğini veya Sokratik sorgulama/çürütme yöntemiyle değiştirilemeyeceğini görür ve dolayısıyla, sadece entelektüel iknaya dayanan Sokratik moral reform yoluyla gerçekleştirilecek bir politik çözüm projesini reddeder. Sokrates'in yeni iktidar sahipleri tarafından idam edilişini, salt ahlak reformcusu filozofun yöntemi ve felsefe anlayışının yetersizliğinin bir ifadesi olarak değerlendirir.

Platon, bu yüzden filozofun bir ahlak reformcusu olarak başarıya ulaşabilmesi için politik iktidara sahip olması, filozof olduğu kadar kral da olması gerektiği sonucuna varır. Başka bir deyişle, filozofun, yurttaşların ruhlarında erdemin zorunlu koşulu veya özsel bileşeni olan psişik düzeni yaratabilme ihtiyacından dolayı, politik iktidarla bir olma veya ittifak etme gibi bir zorunluluğu vardır. Erdemin yurttaşların ruhlarının, genç ve şekillenmeye uygun oldukları bir sırada koşullanmasını ve gerekli talim ve alışkanlıklar yoluyla terbiye edilmesini gerektirdiğine inanan Platon'un gözünde, filozofun, şu halde, devleti kontrol etmesi ve onun eğitimsel amaçlarını şekillendirmesi kaçınılmazdır. Sosyal çevrenin yurttaşların ruhları üzerindeki etkileri hesaba katıldığında, dahası, ahlak reformcusunun veya filozofun toplum üzerinde mutlak bir kontrolü olması gerekir. Güçten yoksun bir ahlak reformcusunun, aksi takdirde Sokrates örneğinde olduğu gibi, başarısız olması ve yıkılması kaçınılmazdır.

Platon'un şu halde, Atina'da MÖ 5. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yaşanan politik krizi çözmenin yolunu, insanlara özgür iradelerine uygun olarak, hayatlarını ve yaşam tarzlarını seçme imkânı temin eden bir "açık toplum" anlayışında bulmadığı rahatlıkla söylenebilir. Tam tersine o, krizi iyiyi kötüden ayırma yeteneği veya bilgisi olarak *phronesis*-

ten yoksun bir özgür seçim düşüncesine dayanan ve Sofistlerin temsilciliğini yaptığı "açık toplum"un yarattığına inanıyordu. *Phronesis*in en büyük teşvikçisi olan Platon, bu bilgiyi öğretme işini, kriz karşısında çaresiz kaldığına inandığı Sokrates'ten alıp, filozofların temsil etmesi gerektiğine devlete verdi. Bu, elbette esas itibariyle, demokrasiden ve açık toplum düşüncesinden vazgeçip, *phronesise*, yani neyin gerçekten iyi, neyin kötü olduğunun bilgisine ve dolayısıyla "dünya üzerine imtiyazlı bir bakış açısı"na sahip filozofların yönetici olduğu demokratik olmayan, kapalı bir toplum modeline geçiş anlamına gelir. Çünkü tek tek her insanın hakikatin bilgisine sahip olmadığı, hatta bilgisizlik içinde olduğu kabulüne dayanan "açık toplum", karşı karşıya kaldığı problemlerini halkın katılımıyla belirlenen bir süreç olarak karşılaştırma ve eleştirel tartışma yoluyla çözer. Oysa Platon'un öngördüğü devlet ve toplum modeli, karşılaşılan problemleri, sadece iyinin ve kötünün bilgisine değil fakat "dünya üzerine imtiyazlı bir bakış açısı"na ve hakikatin bilgisine de sahip filozofların yönettiği devletin belirlediği yollardan gitmek suretiyle çözülebileceğini varsayar. Buradan hareketle denilebilir ki Platon'un tarihin tanıdığı ilk ve en büyük sisteminin anahtarı bilgi teorisi ya da epistemolojidir.

Ve bu epistemoloji, rasyonalitenin, açık toplum teorisyenlerinin varsaydıkları gibi, bilişsel hipotezlerimizin çürütülmesi için her yolun denenmesiyle değil de doğrudan doğruya kendi ruhumuza ve araştırmamıza dönmek suretiyle gelişebileceğini varsayan bir psikolojizme dayanır. Platon'un işte böyle bir psikolojizmle belirlenen epistemolojisi, bir dizi inanca dayanmaktadır. Buna göre, öncelikle ruhun varoluşunun kabul edilmesi gerekmektedir. Başka bir deyişle, herkesin, açık toplumun mümkün kıldığı kişisel özerklik yoluyla geliştirilen yargılama ve muhakemeye muktedir olması anlamında bir ruha sahip olduğunu söylemek yetmez. Her şey bundan ibaret olsaydı eğer, Sokrates'in moral ve politik krize yol açtığına inandığı yanlış değerlerin peşinden gitmeyi anlaşılır hale getiren seçme problemi, "dünya üzerine imtiyazlı bir bakış açısı"nı elde edemeyeceğimiz için çözülmeden kalırdı. Platon bu yüzden başka bir şeye daha ihtiyaç duydu. Başka bir deyişle, epistemolojiye uygun düşen bir metafizik teorisine gerek vardı. Buna göre Platon sadece "İnsan ruhu ölümsüzdür. Bir zaman gelir, bizim ölüm adını verdiğimiz sona erişir, başka bir zaman gelir, yeniden doğar fakat hiçbir zaman büsbütün yok olup gitmez" demekle kalmadı, "Kendileri hakkında her daim konuşmakta olduğumuz güzellik ve iyilik benzeri bütün bu mutlak gerçeklikler, hakikaten vardır" dedi.

Gerçekten de söz konusu mutlak gerçeklikler olarak İdeaların ve insan ruhunun maddi hayatımızdan önce varolduğunu öne süren Platon

psikolojizmini böyle bir metafizik anlayışıyla temellendirir. Böyle bir psikolojizm, her şey bir yana Platon'un bilgiyi ("sanı" ya da "kanaatler"in talihsiz mekânı olan) toplumsal süreçlerin dışına çıkarmasına imkân sağlar. Fakat bu da yeterli olmayabilir. Çünkü ruhlarımız yeryüzünde bir beden içine girmezden önce varolmuş olduğu için hepimiz her şeyi bileceğimizden, bizden farklı düşünen birini tasvip edememezlik içinde olamayız. "Özler" ve ruhlar, bedenlerimizin dünyaya gelişinden önce varolduğu için bilginin herkesin bilgisi olduğu sonucuna varmaktan kaçınmak için bir şeylerin daha yapılması gerekir.

Platon bu yüzden, yani kendisini eşitlikçi bir akıl teorisinden kurtarma yolunda gerekli zemini "Ya hepimizin dünyaya bu standartların [mutlak gerçeklikler olarak İdeaların ya da "özler"in] bilgisiyle gelmesi ve bu bilgiyi hayatımız boyunca korumamız ya da insanların öğrenmelerinden söz ettiğimiz zaman onların sadece eskiden öğrenmiş olduklarını anımsamaları, başka bir deyişle bilginin yalnızca anımsama olması gibi iki alternatifin bulunduğunu" söyleyerek hazırlar. Fakat bu da yeterli olmaz. Gerçek bilginin "var olanla ve var olanın durumunu bilmekle" ilişkili bir şey olduğunu söyleyen Platon, gerçekten var olanların, yani özlerin bilgisine sahip olanların, görünüşlerin gerçek olduğunu sanan sanı ya da kanaat severler değil de bilgelik severler olarak filozoflar olduğunu öne sürer. Sonuç olarak gerçek varlığı bilen yegâne kimseler olarak filozoflar, Platon'un sisteminde bilgi tekelini ellerinde bulundururlar. Platon'da bilgi tekelini elinde bulunduran filozoflar, ruhların evrenin ilahi kaynağı olan İyi İdeasının ışığına döndürülmesini sağlayabilen gerçek eğitimciler olarak ortaya çıkarlar. Fakat onların söz konusu eğitimcilik ve politik yöneticilik misyonlarını yerine getirebilmeleri için Platon'un deyimiyle "felsefi doğaya uygun düşen bir yönetim ya da devlet düzeninin" olması gerekir: "Günün birinde, kendi yaradılışına uygun bir devlet düzenine rastlarsa, onun gerçekten ilahi bir varlık olduğu, geri kalanlarınsa hem doğuştan hem de gördükleri işlerde sadece birer insan oldukları ortaya çıkar." Bu ise elbette felsefi bilginin Tanrının bir armağanı olduğu ve "bizi yeryüzünden gökyüzündeki yakınlarımıza yükselten şeyin, her birimizdeki, bedenimizin en yüksek noktasında duran ve yeryüzünden değil de gökyüzünden gelmiş olan ilahi bir parça olduğu" anlamına gelir. Demek ki filozofun ilahi doğadan aldığı bir pay vardır.

Daha önce Sofist Protagoras, "insanın her şeyin ölçüsü olduğunu" söylemişti. Oysa Platon şimdi, ilahi ölçü, bu durumun bir sonucu olarak iktidarı elinde tutmak durumunda olan filozofun elinde bulunduğu için Tanrının "senin ve benim için hakikatin, var olan her şeyin ölçüsü olduğunu" söyleyebilmektedir. Gerçekten de filozof, Tanrının sahip olduğu ölçünün yegâne emanetçisi olduğu için iktidarın biricik meşru sahibi ol-

mak durumundadır. Ve filozof, hakiki varlığı bilen tek kişi olduğu için herkese yükümleyici bir eylem içeriği getirebilir. Toplumsal normların sadece çeşitli eylemler arasındaki sınırları tanımlaması yeterli değildir; onların, kuşatıcı ve kapsayıcı bir mantık tarafından şekillendirildikleri için ayrıca tek tek her insanın yaşamının içeriğini belirlemesi gerekir. Demek ki Platon'da etik ve politikanın iç içe girdiği pratik felsefe, teorik felsefesinin tüm gücüne ve derinliğine rağmen, öne çıkar; zira o, mevcut ahlaki ve politik krizi aşma amacına yönelmiş pratik felsefenin hizmetine koşulmuş durumdadır. Bunun Platon'daki karşılığı, krizi aşmanın çözümü olarak "dünya üzerine imtiyazlı bir bakış açısı"na sahip olan filozofların yönetimi, ruhun ve devletin eğitimcisi rolünü üstlenmesi gerektiği tezidir.

(a) Hayatı ve Eserleri

MÖ 427 yılında doğan Platon, aristokrat bir aileden geliyordu. Hayatının ilk yarısı itibariyle hep politik bir kariyere hazırlanmıştı fakat hocası idam edilince, siyasete girmekten tamamen vazgeçmiş ve birtakım reform teşebbüsleriyle ıslah edilemeyeceğine inandığı politik koşullara felsefe yoluyla, devasa bir sistem kurarak yanıt vermeye karar vermişti. Hayatının geri kalan ikinci yarısında, Atina'da açtığı Akademi'de dönemin bütün seçkin bilimadamı ve filozoflarını toplayarak felsefeyle uğraştı. Bu arada, Akademi dışındakilerin yararlanabilmeleri için de otuz kadar felsefe eseri kaleme aldı. Bu eserler, hocasının görüşlerini yöntem bakımından da devam ettiren Platon tarafından diyalog tarzında kaleme alınmış eserler olup, sadece felsefe eserleri olarak değil fakat edebiyat şaheserleri olarak da düşünce tarihinde seçkin bir yer tutarlar.

Platon'un söz konusu diyalogları gençlik, olgunluk ve yaşlılık dönemi eserleri olarak üçe ayrılır: (i) Gençlik diyalogları *Sokrates'in Savunması*, *Kriton*, *Euthyphron*, *Lakhes*, *İon*, *Protagoras*, *Kharmides*, *Gorgias*, *Küçük Hippias*, *Büyük Hippias* ve *Lysis*'ten meydana gelir. (ii) Buna karşın Platon'un olgunluk eserleri *Devlet*, *Şölen*, *Phaedros*, *Euthydemos*, *Meneksenos*, *Kratylos* adlı diyaloglardan oluşur. İki önemli diyalog, yani *Menon* ve *Phaidon* gençlik dönemi diyaloglarıyla söz konusu olgunluk diyalogları arasında bir köprü oluşturmaktadır. (iii) Oysa yaşlılık dönemi diyalogları arasında *Parmenides*, *Theaetetos*, *Sofist*, *Devlet Adamı*, *Timaios*, *Kritias*, *Philebos* ve *Yasalar* yer almaktadır.

Diyalogları biçim açısından değerlendirdiğimiz zaman, ilk dönem diyaloglarının, Sokrates tarafından *Savunma*'da belirtilen çürütme, sorgulama misyonu ekseninde gelişen bir erdemlilik çerçevesi içinde hayli dramatik bir yapı sergilediklerini söyleyebiliriz. Bu diyaloglar çözümsüzlükle sonuçlanan aporetik eserlerdir. Başka bir deyişle, gençlik diya-

logları, Sokrates'in belirli bir ahlaki erdemle ilgili olarak başlattığı tartışmaların, üzerinde somut bir sonuca ulaşılamadan gelişen eserler olarak karşımıza çıkar. Onlarda Platon'un gözettiği amaç, tanıdığı ve bildiği kadarıyla Sokrates'in karakterini, kişiliğini ve felsefi faaliyetini tanıtıp, ölümsüzleştirmektir. Bu yüzden bu gençlik diyalogları, Sokratik diyaloglar olarak geçer.

Olgunluk dönemi diyalogları çok daha az dramatik olup, Sokratik diyalogların eğretiliğinin ve negatif tutumunun epey uzağına düşerler. Burada da aynen ilk dönem diyaloglarında olduğu gibi, Sokrates yine başkonuşmacı ya da tartışmacıdır. Fakat gençlik diyaloglarının tersine, onlarda ilk kez birtakım pozitif öğretiler öne sürülür. Bu diyaloglarda felsefi içerik genellikle Sokrates ya da güçlü bir otoritesi olan başka bir uzman tarafından ortaya konur. Yaşlılık dönemi diyaloglarına gelindiğinde, Sokrates'in rolü azaldığı gibi, diyaloğun dramatik karakteri tümden kaybolur. Sokrates sadece *Philebos* ve *Theaetetos*'ta başkonuşmacıdır, diğer diyaloglarda Platon'un başsözcüsü değildir, *Yasalar*'da ise hiç görünmez. Yine son dönem diyaloglarında, sonradan zoraki bir biçimde diyaloğa dönüştürülmüş olduğu sanılan, uzun sunum ya da serimlerin belirleyici olmaya başladığı deneme formu ağır basar.

Diyalogları içerik bakımından değerlendirdiğimizde, Sokratik diyalogların ahlaki problemler üzerinde yoğunlaştıklarını, çeşitli moral problemlerin doğasını ele aldıklarını görürüz. Moral bilgi ve ahlaki erdemlere dönük bu ilgi, orta dönem diyaloglarında da devam etmekle birlikte, Platon'un bu eserleri yazdığı sıralarda ilgisinin teknik anlamda daha soyut ve felsefi konulara kaydığı görülür. Zira bu diyaloglarda metafiziksel ve epistemolojik meselelere daha büyük bir ağırlık verilir, onlara daha güçlü bir biçimde vurgu yapılır. Gençlik diyaloglarıyla olgunluk dönemi diyalogları arasındaki en çarpıcı farklılık, İdealar kuramından oluşur. Platon kariyerinin bu döneminde, yine İdealar kuramıyla ilişki içinde, Pythagorasçıların birtakım felsefi öğretilerini gündeme getirir. Başka bir deyişle, Platon olgunluk dönemi diyaloglarında, İdealar kuramının metafiziksel, etik, epistemolojik ve mantıksal boyutlarını, antropolojisi ve politika anlayışıyla ilişki içinde gözler önüne serer. Yaşlılık diyaloglarında özellikle *Parmenides*'den başlayarak, İdealar kuramının genel çerçevesi içinde, Platonik düşüncenin, sonradan *Theaetetos* ile *Sofist*'te bilgi ve dil kuramı, *Philebos*'ta etik, *Devlet Adamı* ve *Yasalar*'da politik bakımdan geliştirilen yeni bir doğrultusu ortaya çıkar.

(b) Epistemolojisi

Platon'un sisteminde çok temel ve önemli bir rol oynayan epistemolojisi, bilgiye nasıl erişildiğine ve bilginin neden meydana geldiğine ilişkin

bir açıklamadan oluşur. Bu açıklama sırasıyla (i) Mağara Benzetmesinden, (ii) Bölünmüş Çizgi Analojisinden ve (iii) İdealar öğretisinden meydana gelir.

Mağara Benzetmesi

Bilgi teorisinin anahtar unsurlarını veren bu benzetmede, Platon ayrıca insanın dünyadaki halini, insanın genel beşeri durumunu anlatır. Yine, insanları salt gördüklerine inanmaya sevk eden, onlara yanlış fikirler ve değerler aşılayan, kısacası insanları yanılsamalara mahkûm olacak şekilde yetiştiren kötü toplumları eleştirir.

Benzetmeye göre, ışığa açılan uzun bir girişi olan bir yeraltı mağarasının en dibinde insanlar, çocukluklarından beri, ayaklarından ve boyunlarından zincire vurulmuş olarak hareketsiz bir şekilde oturmakta ve yalnızca önlerini görebilmektedirler. Onların arkasında, yüksekte bir yerde bir ateş yanmakta ve ateşle bu insanlar ya da mahkûmlar arasındaki yolda küçük bir duvar ya da perde bulunmaktadır. Duvar ya da perdenin arkasında ise konuşan, ellerinde türlü türlü araçlar, taştan ya da tahtadan yapılmış insana, hayvana ve daha başka şeylere benzer kuklalar taşıyan insanlar geçmektedir. Mağaranın dibinde oturan mahkûmlar yalnızca, ateşin aydınlığıyla perdeden duvara vuran gölgeleri görebilmektedirler. Ellerinden, ayaklarından ve boyunlarından zincire vurulmuş, hiçbir şekilde kımıldamayan bu mahkûmlar mağaranın duvarındaki gölgeleri duvara gölgesi vuran nesnelerle karıştırmakta, perdenin arkasından yankılanan seslerin duvardaki gölgelerden geldiğine inanmaktadırlar. Bu mahkûmların sahip oldukları bilgi, onların gözleriyle ve kulaklarıyla kazandıkları duyusal bilgidir ve bu görsel bilgi duvardaki gölgelerin yani görünüşlerin bilgisidir.

Mağaranın dibinde zincire vurulmuş olarak yaşayan bu mahkûmlardan biri bir şekilde zincirlerinden kurtarılıp ayağa kaldırılsa ve önce, yüzü duvarda gölgelerini gördüğü nesnelerin kendilerine ve ışık kaynağına çevrilse ve o nihayet mağaranın dışına çıkartılsa, onun bu dönüşümü hiç kuşku yok ki çok sancılı olur. İnsan için yanılgılardan kurtulmak, eski alışkanlıkları terk etmek çok zor olduğundan, o muhtemelen yeni duruma alışamayacak ve daha önce gördüğü şeyler ona daha gerçek görünmeye devam edebilecektir. Mahkûm söz konusu dönüşümü gerçekleştirebilirse eğer, onun güneş ışığında canı çokça yanacak ve mağaranın eski mahkûmu belki de yeniden mağaraya geri dönmek isteyecektir. Mağaranın bir şekilde dışında kalmayı başarabilecek olursa, eski mahkûmun gözlerinin güneş ışığına alışması için belli bir zaman geçmesi gerekecek ve o daha sonra ilk olarak gölgeleri, insanların ve nesnelerin sudaki yansımalarını görebilecektir. Mağaranın dışına çıkan insan ancak

bundan sonra, yani mağaranın loş ışığına alışmış gözlerinin dış dünyanın güneş ışığına alışması için belli bir zaman geçtikten sonra, gölgelerini, sudaki yansımalarını gördüğü nesnelerin kendilerini ve nihayet gökyüzünü ve gökyüzündeki ayı, yıldızları görebilecektir. O her şeyin sonunda güneşin bizzat kendisini görerek, mevsimleri ve yılları meydana getirenin, gözle görülen dünyayı düzenleyenin, kısacası her şeyin kaynağının güneş olduğunu anlayabilecektir. Demek ki biri karanlık mağaranın içi, diğeri de güneş tarafından aydınlatılan dışarıya karşılık gelen iki ayrı dünya vardır.

Benzetme bir yönüyle çok iyimser, bir yönüyle de oldukça karanlık ve kötümserdir. Gerçekten de mağara benzetmesi, Platon'un felsefenin aydınlatma ve özgürleştirme gücüyle ilgili hoş, alabildiğine iyimser bir resimdir. Felsefi bilgiye, derinliğine kavrayışa götüren soyut düşünmeyi özgürleştirici bir şey olarak tanımlayan Platon, düşünmeye başlayan kişiyi, gündelik deneyime bağlanmanın, kabul görmüş kanaatleri benimsemenin yarattığı zincirleri kıran biri, aydınlanma sürecini de karanlıktan aydınlığa doğru zahmetli bir yolculuk olarak gösterir. Sağdan soldan derlenmiş malumatla yetinmeyip, gerçekten düşünmeye, akıllarını kullanmaya başlayan insanlar, benzetmede, pasif çoğunluğun tersine, kendileri için bir şeyler yapmakta olan kimseler olarak betimlenir. Platon'a göre, zincirlerinden bir kez kurtulduktan sonra, kişinin mağaranın dışına çıkabilmesi için çok büyük bir çaba göstermesi gerekir. Koşulsuz bir rahatlık, mutlak bir kendini koyuvermişlik halinden hakikate erişmek amacıyla zorlu bir mücadeleye girişme olarak felsefi düşünmenin bu kadar canlı bir resmi, herhalde şimdiye kadar çizilebilmiş değildir.

Felsefenin insanı özgürleştirme gücüyle ilgili bu aydınlık ve iyimser resmin tam karşısında, Platon söz konusu benzetmesinde, felsefe tarafından aydınlatılmamış insanın durumuyla ilgili oldukça karanlık ve kötümser bir resim bulunur. Onlar başkaları tarafından manipüle edilen biçare ve pasif insanlardır. Çok daha kötüsü, onlar kendi durumlarına alışmış olup, bundan çok hoşnutturlar; bu yüzden de kendilerini kurtarmaya yönelik çabalara karşı koyarlar. Onların söz konusu kendilerinden ve durumlarından hoşnut olma halleri, Platon açısından, bir yönüyle de bu insanların kendileriyle ilgili yanlış bir bilince dayanır. Felsefi düşünmeyen ve dolayısıyla, mağaranın duvarındaki gölgeleri gerçek sanan bütün insanları standartlaştırırken, onların sahip oldukları tüm inançları bir ve aynı düzeye indirgeyen Platon, mahkûmlarla filozofları veya felsefi düşünen aydınlanmış insanları birbirlerinden kesin çizgilerle ayırıp, onları bilişsel bakımdan farklı dünyalarda ikamet ettiklerini söyleyerek karşı karşıya getirir.

Bu yüzden Mağara Benzetmesinin eğitim açısından da önemli birtakım içerimleri olduğu söylenebilir. Platon'a göre, insanların çok büyük bir çoğunluğu veya Sokrates'in yanlış değerlerin peşinden sürüklendiklerine inandığı için eleştirdiği Atinalıların çok büyük bir bölümü böyle karanlık bir mağaranın dibinde yaşamaktadırlar. Böyle bir karanlık zindan içinde yaşayan bu insanların düşünceleri gölgeler dünyasının yanılsamaları tarafından şekillendirilmektedir. İnsanları bu yanılsamalardan kurtarmak, onları mağaranın karanlığından güneş ışığıyla aydınlanan, mağaranın dışındaki dünyaya çıkarmak, eğitime düşen bir iştir. Öyleyse, eğitim bir kimsenin ruhuna sahip olmadığı bilgiyi aktarmakla ilgili bir konu olmadığı gibi, görmeyen gözlere görü veya görme gücü kazandırmakla ilgili bir şey de değildir. Bilgi aslında onu almaya muktedir bir organı gerektirmesi bakımından görmeye benzer. Bu yüzden tıpkı mahkûmun karanlık yerine ışığı görebilmesi için zincirlerinden kurtarıp bütün vücudunu arkaya çevirmek durumunda olması gibi, ruhun da Platon açısından, kendisinde bir körlüğe yol açan aldatıcı görünüşler dünyası ve iştihadan uzaklaşarak gerçeklik dünyasına dönmesi gerekir. Eğitim öyleyse, tamamen dönüşümle ilgili bir meseledir; ruhun görünüş dünyasına sırt çevirerek gerçeklik alanına dönmesidir.

Bununla birlikte bu dönüşümü gerçekleştirmek, doğru yöne bakabilmeyi öğrenmek hiç de kolay bir şey değildir; Platon'a göre, bu dönüşümü gerçekleştirme noktasında en soylu ruhlar dahi güçlük yaşayabilirler. O, bu noktada insanların karanlıktan kurtulup aydınlığa yükselebilmeleri için devletin yöneticilerinin katkılarının kaçınılmaz olduğunu söyler; gerçekten de mağaranın dışına çıkmayı başarmış filozofun veya filozof-kralın, dışarıda, kitlelerden uzak bir biçimde kendi gönlünce tefekkürde bulunma diye bir tercihi söz konusu olamaz. O, mağaraya dönerek, hemşerilerini, gerekirse onlara rağmen aydınlatmak, onları doğru koşullayacak toplumu yaratmakla görevli olmalıdır.

Bölünmüş Çizgi Analojisi

Dünyanın veya varlığın yapısını, insanın bilgisi veya kavrayışı açısından gözler önüne sermeyi amaçlayan ve dolayısıyla Mağara Benzetmesini tamamlayan bu analojide, bütün bir varlık alanı tek bir çizgiyle gösterilir. Doğrunun konstrüksiyonu, modern insanın "en son gelenin en iyi olduğu" pozitivist önkabulüne benzer bir biçimde, Platon'dan başlayarak özellikle Ortaçağ kültüründe çok kilit bir noktada önem kazanacak olan "en yüksekte olanın en gerçek ve en değerli olduğu" önkabulüne uygun olarak, dikey olmak durumundadır.

Çizgiyi tam ortadan ikiye bölen Platon açısından, doğrunun üstteki yarısı mağaranın dışını, yani akılla anlaşılabilir İdealar dünyasını,

daha aşağıdaki ikinci yarısı da mağaranın içini, eşdeyişle duyu yoluyla algılanabilir fenomenler dünyasını gösterir. Platon, burada kalmayıp, *mimesis* olarak sanat anlayışını ifade etmek, zihni ideal gerçeklikten uzaklaştıran sanatçıları ideal devletinden atışını gerekçelendirmek için söz konusu iki çizgiden her birini tam ortalarından yeniden ikiye böler. Sonuçta dört ayrı bölmeden oluşan üç dereceli bir gerçeklik ya da varlık anlayışı ortaya çıkar. Varlık açısından, en üstteki kesitte genel İdealar, bu dünyadaki varlıkların ve niteliklerin yetkin kopyaları olan özler bulunur. Bunun hemen altındaki kesitte, matematiğin konu aldığı ideal varlık veya kendilikler bulunur. Duyusal dünyaya geçildiğinde, üstteki kesit, İdeaların gölgeleri olan değişme içindeki bireysel varlıkların toplamını gösterir. Onun altındaki kesit ise duyu yoluyla algılanan bireysel varlıkların sıvı ya da güneşli ortamlarda oluşan görüntü ya da yansımalarını temsil eder. Varlık açısında hareket ya da nedensellik düzeni yukarıdan aşağıya doğru işler. Gerçeklik (*aletheia*) açısından, elbette, gerçekten var olan (üstteki iki kesitin temsil ettiği) İdealar dünyası olup, (alttaki iki kesit tarafından temsil edilen) fenomenler dünyası onun bir yansıması, gölgesi veya suretidir. Nedensellik yukarıdan aşağıya doğru işlediğinden veya varlık bakımından hareket çizgide yukarıdan aşağıya doğru olduğundan, nesnel gerçeklikler, kendinden kaim varlıklar olarak İdealar, fenomenlerin varlık sebebi olarak ortaya çıkar. Nedensellik, elbette aşkın olanın içkin nedenselliğidir, yani duyusal dünyanın ötesinde olma anlamında görünüşler dünyasına aşkın olan İdealar, kendilerinden pay alan örnekler ya da asıllarına benzemeye çalışan bireysel kopyalar sayesinde dünyaya içkin hale gelirler.

Nasıl ki iki ayrı varlık alanı varsa, çizgi söz konusu varlık alanlarına tekabül edecek şekilde, iki farklı biliş tarzı ya da türü olduğunu dile getirir. Bunlardan biri İdeaları konu alan, ezeli-ebedi, zorunlu ve akıl yoluyla bilinebilir varlıklar olarak İdealara yönelen rasyonel felsefi bilgi anlamında *episteme*dir. Diğeri ise görünüşler dünyasının, akıl yoluyla değil de duyu yoluyla idrak edilebilir fenomenlerine ilişkin kanaat anlamında, *doksa*dır. Bu iki farklı biliş tarzının epistemolojik değerini belirleyen şey, bir yandan nesnelerin mahiyeti, diğer yandan da biliş türlerine tekabül eden zihin hallerinin açıklığıdır. Çizgi analojisi yoluyla, bilinebilir olan şeylerin sanı ya da kanaate konu olan, inanılabilir nesnelerden farklı olduğunu öne süren Platon'a göre, sadece hakiki olan, gerçekten var olan bilinebildiği için bir tek İdealar bilginin nesnesi olabilirler. Buradan çıkan sonuç açıktır: Değişen hiçbir şekilde bilinemez. Değişenin belli bir zamanda belli bir türden olduğu, buna karşın daha sonraki bir zamanda söz konusu türden olmadığı için bir çelişki içerdiğini, kendinde çelişik

olan bir şeyin ise gerçekte var olmadığını savunan Platon'a göre bu fenomenlerin, bireysel nesnelerin bilinemeyeceği anlamına gelir. Duyusal dünya için inanç ya da kanaatten daha fazlası söz konusu olamaz. Bu yüzden inançtan bilgiye, *doksa*dan *episteme*ye doğru bir hareket, sadece zihin hali, bilme melekesi bakımından bir değişikliği değil fakat bilgi ya da kavrayışa konu olan nesne bakımından da bir değişikliği gerektirir.

Nesneler	**Düşünce ya da Bilme Tarzları**
İdealar	Yetkin Bilgi (*noesis*)
Matematiksel	Nesneler Düşünme (*dianoia*)
Doğal Dünyadaki Şeyler	İnanç (*pistis*)
İmge ya da Suretler	Hayal (*eikasia*)

Hayal: Nasıl ki Platon çizgiyi sonra yeniden ikiye bölerek dört ayrı varlık derecesi ortaya çıkardıysa, *episteme* ve *doksa*nın da kendi içinde, sonuçta söz konusu dört ayrı varlık derecesine karşılık gelecek şekilde, kendi içlerinde ikiye bölünerek dört ayrı biliş tarzı meydana getirdiğini öne sürer. (1) Çizginin en altındaki varlıkları konu edinen biliş tarzı tahmin ya da hayaldir (*eikasia*). Çölde görülen bir serap bu türden bir bilgiye iyi bir örnek oluşturur. Burada zihin, gerçekliğin en uzağında bulunan, en az gerçekliğe sahip olan gölge, suret ya da imgelerle karşı karşıyadır. Gölgelerin, suret veya görünüşlerin hakiki gerçeklikler olarak alındığı bu zihin halinde, *eikasia* görünüşlerin algılanmasından veya deneyimlenmesinden oluşur. Algılanan görünüş veya gölge elbette gerçek olan bir şeydir; bununla birlikte, hayal etmeyi en aşağı bilgi türü haline getiren şey, gölge ya da görünüşün kendisinden ziyade, gölgelerle veya imgelerle karşı karşıya kalan zihnin, algıladığı şeyin gölge olduğunu bilmemesi, tam tersine onu gerçek kabul etmesidir. Zaten kişi algıladığı şeyin sadece bir gölge olduğunu bilseydi eğer, hayal âleminde yaşıyor veya bir yanılsama durumu içinde bulunuyor olmazdı. Mağaranın dip duvarındaki kişinin derin bir bilgisizlik içinde olmasının nedeni de aynıdır; o, duvarda gördüğü gölgelerin gerçek olduğunu sanmaktadır. Burada insan zihni, şu halde tamamen pasif durumdadır; o bu yüzden, ikna sanatının ustaları tarafından aldatılmaya ve manipüle edilmeye çok elverişli bir haldedir. Bu türden bir biliş tarzına gerçekte bilgi denemezse de Platon onu buraya, Sofistlerin retorik sanatının gerçek doğasıyla, tragedya

gibi sanatların özünü gösterebilmek için dahil eder. Onun karşı çıktığı bu sanatlar, gerçekliğin en az üç derece uzağında kaldıkları, insanı gerçeklikten uzaklaştırarak, insanın yüzünü gölgelere çevirdikleri için söz konusu bilgi türüne somut birer örnek oluşturur.

İnanç: Aşağıdan yukarıya doğru ikinci bilgi türü, (2) duyusal nesnelerin, Platon'un inanç (*pistis*) adını verdiği, bilgisidir. Duyusal nesneler ağaçlar, insanlar, dağlar, çiçekler gibi maddi, doğal nesneler olabildikten başka, evler, masalar, çeşitli yapay ürünler türünden insan tarafından yaratılmış nesneler de olabilirler. Platon'un inanma olarak tanımladığı buradaki bilginin kaynağı duyu algısıdır ve o, hayale göre daha güvenilir bir biliş tarzı olabilmekle birlikte, yine de gerçek bir bilgi olmayıp yalnızca muhtemel bir bilgidir. Onun gerçek bir bilgi olabilmesini engelleyen üç temel neden, Platon'a göre, her şeyden önce duyuların, duyu yanılsamalarından dolayı, hiçbir şekilde güvenilemeyecek bir bilgi kaynağı olmaları ve ikinci olarak da böyle bir bilginin nesneleri olan duyusal nesnelerin değiştikleri için bilinemeyecekleri gerçeğidir. Zira Platon'a göre, bilgi her zaman tek teklerin değil de genel olanın ve değişenin değil fakat değişmez olanın bilgisidir. Üçüncü olarak, gözle görülebilir ve elle tutulabilir nesnelerin gözlenmesi insana belli bir kesinlik verse de bu, mutlak bir kesinlik değildir. Bundan dolayı, insan burada da gerçekliklerin değil de yalnızca görünüşlerin bilgisine sahip olur. Bu görünüşler, duyusal nesnelerin mağaranın dip duvarına düşen gölgeleri ya da görünüşleri değil, bu kez hakiki gerçekliklerin ya da İdeaların görünüşleridir.

Düşünme: Çizgide sıra, (3) bundan sonra gerçek bilgi olarak *epistemeyi* meydana getiren bilgi kategorilerinden matematiksel bilgiyi temsil eden *dianoiaya* yani diskürsif bilgiye gelir. Üçüncü bilgi türü, diskürsif bilgi, yani duyusal varlıkları değil de sayılar, doğrular, düzlemler, üçgenler gibi matematiksel nesneleri konu alan matematiksel bilgidir. Bu bilgi, Platon için çok büyük önem taşıyan tümdengelimsel bir bilgi olmakla birlikte, o matematiği iki bakımdan eleştirir: Buna göre, matematik Platon'un gözünde apaçık ilkelere değil de birtakım hipotez ya da kabullere dayanan bir bilimdir. Başka bir deyişle, o matematiği kesin, mutlak değil de hipotetik bir bilim olarak anlar. Burada, örneğin daire ve üçgen gibi genel kavramlar kullanılır ve bunların belirli özellikleri oldukları varsayılarak, genel kavramların bilgisi elde edilmeye çalışılır. Bu şekilde elde edilen bilgi ise yalnızca hipotetik bir bilgidir çünkü bu bilgi başlangıçtaki hipotez ya da kabullere bağlıdır. Euklides geometrisinin teoremleri, dairelerin varsayılan özellikleri var ise eğer, doğrudur. Burada belirli tanım ve aksiyomlardan yola çıkmak suretiyle, mantıksal olarak ilerlemek ve böylelikle doğrular, daireler, üçgenler üzerine olan belirli önermeleri kanıtlamak mümkündür. Platon'a göre matematiksel bilginin

ikinci kusuru, bu bilimin hâlâ duyusal malzemeden yararlanıyor olmasıdır. Matematik tikel duyusal varlıkları değil yalnızca akıl yoluyla anlaşılabilen genel varlıkları konu alır. Bununla birlikte, matematikçi ispatlarında birtakım şekiller ya da diyagramlar kullanmaktan geri kalmaz.

Yetkin Bilgi: (4) Matematikçinin eksiklerini gidermek, matematiksel bilimlerde söz konusu olan karanlık yönleri ortadan kaldırmak, araştırmanın sınırlarını, varlığın ancak belli bir boyutunu araştıran matematikçinin ulaşamayacağı noktalara kadar genişletecek olan filozofa ya da diyalektikçiye düşer. Dördüncü bilgi türü, şu halde duyusal dünyayla artık hiçbir ilişkisi kalmamış sezgisel ve diyalektik bir bilgi olarak *noesis*'tir. Bu bilgi, İdealarla doğrudan bir tanışıklığa dayanan rasyonel bir kavrayışa dayanır; özlerin ya da genel kavramların akla dayanan saf bilgisine karşılık gelir. Söz konusu saf ya da yetkin bilgi, varolan her şeye ilişkin tam ve kusursuz bir açıklamayı ortaya koyabilen bir bilgidir. Bu yüzden bilginin dördüncü ve en yüksek düzeyinde, zihin her şeyin her şeyle olan ilişkisini kavrayıp, gerçekliğin tümünü bir bütün olarak görür.

Bir bilgi türü ya da zihin hali olarak *noesis*, şu halde, bir kısmı *dianoia* için söz konusu olan öğe ya da özelliklerin olumsuz bir biçimde tanımlanmasından meydana gelen beş özellik içermektedir. (i) O, yalnızca İdealar düzeyinde gerçekleşir ve onun faaliyetinin nesneleri sadece İdealardır. (ii) Zihin duyu-deneyinden mutlak olarak bağımsız olup, duyusal hiçbir şey kullanmaz. (iii) Zihin, burada izlediği yöntemde, hipotezlere karşı hem olumlu ve hem de olumsuz bir tavır takınır. O bir yandan her şeyin ilk ilkesine, yani hipotetik olmayan ilk ilkeye yükselmek için hipotezleri araç olarak kullanırken, diğer yandan da ilk ilkeye yükselip, onlara karşı yıkıcı bir tavır geliştirir. (iv) Zihin burada, hipotezlerden ilk ilkeye yükselecek şekilde yukarı doğru bir hareket gerçekleştirir. (v) *Noesis*te zihin her şeyin ilk ilkesine, yani İyi İdeasına ulaşınca da daha sonra buradan yola çıkarak aşağı doğru iner ve tümdengelimsel yöntemi kullanarak aşağı doğru inip, sonuç çıkarsar.

(c) Varlık Görüşü – İdealar Kuramı

Platon'un felsefeye en önemli katkısı, epistemolojisinden de anlaşılacağı üzere, geliştirmiş olduğu ünlü İdealar kuramıdır. İdealar, gözle görülür nesnelerin kendilerinin soluk kopya ya da suretleri olduğu değişmez, maddi olmayan, ezeli ve ebedi özler veya örüntülerdir. Buna göre çok çeşitli büyüklükteki çemberlerin kendisinin kopyaları olduğu bir Çember ideası vardır.

İdeaların, gerçekten varolanın madde olduğunu öne süren doğa filozoflarından sonra bu şekilde maddi olmayan gerçeklikler olarak öne sü-

rülmesi, Yunan felsefesinin tarihinde önemli bir dönüm noktası oluşturur. Zira İdeaların gerçekten var olanlar olarak öne sürülmesi, şimdiye kadar daha ziyade materyalist bir doğrultuda gelişmiş olan Yunan felsefeşinde idealizm yolunu sonuna kadar açar. Kuram, ilk bakışta, maddi dünyanın sürekli olarak değişmesi nedeniyle bilginin göreli, hatta imkânsız olduğunu öne süren Sofistlerin rölativizm ve Septisizmlerini geçersiz kılmak için geliştirilmişe benziyordu; çünkü Platon bilginin, düşüncenin esas konusu, maddi dünya değil de İdeaların değişmez ve ezeli-ebedi düzeni olduğu için mutlak olduğunu öne sürdü. Aslında kuram oldukça ekonomik bir kuramdır. Başka bir deyişle, Platon kuramı sadece mutlak bilgiyi mümkün kılmak için değil fakat aynı zamanda bir dizi etik, dilsel ve metafizik probleme çözüm getirebilmek için de geliştirip öne sürmüştü. Buna göre, Atina'daki bir gerileme ve kriz çağının, Sofistlerin de güçlendirdiğine inandığı, moral kuşkuculuğunun çeşitli, hatta aşırı formlarının varlığından ciddi şekilde rahatsızlık duyan Platon, yapabileceği ilk ve en önemli şeyin birtakım ahlaki standartları sağlam bir zemin üzerine tesis etmek olduğuna inanmıştır. O, bunu ancak mutlak ve nesnel değer standartlarının, zamandışı, değişmez ahlaki özler olan moral İdeaların varoluşunu öne sürerek veya en azından varsayarak yapabilirdi.

İdealar aynı zamanda kesin bilgi için gerekli olan nesneleri temin ettiğinden, kuram benzer şekilde, daha aşırıları bir yana, hiç olmazsa Protagoras'ın "ölçü insan" anlayışının ifade ettiği genel veya epistemolojik rölativizme karşı çıkmak için kullanılabilirdi. Ahlaki standartları temin eden, kesin bilgiyi mümkün kılan gerçeklik ya da kendilikler olarak İdealar, Platon tarafından nihayet, hakiki varlığın doğası ve evrenin temel bileşenleriyle ilgili önemli birtakım metafiziksel sorulara bir cevap verme işine koşulmuştur. Demek ki etik, epistemoloji ve metafiziğin temel ve çok önemli kimi problemlerine tek bir birlikli kuram yoluyla çözüm getirebileceğini düşünen Platon'u, dehası yanıltmamıştır.

Bir de tersinden, bu kez işin içine dil felsefesi de dahil edilecek şekilde ifade edildiğinde, Platon'un içinde yaşadığımız dünyanın, fenomenler dünyasının düzenden bütünüyle yoksun, mutlak bir kaos halindeki bir dünya olmadığını kabul ettiği söylenebilir. Ona göre, bizler belirli bir durumda bulunan, en azından bir dereceye kadar bilinen ve bilgisi dilde ifade edilebilen bir dünyada yaşıyoruz. Belirli bir istikrar hali, varlığı teşhis edilebilir birtakım yapılar olmadığında, varoluşun imkânsız hale geleceğini, bilgi ve dilin büsbütün ortadan kalkacağını iyi bilen Platon, böyle bir durumda, Sofist Protagoras'ın öznel ve rölativist, Gorgias'ın da nihilist dünyasının, bir imkân olmaktan çıkıp gerçek hale geleceğini filozof. Fakat durum böyle olmayıp, dünyada bir düzen vardır veya dü-

zenlenmiş bir dünyadan söz etmek gerekir. İşte bu, ancak şaşırmış veya bulanık kafaların kuşku duyabileceği gerçek ya da ampirik bir çıkış noktası meydana getirir; bununla birlikte, ona göre, kendisi maddi olan ve dolayısıyla, zamansal ve mekânsal bir belirlenime tâbi olan, salt maddi bir ilke ile açıklanamaz. Onun bakış açısından, tıpkı göreli olanın mutlağı, bileşik olanın basit olanı veya bileşik olmayanı, kusurlu ya da eksik olanın yetkin olanı varsayması veya varsayması gibi, maddi olan da maddi olmayanı öngerektirir. Platon, işte bu bileşik olmayan, yetkin mutlağa İdea adını verir. O, maddi olmayan ve indirgenemez bir gerçeklik olup, onun varoluşunun, dünyanın varoluşu ve bilinebilirliğinin bir teminatı olarak önceden varsayılması gerekir. Bu, fenomenlerin var olmaları dolayısıyla, İdeaların da varolmaları gerektiğini söylemek değildir; tam tersine, fenomenin ancak İdea sayesinde, İdea varolduğu için varolabileceğini söylemektir. Platon, fenomen varolduğu için buradan onun zorunlu koşulu olarak İdeanın da varolduğu sonucuna ulaşabileceğimizi söyler. Ona göre, sadece İdealardan oluşan bir dünya tasarlamak mümkün olmakla birlikte, İdealar dünyası olmadan fenomenler dünyasının varoluşundan söz etmek mümkün değildir.

Başka bir deyişle, Platon, İdeayı zihindeki bir kavrama veya dış dünyaya ilişkin insan bilgisine düzen kazandırdığına inanılan bir kavrama indirgeyen nominalist veya konseptüalist bir bakış açısı benimseyemeyeceğini görmüştür. Çünkü böyle bir bakış açısı, temel soruyu, yani düzenli bir dünyanın neden varolduğu ve onun neden dolayı bilinebilir olduğu sorularını yanıtsız bırakır. Bunu tam olarak açıklayabilmek için fenomenin İdeaya ontolojik ve epistemolojik bağımlılığına vurgu yapan olgunluk dönemi diyaloglarında ima edilen "varlığa ulaşmadan hakikate ulaşılamayacağı" tezi üzerinde durmak gerekir. Zira Parmenides'ten ilham aldığı aşikâr olan bu tez, Platon'un ontolojik hakikat kavramı ve dolayısıyla, epistemolojisi için olağanüstü büyük bir önem taşır. Platon bu bağlamda, fenomenler dünyası olmadan, bir İdealar dünyasının varoluşunu düşünmenin mümkün ama bunun tersinin imkânsız olduğunu düşünür. Ona göre, aynı şekilde bilen, düşünen bir akıl olmadan da bir İdealar dünyası tasarlamak pekâlâ mümkün olmakla birlikte, İdealar olmadan bilgiyi düşünmek imkânsız bir şeydir. Bilginin nesnesine bağımlılığı, düşüncenin bir nesnenin yani varolan bir şeyin düşüncesi olması gerektiği, bilginin aynen nesnesi gibi, yetkinlikten yoksun ve dolaylı olabildiği kadar, yetkin ve dolayımsız olabilmesini de gerektirir. Platon'un gerçek felsefi bilgiden sadece ve sadece *episteme*yi, tüm zamanlar için ve zorunlulukla doğru olan bilgiyi anlaması, dolayısıyla söz konusu bilginin nesnesinin değişmez ve zorunlulukla var olan bir nesne, yani İdea olmasını zorunlu kılar.

Platon İdealar kuramını işte bu temel üzerinde, yani bilgi, varlık ve değer problemine bir çözüm getirmek amacıyla ilk kez *Phaidon*'da, Grekçe *eidos* veya *idea* terimini kullanarak ortaya koyar. Kuram, doğruluğu ya da mutlak geçerliliği ispatlanmış bir tez, mutlak bir hakikat olarak değil fakat sözü edilen problemleri çözüme kavuşturmanın Platon'a mümkün görünen en iyi yolu veya bir hipotez olarak öne sürülür. Bir İdea gerçekte Platon'un bir kavramın ne olduğuyla ilgili yorumuna tekabül eder. Bununla birlikte, bir İdea gerçek bir varoluşa sahiptir; o, bir bilinç içeriği veya bilgi formu olmayıp, bilginin kendisine yönelinen nesnesidir. Bu açıdan bakıldığında, Platon'da kavram ile onun kavramsal karşılığını birbirinden ayırmanın mümkün olmadığını söylemek gerekir. İdealar, tıpkı Anaksagoras'ın *Nous*'u gibi ayrı ve karışmamış, Parmenides'in Bir'i gibi, ezeli-ebedi ve değişmez bir varoluşa sahiptir.

Platon'un gözünde, bir İdea var olan bir şey değildir; o, gerçekten var olan, bütünüyle gerçek ve her ne ise o olan bir şeydir. İdea bir şey hakkında olan bir kavram değil fakat bir şeyin özüdür, mahiyetidir. Formel belirlenimlerin tam olmayan yüklemler olduğunu savunan Platon'a göre, adalet İdeası gerçekten ya da tümüyle adildir, adil olandır; o, adil eylemler için kullanılan bir kavram değil fakat kendinde varolan bir kendilik, Platon'un deyimiyle varoluşu, birtakım eylemlerin adil diye nitelenebilmelerini mümkün kılan bir şeydir. Bir İdeanın bu şekilde kendi kendisine yüklenmesine ve şeyleştirilmesine, bilindiği üzere, sonradan, onda tözle tümelin birbirine karıştırılmasını gören Aristoteles tarafından itiraz edilecektir. Platon, bununla birlikte, söz konusu itirazın yersiz olduğu kanaatindedir; çünkü onun bakış açısından İdea, kendi kendisine yüklenmez, daha ziyade o, kendi kendisiyle özdeştir. İdea yalnızca fenomene ya da şeye, Aristoteles'in terminolojisiyle bir töze, onunla ilgili bilgiyi temin edecek şekilde yüklenir. Buna göre, şey ya da fenomen İdeayla, İdea tarafından açıklanır. İdealardan söz edilebilir, ancak onlar daha yüksek birtakım kavramlarla açıklanamazlar. Onların içeriklerine dönük bir belirleme kaçınılmaz olarak totolojik olmak zorundadır.

İdealar Nelerdir?

İdealar demek ki duyusal dünyada kopya ya da suretlerini gördüğümüz nesnelerin ezeli-ebedi ilk örnekleri veya örüntüleridir. Örneğin güzel bir kız Güzellik İdeasının bir kopyasıdır. Platon'a göre, biz bu kızın güzel olduğunu ancak Güzellik İdeasını bildiğimiz ve kızın Güzellik İdeasından pay aldığını fark ettiğimiz için söyleyebiliyoruz. Örneğin her güzel şey, şu güzel insan ya da heykel, şu eylem ya da birey ölüme ve unutulmaya mahkûm iken, Güzellik İdeasının kendisi yok olmaz. O varlığa gelmemiştir ve yok olmayacaktır; ezeli-ebedi olarak ve gerçekten vardır.

Güzellik İdeası, (i) her zaman vardır, (ii) ne varlığa gelir ne de yok olup gider, (iii) ne büyür ne de küçülür, (iv) ne bir parçasıyla güzel, başka bir parçasıyla çirkindir, (v) ne belli bir zamanda güzel, başka bir zamanda çirkindir, (vi) ne birine güzel, başka birine çirkin görünür. Demek ki fenomenal şeylerin, duyusal nesnelerin daima belirli koşullara göreli, başka duyusal nesnelerle olan ilişkilere bağımlı oldukları yerde, İdealar tüm koşullardan bağımsız, duyusal şeylerden olduğu kadar birbirlerinden de yalıtlanmış olan gerçek varlıklardır.

Aynı şey Eşitlik İdeası için de geçerlidir. Platon bizim eşitlik genel kavramını birbirlerine eşit olan şeylere ilişkin gözlem sonucunda elde edemeyeceğimizi öne sürer. Bir başka deyişle, genel bir kavram tikel nesnelerden, somut varlıklardan yapılacak bir soyutlama yoluyla bilinemez. Fakat tikel nesnelerin, bireysel nesnelerin adlandırılabilmesi ya da sınıflandırılabilmesi, Platon'a göre, genel kavramların bilgisine bağlıdır. Yani, birbirlerine eşit olan şeylerin, eşit sopa ya da doğruların eşit olduklarının saptanması ve eşit olduklarının söylenebilmesi, eşitlik kavramının daha önceden kazanılmış bilgisini gerektirir.

İdealar arasında şu halde öncelikle ahlaki değerlerle estetik değerlerin İdeaları bulunur. İdealar arasında yine insan, ağaç gibi şeylerin sınıflarının İdeaları, masa ve sedir gibi insan elinden çıkma ürünlerin İdeaları, yeşillik, yuvarlaklık gibi niteliklerin ve eşitlik, benzerlik gibi ilişkilerin İdeaları yer alır. Bileşik olmayan, değişmez İdeaların, bileşik, değişken olan ve dolayısıyla bileşenlerine ayrılabilen şeyler ya da fenomenler karşısında mutlak bir önceliği vardır. Şeylerin ne özelliklerinden ne de özlerinden önce gelmediğini öne süren Platon açısından, fenomen İdeaya bağlıdır. Bu yüzden İdealar, gerçeklik ve değer derecesi bakımından fenomenlerin, duyusal şeylerin çok yükseğindedirler; bir başka deyişle, İdealar somut varlıkların, bireysel nesnelerin kendilerinin yalnızca görünüşleri olduğu nesnel gerçekliklerdir. Bir İdea, somut varlığın, tikel nesnenin kendisinin bir kopyası olduğu model ya da ilk örnektir.

İdealar Nerede Varolur?

Gerçekten varolan, mutlak bir varlığa sahip bulunan İdeaların ilk bakışta ve doğallıkla bir yerlerde varolmalarının gerektiği düşünülebilir. Bununla birlikte, İdeaların varolduğu bir yer olduğunu düşünmek doğru değildir; çünkü onlar maddi olmayan gerçekliklerdir. Maddi olmayan ezeli-ebedi gerçeklikler olarak İdealar kendilerinde ve kendi başlarına varolurlar; onlar dolayısıyla ne zaman ne mekânda bir yer işgal etmezler.

Platon bu konuda sadece, İdeaların somut şeylerden "ayrı" olduklarını, gördüğümüz şeylerden ayrı bir varoluşa sahip bulunduklarını söyler. Onların duyusal veya somut şeylerden ayrı bir varoluşa sahip olma-

ları, gerçekte onların bağımsız bir varoluşa sahip oldukları anlamına gelir. Başka bir deyişle, zaman ve mekân içindeki fenomenlerin veya duyusal dünyadaki görünüşlerin bağımlı bir varoluşa sahip oldukları yerde, İdealar bağımsız bir varoluşa sahiptirler. Onlar varoluşlarını fenomenlere borçlu olmadıkları gibi, kendilerinden pay alan fenomenlerin tek bir tanesi dahi varolmasa da varlıklarını sürdürürler.

İdeaların mekânsal bir boyuta sahip olmadıkları açıktır; İdeaların varoldukları yer konusu, onların varolan bir şey olmaları nedeniyle mekân içinde bir yerde olduklarını ima eden dilimizin bir sonucu olarak gündeme gelir. Bu konuda, öyle sanılır ki İdeaların bağımsız bir varoluşa sahip olmaları olgusu dışında bir şey söylenmesi pek mümkün gibi görünmemektedir. Platon buna rağmen, aynı konuyla ancak dolaylı bir ilgisi bulunan iki hususa gönderme yapar. Bunlardan birincisinde, Platon, tıpkı İdealar gibi ezeli-ebedi olan ruhun bir beden içine girmezden önce İdealarla tanıştığını söyler. İkincisinde ise Tanrı ya da Demiurgos'un duyusal şeylere şekil verirken, örnek ya da model olarak İdeaları aldığına işaret eder.

İdealarla Şeyler Arasındaki İlişki

İdeaların varoldukları yer ile ilgili güçlüğün bir benzeri iki ayrı cins ya da kategoriden varlıklar olarak İdealarla duyusal şeyler veya görünüşler arasındaki ilişkide söz konusu olur. Buna rağmen Platon İdealarla duyusal şeyler arasındaki ilişkiden, farklı zamanlarda, farklı şekillerde söz eder. Aslında bir İdeanın duyusal ya da somut şeyle üç şekilde ilişkilendirilmesi, aynı şeyi söylemenin üç farklı yolu olarak da değerlendirilebilir. Buna göre, bir İdea her şeyden önce fenomenlerin ya da görünüşlerin varlık sebebi, bir şeyin özünün nedenidir. İkinci olarak bir şeyin bir İdeadan pay aldığı söylenebilir. Nihayet, Platon açısından bir şey, bir İdeayı taklit veya kopya edebilir.

Platon, bunlardan her birinde İdealar duyusal şeylerden ayrı olsalar, sözgelimi Güzellik İdeası şu güzel kızdan farklı olsa da duyusal varlık veya somut, duyusal nesnenin varoluşunu bir şekilde bir İdeaya borçlu olduğunu, kendisinin de bir üyesi olduğu sınıfın yetkin örneğinden bir dereceye kadar pay aldığını ve İdeanın bir ölçüde taklidi ya da kopyası olduğunu öne sürer.

İdeaların Birbirleriyle İlişkisi

Platon, beşeri konuşma ve söylemin İdeaların bir araya gelmelerine, birbirleriyle karışmalarına bağlı olduğunu" söyler. Platon burada da hiç haksız değildir; gerçekten de konuşma ve tartışma, tek tek şeylerin üzerinde ilerleyip, soyut bir düzeyde gerçekleşir. Buna göre insanlar tek tek şeylerin örnekledikleri özler veya gösterdikleri tümeller ya da

kavramlarla konuşurlar. Tek tek şeylerin tanımları olan bu tümel ya da İdealar konuşma ve tartışmalarımızın en temel yapıtaşlarını meydana getirir.

İnsanlar düşüncelerinin ifadeleri olan konuşmalarında gündelik deneyimleri içinde karşı karşıya geldikleri şeylere gönderme yapsalar bile, dilleri İdeaları birbirlerine bağlama pratiklerini ya da alışkanlıklarını açığa vurur. Buna göre bir yanda Hayvan İdeası, diğer yanda da onun altsınıfları olarak İnsan ve At İdeaları vardır. İdealar, o halde denilebilir ki birbirlerine cins ve türler olarak bağlanırlar. Onlar, böylelikle birbirleriyle birliklerini hiçbir şekilde yitirmeden karışma durumuna gelirler. Hayvan İdeası At İdeasında bir şekilde mevcut gibi görünürken, bir İdea diğerinden pay alma durumuna gelir.

Platon işte buradan da hareketle, İdeaların gerçekliğin yapısını temsil eden bir hiyerarşisinin olduğunu, duyusal dünyanın söz konusu gerçeklik hiyerarşisinin sadece bir yansıması olduğunu söyler. Bu hiyerarşinin en aşağısında, duyusal veya gözle görülür şeylere en yakın olup tümellik özelliği hiç kuşku yok ki daha az olan "bölünemez türler" bulunur. Buna mukabil, hiyerarşide yukarı çıkıldıkça, bilgi bakımından daha çok genişlemeye ve daha soyut İdeaya doğru gidilir. Bilimlerin tek tek şeylerden değil de en genel İdeaların birbirleriyle olan zorunlu ilişkilerinden söz eden söylemi, bu yüzden olabilecek en soyut söylem olup, bilginin en üst düzeyini veya en yüksek şeklini ifade eder.

İdeaları Nasıl Biliyoruz?

Platon, başkaca problemler yanında esas bilgi problemini çözmek, Sofistlerin rölativizmlerini aşmak için bilginin ezeli-ebedi ve tümel nesneleri olarak varlığını öne sürdüğü İdeaları bilme durumu söz konusu olunca, üç ayrı bilme türü veya ilişkisinden söz eder. Bunlardan birincisi, gerçek bilginin öz veya tümellerin deneyimden bağımsız *a priori* bilgisi olduğunu dile getiren meşhur anımsama öğretisidir. Burada Platon kendisine Presokratiklerden miras kalan "benzerin benzerini bildiği" eski tezine başvurur; o, bu tezi ruh ile İdealar arasında bir benzerlik veya yakınlık ilişkisi kurarak ve dolayısıyla, ruhun İdeaları bilebildiği sonucunu çıkarsayacak şekilde yorumlar. Bilgiyle gerçeklik arasında yakın bir ilişkinin olması, hele hele bilginin ontolojik bağımlılığı anlayışıyla öne çıkar Platon için çok anlaşılır bir şeydir. Ama ruh kendi içinde bildiği şeyle benzer bir doğaya sahip olmazsa eğer, böyle bir ilişki hiçbir zaman tesis edilemez ve sonuç, gerçeklik, bilgi ve dil arasına aşılmaz engeller koyan mutlak bir Septisizm olur. Platon işte bu noktada, İdeaların özelliklerini taşıyan, onlar gibi ezeli-ebedi, basit, bölünemez, değişmez vb. olan ruhun, bu dünyaya gelmeden önceki varoluşunda İdealarla ta-

nıştığını öne sürer. Daha sonra bir beden içine girerek dünyada ortaya çıktığı zaman, bu bilgileri unutan ruhun bilgilenmesi daha önceki varoluşunda kavramış olduğu özleri anımsamasından meydana gelir.

İdeaların ya da özlerin bilgisine ulaşmanın ikinci yolu ise diyalektiktir; başka bir deyişle, insan zihni İdeaların bilgisine diyalektik yoluyla ulaşır; diyalektik ise hiç kuşku yok ki şeylerin özünü soyutlama ve bilginin çeşitli dalları arasındaki ilişkileri keşfetme gücüdür. Kişi, diyalektik sayesinde İdealar arasındaki ilişkileri keşfederek, tümel ve zorunlu bilgilere erişir. İdeaların zorunlu bilgisine ulaşmanın üçüncü yolu ise aşktır; kişi eros sayesinde, önce güzel nesne ya da kişilerden güzel düşüncelere ve en sonunda Güzelliğin kendisine, Güzellik İdeasına yükselir.

(d) Etiği

Platon İdealar kuramını, sadece epistemolojik problemleri çözmek, Sofistlerin rölativizmine karşı kesin ve mutlak bilginin geçerli olduğunu göstermek için değil fakat etik probleme bir çözüm sunmak, Sofistlerin değer rölativizmine karşı, etik mutlakçılığı savunabilmek için de öne sürmüştü. Buradaki argümanı da aynıydı: Kişi doğal dünyadaki görünüşler tarafından yanıltılıyorsa eğer, onun moral dünyanın görünüşleri tarafından da yoldan çıkarılabilmesi çok mümkündü. Bu yüzden Platon, kişinin dünyadaki gerçek nesnelerle gölgeler ve yansımalar arasında bir ayrım yapabilmesini mümkün kılan bilginin, aslında gerçekten iyi hayatın kendisiyle böyle bir hayatın gölgeleri ve yansımaları arasında bir ayrım yapabilmesi için gereken bilgiyle aynı türden bir bilgi olduğu sonucuna vardı. Ona göre, nasıl ki bilgimizin sadece gözle görülür şeylerle sınırlanması durumunda bir doğabiliminin olamaması gibi, tek tek kültürlere ilişkin deneyimlerimizle sınırlandırdığımız takdirde, evrensel İyi İdeasına ilişkin bilgimiz, hatta bir etik bilimin kendisi de olamazdı. Sofistlerin Septisizmleri Platon'a bilgi ile ahlak arasındaki yakın ilişkiyi daha da açıklıkla göstermişti. Gerçekten de Sofistler bütün bilgilerin göreli olduğuna inandıkları için insanların evrensel ahlaki standartlara erişebilmelerinin imkânsız olduğunu düşündüler. Epistemolojik Septisizmleri, Sofistleri, Platon'un kabul etmesinin imkânsız olduğu şu sonuçlara götürmüştü: (1) Ahlak kuralları tek tek her cemaat tarafından ölçülüp biçilerek oluşturulur ve bu kuralların sadece bu cemaatin üyeleri için bir geçerlilikleri ve otoritesi vardır; (2) Aynı kurallar hiçbir şekilde doğal veya doğaya uygun olmadıkları için insanlar bu kurallara kamunun ve genel kanaatin baskısından dolayı itaat ederler; (3) Adaletin özü güçtür; yani "güçlü olan her zaman haklıdır"; (4) İyi hayat da doğallıkla hazla geçen bir yaşam olmak durumundadır.

Platon böyle bir etik anlayışa, Sokrates'ten yola çıkarak "erdemin bilgi olduğu" teziyle cevap verdi; ve söz konusu cevabı üç parçalı ruh anlayışıyla ve erdemle işlev arasında bir özdeşlik kuran erdem teorisiyle destekledi.

Üç Parçalı Ruh Anlayışı

Tıpkı Sokrates gibi insanın bir beden ile bir ruhtan meydana geldiğini düşünen Platon'un üç parçalı ruh anlayışı, Sokrates'in ruh anlayışı karşısında gerçek bir ilerlemeyi temsil eder. Çünkü bu ruh anlayışı insan ruhunun üç parçası olduğunu varsayarken, bir iç çatışma düşüncesi üzerine yükselir. Oysa Sokrates insan doğasının sadece akli boyutu üzerinde yoğunlaşmış, akıldışı unsurlara hiç yer vermemişti.

Platon'un söz konusu ruh görüşü, ilk kez ve açık olarak *Devlet*'in ruh ile devlet arasındaki benzerlik üzerinde yoğunlaşan dördüncü kitabında ele alınır. Burada bir şeyin başka bir şeye karşı aynı zamanda, aynı bakımdan karşıt olan durum ya da eğilimlere sahip olamayacağını dile getiren ünlü "karşıtlar ilkesi"ne dayanan argümandan yola çıkan Platon, insanların aynı anda sözgelimi su içme ve içmeme gibi zıt istek, eğilim ve faaliyetlere sahip olmalarının sık rastlanan bir olgu olmasından, ruhta bu karşıt edim ve eğilimlerden sorumlu olan müstakil parçaların olması gerektiği sonucunu çıkartır. Buna göre, insan ruhunda bir değer ya da amacın bilincinde olma, enine boyuna düşünüp ölçme edimi söz konusudur ve bu açıktır ki aklın edimidir. İkinci olarak, ruhta bir eylem yönelimi vardır; bu da başlangıçta tarafsız olmakla birlikte aklın yönlendirmesi altında bulunan tinin etkinliğini ifade eder. Üçüncü olarak da maddi şeyler için duyulan bir arzu söz konusudur; bu da iştihanın eylemliliğini dışa vurur. O, belli bir fizyolojik işlevle ilişkili bedensel ihtiyaçların karşılanması, bu bakımdan derinlere kök salmış dürtülerin tatmini yönünde bir arzudan ibadettir. Ruhun söz konusu parçası, bireyi, adeta bir havyan gibi, su içmeye, temel ihtiyaçlarını karşılamaya yönelten, onu bu amaçla sağa sola çeken dürtülerden oluşur. Bu parça sadece tatmini amaçlar, bireyin daha büyük iyiliğini görecek, hesaplayacak durumda değildir.

Demek ki ruhta akıl, tin ve iştaha gibi üç parça söz konusudur. Bunlardan özellikle akıl ile iştaha karşıt eylem ve yönelimleri ifade eder. Platon, ruhun en yüksek ve üstün parçası olan aklı, işte bu noktada bireyin daha büyük veya bütünsel iyiliğini gözetmesi bakımından iştihayla karşı karşıya getirir. Gerçekten de onun başlangıçta ruhun ölçüp biçen, hesap yapan, enine boyuna düşünen parçası olarak tanımladığı aklın işlevi, "daha iyi ya da kötü olanı", bir bütün olarak ruhun iyiliğini gözetecek şekilde hesaplamaktır. Bu iki parça birlikte alındığında, insandaki

bitip tükenmez çatışmayı veya gerilimi ifade eder. Bu parçalar dahası, insandaki nefs mücadelesini, moral çabayı temellendirmeye yarar. Buna göre, insanın kendisini bu dünyaya, maddeye yönelten bir parçası olduğu gibi, onu maneviyata, İdealar dünyasını tefekküre yönelten bir parçası da vardır ve karşıt yönlü bu parçalardan biri baskın çıktığı zaman, ortaya tek yönlü, hayatı sadece bir yönüyle, salt madde ya da mana yönüyle yaşayan insan çıkar.

Erdem Teorisi

Üç parçalı ruh anlayışını bu şekilde ortaya koyan Platon, daha sonra bu parçalar arasındaki, erdemi meydana getiren doğru ilişkileri betimlemeye, erdem anlayışının ayrıntılarını ortaya koymaya geçer. Erdem anlayışının belirleyici unsuru, Sokratik işlev düşüncesidir; bu anlayışa göre, dünyadaki bütün varlıklar gibi, ruhun söz konusu parçalarının da kendilerine özgü birtakım işlevleri vardır. Sözgelimi aklın görevi bilmek, tinin görevi kişiye gerçekten gurur kazandıracak şeyler için ölesiye mücadele etmek, iştihanın görevi ise fiziki tatminlerde aşırıya kaçmayıp, ölçülü olmaktır. Erdem için ikinci ve çok daha belirleyici unsur, bütünsel ruhun gerçek çıkarlarını gözetme, ruhun birliğini ve bütünlüğünü hesaba katma olgusudur. Buna göre, bir kimsenin aklı ruhun bütünsel iyiliğini gözetecek şekilde hâkim olduğu, diğer parçaları bütünlüklü insan hedefini gözeterek yönettiği takdirde, o kişi bilge olmak durumundadır. Aynı kişi, tinsel parçası ya da gönlü, akılla ittifak yaptığı, onun neden korkulup neden korkulmayacağıyla ilgili kanaatlerine dayanarak, insanın birliğini ve bütünlüğünü korumaya çalıştığı için cesurdur. Onun ölçülülüğü ise neyin yönetip neyin itaat etmesi gerektiği sorusuna cevaben oluşturulmuş, ahenkli karşılıklı ilişkilere bağlıdır. Nihayet, en temel erdem olan adalet de bu genel psikolojik ahenk, yani her bir parçanın kendi yerinde durup, kendi görevini yapması olarak tanımlanır.

Buna göre, "insan" İdeasına ilişkin analizine dayanarak, bir insan doğası tasarımı geliştiren ya da başka bir deyişle, insan doğası üzerine bir anlamda psikolojik bir analiz gerçekleştiren Platon'un, öncelikle insanın çok çeşitli işlevleri bir denge ve ahenk içine sokulması gereken bir organizma olduğunu öne sürdüğünü söyleyebiliriz. İnsanın ahlaki açıdan nihai ve en yüksek hedefi olan mutluluğun da onun bakış açısından, organizmanın uygun ve doğru etkinliğinin bir ürünü olması gerekir. Platon bu tezini öne sürerken, aslında Yunan düşüncesinde çok sık yapıldığı üzere, tıp ile etik arasında bir analoji ya da benzerlik ilişkisi kurmuştur. Analojiye göre, beden iyi ya da sağlıklı olduğu zaman, onun bütün parçaları ya da organları arasında tam bir ahenk vardır: Yürek, ne hızlı ne yavaş ama uygun oranda ya da gereği gibi kan pompalar, akciğerler nefes

alır ve verir, mide, karaciğer, bağırsaklar vb. hepsi de kendi gerçek fonksiyonlarını gerçekleştirir. Bedenin iyi haline tekabül eden sağlık, bütün organların bireyin hayatında genel bir birliktelik içinde kendi uygun etkinliklerini gerçekleştirmelerinden, gerçek fonksiyonlarını hayata geçirmelerinden meydana gelir. Organlar arasında nedensel bir bağımlılık ilişkisi bulunduğundan, bir organın hastalanması veya fonksiyonunu yerine getirememesi diğerlerinin fonksiyonunu da etkileyip, bütün organizmanın sağlığını bozar.

Platon'un kurduğu analojiye göre, beden için organların doğru etkinliği ve birlik halinde işleyişinin yarattığı sağlık neyse, ruhun parçalarının kendi işlevlerini yerine getirmelerinin sonucu olan mutluluk da ruh için odur. Başka bir deyişle, bedenin iyiliği sağlık, bütünsel insan varlığının iyiliği de mutluluktur (*eudaimonia*). İyi ya da adil veya mutlu insan, tıpkı bir hekim gibi, organizma ya da ruhun parçalarını uyumlu bir işbirliğini hayata geçirecek şekilde organize edebilen, psikolojik ahenge erişmiş bir insandır. Demek ki etik açıdan Sokrates'ten yola çıkan, aynen onun gibi insan hayatının nihai hedefini mutluluk olarak belirleyen Platon, bu hedefe ruhu meydana getiren parçalardan her biri görevini yaptığı, kendi doğal erdemini hayata geçirdiği zaman, yani erdemli bir yaşayışla ulaşılabileceğini; bilge, cesur, ölçülü ve doğallıkla adil olan insanın, beden için sağlık neyse, bütünsel insan doğası veya ruh için de o olan mutluluğa erişeceğini düşünür. Erdem anlayışı da doğallıkla ruhtaki düzen, psikolojik ahenk üzerinde odaklaşan Platon'a göre, adil ruhta, her parça kendi yerini bilip, özü gereği uygun düştüğü görevi yerine getirir. Adaletin en büyük avantajı ise onun söz konusu psikolojik ahengi yaratması ve korumasıdır.

(e) Siyaset Felsefesi

Platon, siyaset felsefesine geçtiğinde, bir adım daha ileri giderek birey ile devlet, insan ruhu ile politik otorite arasında bir benzerlik kurar. Buna göre, insan ruhuyla devlet arasında tam bir koşutluk bulunduğunu, bireyle devlet arasında hiçbir ayrılık ya da kopukluk bulunmadığını öne süren Platon daha doğrusu, temel gerçekliğin insan ruhu olduğu, bütün toplumsal fenomenlerin onun ürünlerine tekabül ettiği, sosyal-politik her şeyin bu temel gerçekliğin görünüşü veya tezahürü olduğunu ifade eder. Sözgelimi devlet, onun bakış açısıyla, bir taş ya da kayadan değil, doğrudan doğruya devletin hükümran olduğu topraklarda ikamet eden bireylerin karakterlerinden çıkar; gerçekten de insanın yarattığı bütün kurumlar, onun ruhunun, manevi varlığının dışavurumu olup, yine örneğin hukuk onun düşüncesinin bir parçasını meydana getirirken, adalet onun psikolojik uyumunun dışsal ifadesi olmak durumundadır.

Adaleti işte bu şekilde anlayıp onu önce bireyde araştıran Platon, bir yandan mevcut düzenden umudunu tamamen kestiğini, varolan Yunan toplumunun bütünüyle kaotik ve akıldışı; iştihanın taleplerine uygun yaşayan, değersiz amaçların peşine düşmüş insanların düzeni olup çıktığını, burada çeşitli bozuklukları gidermek veya düzeltmek amacıyla yapılmış yasaların etkisizleştirildiğini veya hükümsüzleştirildiğini, yapılacak her türlü reformun her şeyin olduğu gibi olmasından çıkar sağlayanlar tarafından engelleneceğini ve dolayısıyla, uzun yılların amaçsız ve değersiz faaliyetinin biriktirdiği bütün tortuları silip süpürecek radikal bir değişimden başka bir yol bulunmadığını belirtmeye özen gösterir.

İdeal Devlet

Platon gerçekten de ideal devletin inşasında veya politik kurgulanışında, doğrudan doğruya üç parçalı ruh anlayışını temele alır. Buna göre, ideal devleti karakterize eden en önemli şey, üç ayrı sınıf ya da işlevin mevcudiyetidir. Başka bir deyişle, o nasıl ki insan ruhunu meydana getiren üç ayrı parça varsa, aynı şekilde ideal devleti oluşturan üç ayrı sınıfın bulunduğunu söyler. Bundan dolayıdır ki o ideal devletin gelişim öyküsünü tarihsel bir çerçeve içinde sunmaz yani *Devlet*'te, devletin gelişme sürecindeki doğal adımları gözler önüne serme yönünde bir teşebbüste bulunmaz. Böyle bir tarihsel yöntemin yerine, o, insan ruhundan yola çıktığı için doğallıkla psikolojik bir yöntem kullanır ve ruhun üç parçasından her birinin, en aşağıdaki parçadan en yukarıdaki parçaya kadar, ruhun devlet adını verdiğimiz eserine ya da yaratısına nasıl katkıda bulunduğunu araştırır.

Buna göre o, ideal devleti, insan ruhunun üç parçası olması dolayısıyla, insan doğasıyla ilgili değişmez olgulardan veya bilgeliksever, ünsever, parasever ya da altın, gümüş ve bakır şeklinde üç ayrı insan olması olgusundan yola çıkarak üç sınıfa böler: Yöneticiler, koruyucular ve çiftçiler. Bunlardan her birinin, Platon'a göre, salt kendisine özgü bir işlevi vardır ve her sınıf söz konusu işlevi gereği gibi yerine getirmekle meşgul olmalıdır. Bu işlevler de sırasıyla yönetim, koruma ve tedariktir. Bunların ideal devletin zorunlu işlevleri olduğunu öne süren Platon, söz konusu işlevleri birer meslek haline getirir. Buna göre o, ideal devlette adaletin bir uzmanlaşma ilkesinin varlığını ve korunmasını, tek tek her tip insanın kendi uygun sınıfında yer alması ve ilgili sınıfın gerçek fonksiyonunu gerçekleştirmek için çalışması gerektiğini söyler. Doğası yüksek, kaliteli insanların daha aşağı görevlerde harcanmamaları için olduğu kadar, aşağı düzeyden veya bakırdan bir insanın her nasılsa yönetici seçkinler arasında yer almaması için birtakım tedbirler almaya özen gösteren Platon, esas itibariyle yönetici ve koruyucu sınıfla ilgilenir. Özel-

likle bu iki sınıfın fonksiyonunu layıkıyla gerçekleştirebilmesi için her şeyden önce onları mümkün olan en iyi şekilde yetiştirecek sıkı bir eğitim sistemi geliştirir. Fakat eğitim gibi manevi bir araçla da yetinmeyip, birtakım maddi araçlara başvurur. Nitekim yöneticilerin ve bekçi ya da koruyucuların zihinlerini ve zamanlarını maddi konu ve ilgilerle hiç meşgul etmeyip, bütün enerjilerini işlevlerini olabilecek en iyi biçimde gerçekleştirmelerini sağlayacak bir komünist sistem önerir. Bu iki sınıfın kendi bireysel veya sınıfsal çıkarlarını değil fakat toplumun bütününün refah ve mutluluğu için çalışmalarını sağlamak üzere, onlara mülkiyet hakkı tanımaz.

Uzmanlaşma ilkesini, Platon, sadece adalet temeli üzerinde yükselecek yeni politik düzenin en önemli teminatı veya unsuru olarak değil fakat aynı zamanda birlik ilkesi, birliği sağlamanın en önemli yolu olarak öne sürer. Buna göre, yönetim görevi sadece bu iş için eğitilmiş ayrı bir sınıfa verildiği takdirde, Platon geçmişte iktidarı ele geçirmek için yapılmış kavga ve mücadelelere hiç yer kalmayacağını düşünür. Ona göre, yine her sınıf kendi yeri veya sınıfsal sınırları içinde durup, sadece kendi işi üzerinde yoğunlaşırsa, hiçbir sınıf bir başka sınıfla çatışmaz. Yine sadece kendi işlevlerini layıkıyla yerine getirmek için çalışanlar; bencillik başkalarının alanına müdahale etmekten, kişinin kendi işini bırakıp başkalarının işine göz dikmekten meydana geldiğine göre, asla bencil olamazlar.

İdeal Devlette İktisadi Faktör: Platon işte bu uzmanlaşma ya da işbölümü ilkesi temeli üzerinde, bireyin ruhunda iştihaya tekabül eden ekonomik yapıyı devlet hayatının olmazsa olmazı olarak değerlendirir ve dolayısıyla, ideal devletin inşasına, önce ekonomik yapının temelini oluşturan iştihayı tartışarak başlar. Platon açısından devlet bağlayıcı gücü, insanın ihtiyaçları olup, ortak eylem dışında bir yolla karşılanmaları mümkün olmayan yemek, barınma ve giyinme ihtiyaçları, en iyi biçimde ancak toplum içinde karşılanabilir. İnsanlar, hemcinslerinden bu yüzden vazgeçemezler. Onlardan tek tek her biri kendi dışındaki kişilere ihtiyaç duydukları bir şeyi temin edebilirken, başkalarının temin edebilecekleri bir dolu şeye ihtiyaç duyarlar. Sonuç kaçınılmaz olarak, ürünlerin mübadelesini de içeren bir işbölümü veya işlev yönünden uzmanlaşmadır. Platon söz konusu ihtisaslaşmayı ekonomik temeller üzerinde meşrulaştırır; çünkü ona göre, uzmanlaşma çok sayıda nesnenin daha yüksek bir kaliteyle ve kolay üretimi anlamına gelir. Nitekim o başlangıçta en azından çiftçi, duvarcı, dokumacı ve ayakkabıcının birbirlerine ekonomik bir bağ ile bağlanmalarının sonucunda ortaya çıkan toplumu yaratır. Sonradan bu dörtlüye sığırtmaçların, tüccarların, dülgerlerin, çilingirlerin vb. yani ilk dörtlünün araçlarını temin edecek, onları

koruyacak veya ürünlerini pazarlayacak kişilerin katılmasıyla toplum genişleyecektir. Demek ki Platon açısından insan, farklı ihtiyaçları itibariyle kendine yetemeyen, bu yüzden başkalarına muhtaç olan, özde sosyal ya da sosyalleşebilir bir varlık olup toplumun ya da devletin kuruluşunda en önemli rolü işbölümü veya ihtisaslaşma meydana getirir.

Bu çerçeve içinde, ideal devletin mantıksal olarak inşasının ilk adımını meydana getiren ekonomik faktörün, başka her şey bir yana, en azından iktisadi hayatın devleti, temel ihtiyaçların karşılanması bakımından kendine yeten bir birim haline getirmesi dolayısıyla, kendi içinde büyük bir önem taşıdığı söylenebilir. Fakat o, buna ek olarak, Platon'un gözünde içerdiği veya işaret ettiği birtakım hakikatler yönünden de önem taşımak durumundadır. Her şeyden önce, politik açıdan çok değerli olan uzmanlaşma ilkesini ihtiva eder; çiftçi işine sıkı sıkıya yapıştığı, bütün enerjisini işine harcadığı için daha çok ve nitelikli ürün elde ediyorsa, neden görevine büyük bir şevkle bağlanacak bilgili ve uzman devlet adamı yönetim işinde de aynı sonucu elde etmesin? Yine o, karşılıklılık ve işbirliği ilkesini somutlaştırır: Fiziki ya da maddi ihtiyaçların karşılanması amacıyla gerçekleştirilen ekonomik örgütlenme böyle bir karşılıklılık ve işbirliği şeması içinde gerçekleştirilebiliyorsa eğer, aynı şey devlette insan hayatının bir bütün olarak organizasyonu için de hayata geçirilebilir ve bu, Yunan toplumunu uzun zamandan beri içten içe kemirmekte olan bireycilikten her bakımdan daha iyi bir şeydir. Uzmanlaşma her yerde birliğin ve ahengin en önemli kaynağı olup, her bir sınıfa özgü işlev ilkesi hemen tüm alanlarda sınırsız rekabete ve acımasız yarışmaya sağlam bir çare olur.

İdeal Devlette Askeri Faktör: Ekonomik faktör, bütün önemine rağmen, sosyal ve politik örgütlenmenin yegâne belirleyicisi değildir. Bundan dolayıdır ki Platon'un *Devlet*'te çizdiği resmin ve bu arada insan ruhu ile devlet arasında kurduğu analoji ya da benzerlik ilişkisinin mantığı, ruhun ideal devletin kuruluşunda önemli bir rol oynayan iki parçasının daha gündeme getirilmesini gerektirir. Bunlardan birincisi, aşağıdan yukarıya doğru gidildiğine göre, tindir. Gerçekten de insanların salt zorunlu ihtiyaçlarının karşılanmasıyla yetinmediklerini ve yetinmemeleri gerektiğini bildiren Platon, temel ihtiyaçlara sonradan insanın bütün ihtiyaçlarının eklendiğini öne sürer; işte bu ihtiyaçların karşılanması için başlangıçtaki küçük nüfusa daha pek çok kişi katılır ve böylelikle de nüfus artar. Artan nüfusun yaşayacağı topraklar da kaçınılmaz olarak büyür. Durum böyle olduğunda, gerekli toprakları ele geçirmek ve sahip olunan toprakları korumak için devletin temel işlevlerinden biri olarak, savunma ve savaş gündeme gelir. İşte tinin de devletin organizasyonunda koruyucuların askeri gücünü temin etmek suretiyle gündeme geldiği

yer, burasıdır. Buna göre, ideal devletin, onun bileşenlerini meydana getiren psikolojik faktörlerden hareketle ortaya konan mantıksal sentezinde, devleti önce iştihaya dayanan iktisad' bir topluluk olarak ele alan Platon bu aşamada onu tini temel alan askeri bir örgütlenme olarak incelemeye başlar.

Uzmanlaşma ilkesi gereği, yurdu koruyacak ordunun, elbette profesyonel ve eğitimli askerlerden oluşması gerekir. Zira her yerde olduğu gibi, savaş türünden meşakkatli, zor ve önemli bir işte de etkinlik ve kalite ancak ihtisaslaşma ile sağlanabilir. Platon'a göre, yegâne işlevi savaşmak olan, sahip oldukları özel bir yatkınlık sayesinde seçilmiş ve eğitilmiş askerlerin olması gerekir. Devletin koruyucusu, dolayısıyla adaletin dostu, adaletsizliğin düşmanı olan bu insanları veya koruyucuları bekçi köpeklerine benzeten Platon, söz konusu koruyucuların korudukları evden olanlara karşı sıcak ve nazik, yabancılara karşı ise acımasız olmaları gerektiğini söylerken, onların akıl sahibi olduklarını, bilgiyle eylediklerini ama kendilerinde baskın çıkanın esas tin ya da gönül olduğunu anlatmak ister.

İdeal Devlette Felsefi Faktör: Platon'un ideal devletinin mantıksal olarak üçüncü unsuru, ruhun akli parçasına karşılık gelen yönetici sınıftır. Bu sınıf kendilerinde akıl unsurunun bütün saflığıyla ağır bastığı bilge filozoflardan oluşan yöneticilerin veya devlet adamlarının sınıfıdır. Gerçekten de yönetici ya da filozof-kralın bilge olması gerektiğini dile getiren Platon, devleti yönetecek olanların onunla en fazla ilgilenen, devlet için en çok kaygı duyan, kendi iyiliğini devletin esenliği ve iyiliğiyle özdeşleştirmiş, bütünün refah ve mutluluğunu her şeyden üstün tutan kimseler olmasının büyük bir önem taşıdığını belirtir. Ruhun yönetimde ifadesini bulan ilgili parçası akıl ama özellikle de normatif akıl olduğu takdirde, yönetimin salt kendilerini düşünen bencil insanlardan oluşmayacağı, bütünüyle devletçi ve bürokratik bir yönetim olmayacağı açıktır. Platon gibi ilk bakışta bütünüyle devletçi gibi görünen bir filozof için dahi, devletin kendi başına bir varlık sebebi olamaz; devlet, yönetimi altında yaşayan insanların gerçek refah ve mutlulukları, özsel iyilikleri için vardır. Devlet, dahası birilerine menfaat temin etmek için varolamaz; bu, onun özüne aykırıdır. Gerçekten de Thrasymakhos'un kutsadığı bireycilik, bencillik ve çıkarcılık yerine ikame edilen bu Platonik devlet anlayışında, yurttaşlarının gerçek iyiliği için icra edilen bir sanat olarak yönetim telakkisinin hayata geçirildiğini görmekteyiz. Akıl işleyişinin özellikle bu normatif boyutuyla, devlete birliğini temin eden nihai ve en temel bağ olarak ortaya çıkar. İştiha insanları ekonomik bir bağ ile birleştirir; tin ya da gönül, buna askeri bir bağ ekleyebilir. Bunlardan her ikisi de olmazsa olmaz olmakla birlikte, insan sadece fiziki ihtiyaçları olan

sıradan bir varlık olmadığı için asla yeterli olamaz. Bir çekim etkisi uygulayan manevi kaynak olarak akıl, Platon'a göre, insanları, onlara birbirlerini sevmelerini öğretmek suretiyle, bir arada tutar. Devletin, ona birliğini temin eden nihai organizasyonu, bu yüzden akli bir örgütlenme olmak durumundadır. Zira akıl bütün saflığı içinde yöneticinin gerçek iyiyi kavramasını, bu kavrayışından hareketle yönettiği devlete büyük bir aşkla bağlanmasını ve ona bütün varlığıyla hizmet etmesini sağlar.

Platon aşkın kendiliğinden sudur ettiği bu aklı temsil eden yöneticileri, yine uzmanlaşma ilkesine uygun olarak seçerken, onları bir dizi ahlaki sınamadan geçirir. Bununla birlikte, akıl aynı zamanda entelektüel boyutuyla tezahür ettiğinden, bir yandan da devletin yöneticileri olarak filozoflar için sıkı bir eğitim programı planlar. Gerçekten de hakiki yöneticinin bir filozof olması gerektiğini, dolayısıyla gerçek yöneticiye uygulanacak nihai testin kaçınılmaz olarak onun felsefi gücüyle ilgili entelektüel bir sınama olacağını öne süren Platon'a göre, bunun nedeni onun yöneteceği insanların karakterlerinde cisimleşmeleri için çalışacağı Adalet, Ölçülülük, Güzellik İdea ya da özlerini bilmek zorunda olmasıdır. Dahası ve en önemlisi, onun bütün düzenin, erekselliğin ve anlamın kendisinden çıktığı İyi İdeasını bilmek zorunda olmasıdır. Başka bir deyişle, filozof-kralın, işini gerçekten ve layıkıyla yapabilmesi için varlığın ve bütün yapıp etmelerin amacını, insani varoluşla beşeri bütün eylemlerin kendisiyle anlam kazandığı nihai amacı bilmesi gerekir. Yöneticide, filozof-kralda, öyleyse, ruhun varoluşun gizemini çözen, hayatın anlamını kavrayan bu nihai ve en yüksek parçasının gerçekleşmesi, ifadesini bulması gerekir. Bu gerçekleştiği takdirde ancak insan ruhunun bütünlüğünün eseri ve ifadesi olan devlet varlığa gelebilir. Ve nasıl ki insan ruhu, akıl onun bütün faaliyetlerini bir en yüksek amaca göre yönettiği zaman tam bir yetkinlik haline erişiyorsa eğer, devlet de ancak felsefi akıl tarafından yönetildiği takdirde tam bir yetkinliğe erişebilir.

Devleti insan ruhuyla ilgili bir analizden yola çıkarak bu şekilde analiz edip, yeni baştan inşa eden Platon'un işte bu noktada ulaştığı sonuçların başında, üç parçalı ruha üç sınıflı devlet yönetiminin, aklın idaresine ise filozof-kralların yönetimiyle bir komünizm sisteminin tekabül ettiği sonucu gelir. Buna göre, Platon'un ideal devletinde yönetim bir otokrasi olacaktır, öyle ki bu otokraside, tıpkı bireysel ruhta tin ve iştihanın aklın yönlendirmesi altında bulunması gibi, devletin ekonomik ve askeri sınıfları "dünya üzerine imtiyazlı bir bakışa", "hakikatin mutlak bilgisine" sahip bulunan filozof-krala tabi olup, etkinliklerini onun sevk ve idaresi altında gerçekleştireceklerdir. Platon'a göre, üç ayrı sınıfın mevcudiyetine rağmen, bu ideal devletin akılda ifadesini bulan bir birliği vardır. Ve bu birlik, onun açısından zor yoluyla elde edilmiş bir birlik

değildir. Platon, gerçekten de devletin sınıflarının ayrılığının sonradan yapay bir tarzda hayata geçirilen ve gereksizce korunan bir ayrılık olmadığı kanaatindedir. Her ikisi de Platon'un görüşüne göre, insan doğasının yaradılışında, doğuştan getirilen kuruluşunda temellenir. Onun gözünde bu üç sınıflı sistemi ve filozof-kralların yönetimini koruyup devam ettirecek olan şey de yurttaşların görev ve sınırlarıyla ilgili olarak sahip oldukları bilgi ve bu arada iradelerinin söz konusu görev, sorumluluk ve sınırları kabul etmeye dair genel yönelimleridir. Platon'a göre, tek tek her sınıfı meydana getiren üyeler, doğuştan getirdikleri hakları ve doğaları gereği neyi iyi yapabileceklerini bilirler; her sınıf, dolayısıyla başka şeyler yapmaya kalkışmanın veya kendi sorumluluk alanlarına girmeyen başkaca etkinlik türlerine müdahale etmenin yanlış ve haksız olacağını da bilir. Her sınıf, Platon'a göre, söz konusu özdenetim sayesinde, bilgisini iradesinin temel bir yönelimi haline getirebilir. Yine her sınıfın bu özdenetim ve basiret sayesinde, bu tür bir sınıf sistemine ve filozof kralların yönetimine iradesini katıp, rıza verdiği söylenebilir.

Platon'un bu üç parçalı ruh anlayışıyla her bir parçaya özgü işlev kuramının, politik olarak aşırı bir ayrılıkçılık ve radikal bir birlikçilikle itham edilebilecek bir yönetim anlayışına yol açtığı doğrudur. Buna göre, o bir kast sistemi getirdiği, yöneten ile yönetilen arasındaki bölünmeyi derinleştirdiği ve bireylerin özgürlüklerini ortadan kaldıran komünist bir rejim ortaya koyduğu için haklı olarak eleştirilebilir. Bu eleştirilere rağmen, Platon kendi zemininde haksız sayılmaz. Ortada bir sıkıntı ya da hata varsa eğer, bu Platon'un insan ruhuyla ideal devlet arasında kurduğu ilişkiden ziyade, onun ayrılıkçı bir ruh anlayışıyla eşitlikçi olmayan otokratik bir akıl telakkisini devlete uygulamasından kaynaklanan bir güçlüktür. Çünkü insanın kişiliğinin birliğini temele alan bir kavrayıştan yola çıkıp, onu devlete taşımaya kalkıştığımız takdirde, akıl tarafından her yere yayılan bir birlik, tek tek her bireyi harekete geçiren ve seçilen birkaç kişinin ruhunda değil de bütün bir topluluğun iradesinde gün ışığına çıkan akıl sayesinde gerçekleşen bir birlik olarak devlet görüşüne ulaşılır.

(f) Sanat Görüşü

Platon sanat alanında öne sürülmüş olan en eski kuramın da sahibidir; onun kuramı, sanatı bir tür taklit olarak gören mimetik sanat anlayışını cisimleştirir. Bununla birlikte Platon'da herhangi bir disiplinin değer ölçütü, bu disiplinin bizi hakikate, gerçekliğin bizatihi kendisine götürme kapasitesi olduğu için onda sanatın pek büyük bir değeri olduğu söylenemez. Platon'un sanatı taklitle özdeşleştirmesinden de belli olduğu üzere, sanat insanı asıl olana, gerçekliğin bizatihi kendisine değil de salt görünüş-

lere, gölgelerin gölgesine götürdüğü için onda sanatın değersiz görülmesi, özerk bir statüden yoksun kalması kadar doğal bir şey olamaz.

Gerçekten de dünyanın felsefe tarafından keşfedilmesi gereken, metafiziksel ve ahlaki bir düzeni olduğunu öne süren Platon'a göre, sanatın bu düzenin doğru bir temsilini verebilmesi durumunda ancak bir değeri olabilir. Onun gözünde gerçeğin ya da gerçekten var olanın bilgisine sahip olamadığı için ezeli-ebedi olan tümellerle değil de gelip geçici olan tikellerle ilişkili bulunan yani değişen nesneleri konu edinen taklit edici sanat bu doğru temsili veremez. Sanatın ne'liği dışında, onun ahlaki etkisine de bakan Platon, özellikle belli şiir türlerinin gençler üzerindeki olumsuz etkisi nedeniyle, şairleri ideal devletinden kovar.

Gerçekten de onun mimetik sanata ve sanatçılara saldırısı, bu sanatın insan ruhu üzerindeki etkileri ve toplum hayatında oynadığı rol ile ilgilidir. Platon'a göre, mimetik şiir, ruhumuzun iyiyi gözeten akıllı yüksek bölümüne değil fakat akıldışı, "coşkun ve taşkın", gerçek hayattaki olaylara aşırı bir tepkide bulunan parçasına hitap eder. Mimetik şiir olarak tragedyaya başarılı bir içerik sağlayan olay türleri, bu yüzden en aşırı heyecanlara yol açan, ruhu taşkınlığa salan olaylardır. Bu aşırı duygulanımsal etkiler ruhun düzenini bozmakla kalmaz fakat aklı da devre dışı bırakır. Mimetik şiir, ruhumuzun aşağı ve ağlayıp sızlamalı bölümünü tatmin ederken, ruhun bu yönünü sağlıklı bir ruhu yönetmesi gereken akli parça pahasına besler.

Platon söz konusu mimetik sanat telakkisini ifade ederken, önce üretici sanatları ikiye ayırır. Bunlar, (1) ilahi veya insani üretim çerçevesi içinde gerçek nesneler meydana getiren sanatlarla, (2) imgeler (*idola*) meydana getiren sanatlardır. İmgeler meydana getiren sanat türünde taklitçi, (a) modeliyle aynı özelliklere sahip halis bir benzerlik (*eikon*) veya (b) orijinale yalnızca benzer görünen bir görünüş (*phantasma*) meydana getirebilir. Bunlardan her ikisinde de imge ya da suretler, orijinallerini taklit veya temsil etmekle birlikte, onların işlevini yerine getiremez. Bu yüzden mimetik sanatın en önemli özelliği yanlış bir taklit, yani aldatıcı görünüşler meydana getirmedir. Dolayısıyla, her taklit hem gerçek hem gerçekdışı hem varolan hem varolmayan bir şey meydana getirmiş olur.

Sanatın mimetik doğasını genel bir çerçeve içinde bu şekilde ortaya koyan Platon, *Devlet* adlı eserinde, *mimesis*i İdealar kuramıyla ilişkilendirerek açıklar. Buna göre, *mimesis*in işlevinin gerçek olmayıp, bir şeyin imgesi olan bir şey meydana getirmek olduğunu; bütün sanatçıların bu anlamda *mimesis*in uygulayıcıları veya icracıları olduklarını söyleyen Platon, mimetik imgenin bilgi sahibi bir kimsenin eseriymiş gibi görünmesine rağmen, hakikatten tamamen uzak olduğunu öne sürer.

Buna göre, duyu yoluyla algılanabilen, sözgelimi sedir gibi bir nesne, tek ve gerçek sedir İdeasının bir "taklit"idir. Bu sedirin bir ressam tarafından yapılmış sureti ya da imgesi, sedirin belli bir açıdan görünen ikinci bir "taklit"idir. Ressam sediri olduğu gibi değil fakat kendisine göründüğü şekliyle yaptığı için Platon'a göre onun yaptığı şey, gerçeğin değil fakat yalnızca görünüşün bir yansımasıdır; o, salt görünüşle ilgili bir benzetmedir. Gerçek sedire karşılık gelen sedir İdeası ezeli-ebedidir veya yaratıcının ürünüdür; buna mukabil, somut ve duyusal sedirler işçinin eseri iken, resim olarak sedir taklitçinin ürünüdür. Taklitçi sanatlar, şu halde, İdealarla değil, yalnızca tikellerle ilişkilidirler; bu yüzden bize gerçeğin kendisini değil fakat yalnızca "gölgenin gölgesi"ni verirler. Platon, bundan dolayı, sanatçıyı, işçilerin yaptığı tek tek şeylerin hepsini birden yapan ama yaptıklarının gerçekliği çok kuşkulu bir usta olarak tanımlar. Sözgelimi ressam bir gerçek şey değil fakat yalnızca bir imge yaratır ve onun eseri ikinci dereceden bir taklit olup, İdeanın gerçekliğinden iki derece daha uzaktır. Dahası, bir imge meydana getirmek, imgesi ortaya konan gerçek şeylerin bilgisini gerektirmez. Yalnızca hayatın imgelerini meydana getiren sanatçılar, gerçek hayatta iyi ve kötü olanla ilgili olarak hiçbir doğru bilgiye ihtiyaç duymazlar.

Aristoteles

Aristoteles (384-322), hiç kuşkusuz Antikçağın en önde gelen filozofuydu; onun filozof kalitesi veya düzeyi, hiç kuşku yok ki İlkçağda sadece Platon'un erişebileceği bir düzeydi. Devasa bir entelektüel heykel gibi Antikçağa damgasına vurmuş olan Aristoteles, pek çoklarına göre de bütün çağların en büyük birkaç filozofundan biriydi. Her halükârda, bilim ve felsefede onun başarmış olduklarıyla rekabet etme ümidi besleyebilen insan sayısının bir elin parmaklarını geçmemiş olduğu kesindir.

Aslında, bir filozof olarak Aristoteles'i harekete geçiren şey, Platon'u ve daha önceki tüm filozofları motive etmiş olan şeyden hiç farklı değildi. O da hakikati keşfetmek, neyin gerçekten var olduğunu bulmak istiyordu. Kabul edilmelidir ki Aristoteles bu doğrultuda, hocası Platon da dahil olmak üzere, herkesten daha çok yol aldı; hakikate biraz daha yaklaştı. Bunu sağlayan şey de sadece felsefi dehası, analitik düşünen aklı ve dolayısıyla, bir filozof olarak büyüklüğü değildi; içinde bulunduğu tarihsel dönem, yerleşmiş olduğu, bütün bir Yunan felsefesine tepeden bakan konumdu.

Aynı zamanda bir felsefe tarihçisi olan Aristoteles'in bulunduğu konumdan geriye dönüp bakıldığında, Yunan felsefesinin, biri materyalist,

diğeri idealist iki ana damarı olduğu açıklıkla görülmekteydi. Thales'ten başlayıp atomculara kadar uzanan önemli bir damar, gerçekliği maddede bulmuş, gerçekten var olanın madde olduğunu öne sürmüştü. Söz konusu materyalist yaklaşımın bir çözüm olmadığı, gerçekliği açıklamak bakımından bütünüyle başarısız olduğu aslında yüz yıllık bir süreç içinde anlaşılır hale gelmişti. Başarısızlık, Aristoteles açısından, iki yönden mutlaktı: Materyalist yaklaşım, aynı zamanda bir değer ve inanç varlığı olan insan doğasıyla ilgili olarak tatmin edici bir açıklama getiremediği gibi, değeri mümkün kılacak bir varlık yorumundan da yoksundu. Antik Yunan materyalizmi, ikinci olarak, değişmeyi açıklamak bakımından yetersiz kalmıştı. Söz konusu materyalizm ya Herakleitos örneğinde olduğu gibi, "her şeyin değiştiğini" öne sürerken, sabit, kalıcı ve sürekli tek bir şey bırakmıyordu ya da atomcuların meydana getirdiği örnekte olduğu gibi, her tür değişmeyi veya en azından bütün niteliksel değişmeleri harekete yani yer değiştirmeye indirgiyordu.

Aristoteles, Yunan materyalizminin tam karşıtı bir felsefe geleneği yaratan idealizmin de bu iki konuda kesin olarak başarısız olduğu, aynı ölçüde tek yanlılık sergilediği kanaatindeydi. Parmenides'le başlayıp, Platon'da doruk noktasına erişen idealizmin yanıtının da aşırı basitleştirici olduğunu düşünen Aristoteles, Platon'un bile, başkaca şeyler yanında esas bu dünyada değere yer açmak için çalışan metafizik kuramıyla hedeflenen sonuca varamadığını iddia etti. Onun da bu yönden hatası, İdeaların maddi dünyadan ayrı varoluşunu öne sürerken, doğallıkla değerin duyusal dünya ile ilişkisini kuramamak veya filozof olmayan ortalama insan için değer arayışını mümkün kılamamak olmuştur.

Aristoteles'in bakış açısıyla, yapılması gereken açıktı. Felsefi teşebbüsü mümkün kılacak, aklı fiili bütün tehditlerden kurtaracak bir metafizik kuram, bir gerçeklik teorisi inşa etmekti. Başka bir deyişle, tatmin edici bir gerçeklik yorumunun değişme problemini çözmek zorunda olduğunu daha öğrencilik yıllarında gören Aristoteles, "sağlam ve tutarlı bir metafiziğin, gerçekliğin görünüşte olduğu gibi gerçekten de değiştiğini göstermek ve böylelikle aklı, bilgi edinmenin geçerli bir aracı olarak yeniden sağlığına kavuşturmak zorunda olduğunu gördü." Böyle bir metafizik, ona göre, dahası ahlaki bir varlık, değerlerin merkezi ve taşıyıcısı olarak insanla ilgili sezgilerimizi de temellendirmek zorundaydı. Aristoteles'i harekete geçiren motifler, sistemine hayat veren düşünceler, bunlardı.

(a) Platon'la İlişkisi

Düşünce tarihinin en karmaşık ve dolayısıyla anlaşılması en zor ilişkilerinden birisidir, Platon'la Aristoteles arasındaki ilişki. Platon'un Akademi'sinde on dokuz yıl süreyle devam ettirilen parlak öğrencilik ve okul-

da Platon'un izleyicisi olarak kalmak yerine, en nihayetinde ayrılış, Antik Yunan düşüncesinin bu iki büyük kafası arasında, fikri yönden hem bir ortaklığın hem de bir farklılığın bulunduğunu gösterir.

Her şeyden önce Aristoteles'in geliştirerek koruduğu önemli bir Platonik miras vardır ki bu onunla Platon arasındaki ortak felsefi temeli meydana getirir. Söz konusu ortak temelin iki unsuru vardır: Terminoloji ve teleolojik yaklaşım. Terminoloji bağlamında özellikle "form" kavramı, adeta onun Platonik mirasının değişmez bir göstergesi gibidir. Buna karşın teleolojiye gelince, o İyi İdeasının yerini alan Hareket Etmeyen Hareket Ettirici ve potansiyel-aktüel kavram çiftiyle Platon'un teleolojik evren görüşünün çok daha ötesine gider.

Gerçekten de Aristoteles'e göre, doğa hiçbir şeyi gelişigüzel ya da amaçsız yapmaz ve doğadaki bütün süreçler bir amaca hizmet eder. Her şeyin, Tanrısal bir biçimde düzenlenmiş olduğu için bir amaca yönelmiş bulunduğunu söyleyen Aristoteles'te, ereksel nedensellik fail ve formel nedensellikten mantıksal, zamansal ve ontolojik olarak önce gelir; buna göre, fail ve formel nedenler, ereksel nedenlerden farklılaştıkları ölçüde, ikincil hale gelip ereksel nedenlere tâbi olurlar. O, önce determinizme karşı çıkar ve daha sonra da ünlü teleolojik Tanrı delilinde olduğu gibi, doğadaki süreçlerle insan elinden çıkma ürünleri oluşturan süreçler arasında bir analoji kurar. Buna göre, sanat ve doğa, her ikisinin de düzen ve yetkinliğe doğru bir ilerleme olmaları anlamında birbirlerine bütünüyle benzerdir. Hatta sanatın işlevi, doğanın işleyişini ve eserini aynı temel üzerinde mümkünse bir adım daha ileri götürmek veya en azından doğayı ve doğal süreçleri taklit etmektir. Dolayısıyla, sanatta amaçlılık varsa eğer, onun taklit ettiği doğada amaçlılık fazla fazla vardır. Ve söz konusu amaçlılık ve ilerleme, ancak ve ancak mantıksal ve ontolojik olarak önce gelen bir *telos* ya da amacın fiili varoluşuyla anlaşılabilir. Başka bir deyişle, Aristoteles ilerlemenin ancak bir şeye, *telos* ya da hedefe doğru bir ilerleme şeklinde varolabileceğini ve söz konusu *telos* ya da amacın olmaması durumunda gelişme ve ilerlemeden söz edilemeyeceğini savunur. O, bu bakımdan fazlasıyla Platoncu bir tavır sergiler. Her ikisi de aynı Sokratik gelenekten oldukları için pratik yönden de ortaklık sergilediler. Her ikisi de ahlaki hayatın nihai amacını *eudaimonia* olduğunu söylerler. Her ikisinde de *eudaimonia* nihai amacına erişmede en önemli rolü, erdem oynar. Öte yandan, gerek Platon'da ve gerekse Aristoteles'te, etik politikadan hiçbir şekilde ayrılmaz; yani, ahlaki fail iyi hayatı, ancak iyi düzenlenmiş bir toplulukta, adalet ilkesine göre örgütlenmiş politik bir düzende yaşayabilir.

Fakat Aristoteles'in Platonculuğu burada sona erer. Platon'un düalizmine şiddetle karşı çıkan Aristoteles gerçekliği İdea ya da forma eşitle-

meye kesinlikle karşı çıkmıştır. Onun gözünde gerçekten varolan, şu diye gösterdiğimiz bireysel varlık ya da tözleriyle, bu dünya idi. Özdeşlik ilkesine dayanan, değişmezliği temele alan İdealar kuramının, Aristoteleş'e göre, değişmeyi açıklaması mümkün değildi. İdealan ayrı varlıklar olarak alınanın, değişme problemini çözmekten vazgeçmek anlamına geldiği kadar, entelektüel analiz ile ontolojik statüyü birbirine karıştırmaktan kaynaklandığına işaret eden Aristoteles, Platon'un İdealarının temel gerçeklikler olmadığı kanaatini hiç değiştirmedi. Ona göre, İdealar veya formlar birer soyutlamadan başka hiçbir şey değildi. Bu açıdan bakıldığında, Aristoteles açısından gerçeklik, formların kendisinden soyutlandığı şeylerden ibaretti ve bu şeyler de tek tek bireysel töz ya da varlıklardı. O; her "daha yüksek"in eninde sonunda bir yerlerde, burada ve şimdi olduğuna; dünyanın bütün bütüne tek bir dünya olduğuna inanıyordu.

İki filozof arasındaki söz konusu farklılık, aslında farklılığın daha derinlerde olduğunu, onların birbirlerinden mizaç olarak farklılık gösterdiklerini ortaya koyar. Platon ve Aristoteles'in dünya karşısındaki tavırları özde, çok farklıydı. İşte bu farklılıktır ki iki ayrı ve büyük sistemin doğuşuna yol açmıştır. Nitekim, Platon genel eğilim itibariyle her zaman, siyaset felsefesinin ya da pratik politikanın problemlerini tartışırken dahi, yetkin olanın fiili dünyada vuku bulması imkânsız olduğu için ütopik bir çözüme yönelen mükemmeliyetçi biriydi. Başka bir deyişle, onun mükemmeliyetçi ve dolayısıyla öte dünyacı ve idealist olduğu yerde, Aristoteles gerçekçi ve dolayısıyla pratik ve ampirik yaklaşımı benimseyen biriydi.

Bu durumu en iyi onların bilim tercihleri ifade eder. Buna göre, Platon için bilginin yetkin örneği matematikti; o bir matematikçiydi. Söz konusu bakış açısından geometrik üçgen ya da doğru bu dünyada bulunmaz; onlar, fiziki şeylerin ya da doğruların eksiklik ya da kusurlarını aşan ideal nesneler olmak durumundadırlar. Platon'un, dikkatleri ideal nesnelere yöneltmiği yerde, araştırmacıların ve düşünenlerin dikkatini fiili varoluş alanına çeken Aristoteles'in bilim modeli ise biyolojidir. Matematikte yetkin ama cansız nesneler ele alınır, oysa biyolojide konumuz yetkin olmayan fakat canlı varlıklardır. Aynı yaklaşım ve mizaç farklılığı, onların farklı disiplinlerdeki yaklaşımlarına da yansır. Örneğin siyaset felsefesinde Platon mutlak olarak ideal bir devleti temele alarak konuşur ve böyle bir devletin hayata geçirilip geçirilemeyeceği sorusunu kendisine hiçbir zaman sormaz. Buna karşın Aristoteles işe ideal devletin nasıl olması gerektiği problemiyle hiçbir zaman başlamaz; varolan yüz fiili devleti dikkatle analiz ettikten sonra, mevcut koşullar altında hangi devletin daha iyi olacağı sorusunu sorar.

İki filozof arasında, genel yaklaşım bakımından, metafizik ve bilim alanında olduğu gibi, genel olarak bilgi bakımından da kimi ortak noktalara rağmen birtakım çok önemli farklılıklar vardır ve onlardan her birini kendilerine özgü büyük filozof yapan şey, bir kez daha söylemek gerekirse, benzerliklerden çok bu farklılıklardır. Örneğin Platon'un bilgi bakımından duyusal varlıklara küçümsemeyle bakan rasyonalist ve dogmatik bir filozof olduğu yerde, Aristoteles ampirik, tedbirli ve eleştirel, karar vermezden önce tüm olguları ve görüşleri hesaba katmaya özen gösteren bir filozoftur. Bilgi-varlık ilişkisinde ise Platon özellikle Sofistlerin Septisizmlerinin de etkisiyle, felsefesinde işe bilgi kuramıyla başlamış ve İdealar teorisini öncelikle bilginin gereklerini yerine getirmek için öne sürmüştür. Bir başka deyişle, o felsefesine önce bilginin doğası konusunu ele alarak başlamış ve evrenin doğasını, bilginin doğasını dile getirdiğini düşündüğü şeyden, yani İdealardan çıkarsamaya çalışmıştır. Oysa Aristoteles işe ontolojiyle, yani evrendeki olgulara ilişkin bir analizle başlar ve bu olguları bir sistem içinde bir araya getirir. İnsan bilgisi sistemin içine ancak daha sonra, diğerleri gibi doğal bir fenomen olarak girer.

(b) Mantığı

Aristoteles sadece ayrı bilimler düşüncesinin değil fakat mantık biliminin de yaratıcısıydı. Aristoteles açısından dahası, mantık ile bilim arasında yakın bir ilişki vardı; çünkü o, mantığı, bilimin ulaştığı sonuçları formüle ederken kullanılacak bir araç olarak düşünüyordu. Bu yüzden mantık düşünmenin formlarıyla ilgili bir disiplin olsa bile, Aristoteles mantığa olan ilgisini önermelerin birbirleriyle olan ilişkisini dönük bir analizle sınırlamadı. O, bir yandan da kanıtlama formlarıyla meşgul olup, doğallıkla hangi şeylerin varolduğunu ve onların neden oldukları gibi olduklarını ortaya koymada kullanılacak dil üzerinde yoğunlaştı.

Aristoteles'in analitik adını verdiği mantık bu yüzden modern zamanlarda bilimsel yöntem adı verilen şeye çok yakındı. Bilimsel yöntem ise en azından Aristoteles'in anladığı şekliyle iki şeyle ilgili olmak durumundadır: Bir argüman ya da çıkarımın (i) geçerliliği ve (ii) doğruluğu. Sözgelimi metallerle ilgili olarak şöyle akıl yürüttüğümüzü varsayalım: Bütün metaller ısıtıldıkları zaman genleşir; bakır bir metaldir; öyleyse, bakır da ısıtıldığı zaman genleşecektir. Bu argüman ya da akılyürütme geçerlidir; geçerli olduktan başka, onun sonucu da doğru bir önerme olduğu için bizi ayrıca doğruluğuyla tatmin eden bir önermedir. Fakat bir de "Bütün Türkler sporcudur; Ahmet bir Türktür; öyleyse, Ahmet de bir sporcudur" diyerek çok yalın bir akılyürütmede bulunduğumuzu varsayalım. Bu ikinci akılyürütme de en azından birincisi kadar geçerli bir ar-

güman meydana getirir. Ama onun büyük öncülü doğru olmadığı için sonucu da doğru değildir. Bu açıdan bakıldığında, mantık bizi hatalı düşünmekten, yanlış akılyürütmekten alıkoyacak kuralları ortaya koyan bir disiplin olarak gelişir. Argümanların, akılyürütme ya da çıkarımların formel yönlerini ele alıp inceleyen Aristoteles, bizi hatalı düşünmekten alıkoymaya yarayan mantık kurallarının, doğru öncülleri bulup çıkarmamızı doğallıkla sağlayamadığını belirtmeye özen gösterir.

Buradan da anlaşılacağı üzere, argümanları veya çıkarımları formel yönleriyle incelemek, öncelikle onların geçerliliklerine bakmak, geçerli düşünme kalıplarını ortaya çıkarmak anlamına gelir. Bununla birlikte, böyle bir formel inceleme, birtakım sembollerin kullanılmasını gerektirir. Başka bir deyişle, burada argümanın içeriğini, çıkarımın konusunu oluşturan şeylerden ya da sınıflardan söz etmek yerine; kendi başına anlamlı olmasa bile, seçtiğimiz şey ya da nesne sınıfının yerini tuttuğu kabul edilen bir harf ya da başka bir işaret kullanılır. İşte söz konusu örnekleyici veya serimleyici semboller sayesinde yani değişkenlerle, argüman ya da çıkarım, diğer bireysel argümanların da uydurulabileceği veya kendisiyle sınanabileceği bir formül ya da çerçeve şeklini alır. Başka bir deyişle, burada da form ya da biçimi öne çıkaran Aristoteles'e göre, akılyürütme ya da çıkarımların formları, ancak bu sembollerle ortaya konabilir.

Bu, düşünce tarihinin çok büyük önem taşıyan icatlarından birisidir. Aristoteles'i mantığın kurucusu yapan şey, biraz da daha ortaya çıkış aşamasında bile cebirsel notasyonla benzerlik gösteren, son yüz elli yıl içinde sınırsızca geliştirilen bu sembol ya da değişken kullanımıdır. Şu halde, Aristoteles her şeyden önce düşüncemizin ifadesinin kendi içinde bağımsız özel bir bilimin konusu olduğunu düşünen; ikinci olarak da düşünme biçimlerimizi içeriğinden yalıtılmış olarak ele alan ilk kişi olduğu için mantığın kurucusu olmak durumundadır.

Kategoriler

Bir sözcüğün onunla ifade edilmek istenen gerçeklikle ilişkilendirilmediği sürece doğru kullanılmış olmayacağını; bir sözcük belirsiz anlamlı veya muğlak bir biçimde birden çok şeyi anlatmak için kullanıldığı takdirde, onun çeşitli anlamlarının birbirlerinden dikkatlice ayırt edilmesi gerektiğini öne süren Aristoteles, *Kategoriler* adlı eserini var olmanın ne olduğu, ne anlama geldiği konusundaki çeşitli düşünceleri tartışmaya ayırır ve işte bu bağlamda, meşhur kategoriler öğretisini ortaya koyar. Aslında, kategori öğretisinin temelinde, pek çok Platon ve Aristoteles yorumcusuna göre, Akademi'nin özerk varlık ile göreli varlık ayrımı bulunur. Buna göre, metafizik bir öğretiden tek tek nesnelere ilişkin bir betimlemeye geçen Aristoteles, bu çerçeve içinde, özerk veya kendinden

kaim olanı şeyin kendisi ve özsel özellikleriyle sınırlarken, göreli olarak var olanı ya da başka bir şeye bağlı olanı, o şeye yüklenebilen ilineksel özelliklerle ifade eder.

Aristoteles'e göre, var olmak öncelikle töz yani çeşitli nitelik ya da yüklemlerin dayanağı olmaktır. Var olmak, kendi varlığını devam ettirmek için başka bir şeye ihtiyacı olmayan (i) *töz* (örneğin, *insan*), ilk ve temel kategoridir. Tözü sonraki belirlenimler açısından dayanak olarak alan Aristoteles, metafiziksel açıdan onu özelliklerin taşıyıcısı, mantıksal olarak da yüklemlerin kendisine izafe edilebildiği özne diye tanımlar.

Özü ile kaim olan bir şey olarak tözün dışında dokuz kategori daha olup, onlar toplam ilinekler olarak anlaşılırlar. Bunlar, şeylerin değişme ve oluş içindeki bütün özelliklerini kavramayı sağlayan temel yapıtaşları olup, ancak töze bağlı olarak var olabilirler. Aristoteles, geri kalan dokuz kategoriyi, töz-ilinek kavrayışı içinde şöyle sıralar: (ii) Varolanların birliğini ve art arda gelişini ifade eden *nicelik* (örneğin, *iki dirsek uzunluğunda*); (iii) bir töz ya da şeyin nasıl olduğunu bildiren *nitelik* (örneğin, *beyaz*); (iv) varlığı başka şeylere bağlı olanın durumunu ortaya koyan *bağıntı* (örneğin, *çift*); (v) "nerede?" sorusunun cevabı olan kategori olarak *mekân* ya da *yer* (örneğin, *Lise'de*); (vi) "ne zaman?" sorusunun yanıtı olan kategori olarak *zaman* (örneğin, "*dün*"); (vii) bir şeyin kendisinin ya da belirli parçalarının içinde bulunduğu mekânın belirli parçalarıyla hizalı ve uyuşma içinde olması anlamında *durum* (örneğin, "*oturmaktadır*"); (viii) bir şeyin başka bir şeyle olan belli bir ilintisi olarak *sahip olma* (örneğin, "*ayakkabılı*"); (ix) etki eden bir şeyin başka bir şeyi etkilediği zaman, etki edene arız olan durum olarak *etkinlik* (örneğin, "*kesiyor*"); (x) etkiye maruz kalan şeyin durumunu ifade eden *edilginlik* (örneğin, "kesiliyor").

Kategorilerle ilgili sınıflamada iki temel ölçüt, sırasıyla tikel-tümel ve töz-ilinek karşıtlığını kullanan Aristoteles, açısından ilk ve temel kategori tözdür. Özellikle mantıksal bakış açısından "var olmak" onun gözünde, hakkında konuşulabilecek ve tam olarak tanımlanabilecek bir şey olmak anlamına gelir. Kendisi için "var olmanın", hakkında konuşulabilecek, yüklemlerin konusu olabilecek bir şey olmak anlamına geldiği Aristoteles'te demek ki gerçekten var olan, Platon'da olduğu gibi tümeller değil de bireylerdir, "şu" diye gösterdiğimiz belirli bir doğaya sahip olan varlıklardır. Töz, toplam ilinekler olarak geri kalan dokuz kategorinin, yani nicelik, nitelik, bağıntı, yer gibi kategorilerin, temel nitelik ya da yüklemlerin kendisine yüklenebildiği öznedir. Buna göre, onda var olmak belirli türden bir töz olmaktır.

Özellikle varlık kategorilerini temele alan mantıksal bir bakış açısından, töz Aristoteles'te bireye, bireysel varlığa indirgenir. Başka bir deyiş-

le, onda gerçekten var olan, bireysel varlık olarak birinci dereceden tözdür. O, yani birinci dereceden töz bir özneye yüklenemeyen, bir özne hakkında tasdik edilemeyen fakat başka her şeyin kendisine yüklendiği, kendisi hakkında başka her şeyin tasdik edildiği şeydir. Buna karşın, bir özneye yüklenen şey, onun üyesi olduğu tür ya da cinstir: Örneğin "Ahmet insandır" önermesinde gerçekten varolan şey olarak Ahmet birinci dereceden töz, buna mukabil Ahmet'in üyesi bulunduğu insan türü de ikinci dereceden töz olmak durumundadır. Onlar varlıklarını birinci dereceden tözden alırlar. Öte yandan, bir öznede mevcut olan şey onun nitelikleridir; örneğin, beyazlık ya da cesaret Ahmet'te mevcut olan niteliklerdir.

Önerme

Dilin en küçük biriminin sözcük olduğunu söyleyen Aristoteles, sözcüğün karşımıza isim ve fiil olarak iki farklı şekilde çıktığını ifade eder. O, ismin bir gönderimi olduğunu ama fiilin özne hakkında bir şeyler söylediğini ve buna ek olarak zamanı gösterdiğini belirtir. İkisinin yegâne ortak noktası, onların doğruluklarından söz edilememesidir. Yalnızca cümlelerin bir doğruluk değerine sahip olabileceğini fakat bunun bütün cümleler (örneğin, dilek veya soru kipindeki cümleler) için geçerli olmadığını dile getiren Aristoteles'e göre, sadece haber kipinde olan cümleler, yani hüküm veren, bir şeyin var ya da vakıa olduğunu veya olmadığını bildiren yargılı cümleler veya önermeler bir doğruluk değeri alabilir.

Bir önerme basit veya bileşik (veya modern terminolojiyle ifade edildiğinde, atomik ya da moleküler) olabilir; bununla birlikte, Aristoteles açısından ideal basit önerme olup, o işte bu bağlamda doğruluk anlayışının, doğru önermenin dile getirdiği veya karşılık geldiği olguyla aynı yapıya sahip olduğunu ifade eden mütekabiliyetçi doğruluk anlayışı olduğunu gözler önüne serer. Buna göre, doğruluk cümle ya da önermelerin bir özelliği ve gerçekliğin bir fonksiyonu olup, gerçekte olanı olduğu gibi yansıtan; yani gerçeklikte birleşik olanı birleşik, ayrı olanı da ayrı gösteren önerme doğrudur.

Onun bakış açısından, önerme bir yargının dil ile ifadesi olup, yargı da iki fikir, yani konu ile yüklem arasında bir ilişki kurmak, bir fikri diğerinde doğrulamak yahut reddetmekten oluşur. Bir önermede konu, yüklem ve bu ikisini birbirine bağlayan kopula olmak üzere üç öğe bulunur. Önermeler nitelikleri bakımından sınıflandırıldığında, onların *olumlu* ya da *olumsuz* oldukları söylenir. Öte yandan, önermeler bir de *konunun niceliğ*ine göre çeşitlenirler. Buna göre, önermenin konusu veya öznesi tümel ise yani konu olan terim ("Tüm insanlar ölümlüdür" örneğinde olduğu gibi) bir sınıfın tüm bireylerini içine alıyorsa, ona tümel

önerme denir. Buna mukabil, konu ("Bazı insanlar öğrencidir" örneğinde olduğu gibi) bir sınıfın bir kısmını içine alıyorsa, ona tikel önerme adı verilir. Sonuçta, ortaya dört tip önerme çıkar: (i) A-Tümel olumlu; (ii) E-Tümel olumsuz; (iii) I-Tikel olumlu; (iv) O-Tikel olumsuz.

Tanım, Hassa, Cins ve İlinti

Aristoteles kategorileri ortaya koymanın yanında, bir önermede yüklemin öznesiyle, töz-ilinek ilişkisi dışında, ilişkilendirilebilmesinin alternatif yollarını ele alır. Aristoteles düşüncesinin genel çerçevesini vermek bakımından önem taşıyan bu ayrım, klasik mantığa beş tümel olarak dahil olmuştur.

Aristoteles'e göre, tanım, hassa, cins ve ilinti dört yüklem veya betimleyici formül tipi oluşturur; öyle ki bir önermede bunlardan biri veya daha fazlasının konu hakkında söylenmesi gerekir. Bunlardan *tanım* konunun özünü ortaya koyar, onun ifadesiyle "o şey olmanın ne olduğunu" ifade eder. *Hassa* ise başka hiçbir şeye değil de konuya zorunlulukla ait olan ama onun özünün bir parçasını oluşturmayan, dolayısıyla tanımında da yer almayan bir yüklem ya da özelliktir. Başka bir deyişle, hassa bir türe veya kişiye ait olup, aynı cinsten diğer bir tür ve şahısta bulunmayan sıfattır. Hassa türün ikinci dereceden özelliklerine tekabül ettiği için o varlıkları betimler ve sınıflarken önemli olmayan bireysel bir nitelik olarak görülür.

Cins, bütün özgül ayrım ya da türsel farklılıklarına rağmen, birkaç türe ortak olarak yüklenebilen ve dolayısıyla, onların varlıklarının bir parçası olarak görülen genel yapıya karşılık gelir. Altında türlerin sıralandığı genel çerçeve olarak cinsten, her ne kadar o tanımın tümünü meydana getirmese de tanımda söz edilmesi gerekir. Nitekim "İnsan bir hayvandır" demek insanı tanımlama doğrultusunda belli bir adım atmayı ifade etmekle birlikte, insandan başka hayvan türleri de bulunduğu için tanımlanan şeyin cinsini vermek hiçbir zaman yeterli olmaz. İlinti ise bireylerde geçici olarak bulunmakla birlikte, varlığı bireyin varlığına bağlı olmayan, diğer bireylerin de paylaştıkları özelliklere denir. Örneğin, insanın sakat, gülün solmuş olması bir ilintidir. Zira sakatlık ve solgunluk sadece insana ve güle has olmayıp, diğer birçok canlıda da olabilecek özelliklerdir.

Önermenin yapısını ve özelliklerini, yüklemin konuya bağlanma şekillerini ele alan Aristoteles, daha sonra *Analitikler*'de bir mantık sistemine doğru yol alır. Sonuçta ortaya çıkan sistem, bir özne-yüklem mantığıdır. Buna göre, nasıl ki önerme terimler arasındaki ilişkiyi gözler önüne seriyorsa, çıkarım ya da en azından iki öncülden hareket ederek bir sonuca ulaşan akılyürütme söz konusu olduğunda, önermeler arasındaki

mantıksal ilişkilerin ortaya çıkarılmasına ihtiyaç duyulur. Buna göre, onun mantık kuramı veya özne-yüklem mantığı, tümdengelimsel akılyürütme veya tasım, yani iki öncülle bir sonuca ulaşan çıkarımları konu alan *Analitikler*'de ortaya konur. Basit ya da kategorik bir tasımda geçerli çıkarımlar, sadece geçerlilikleri açısından ama sonuçların doğruluk değerine hiç bakılmaksızın incelenir; oysa, apodeiktik ya da kanıtlayıcı tasım, doğru öncüller üzerine kurulduğu için doğru olmak zorunda olan tasımdır. Diyalektik bir tasım ya da argüman ise doğru olduğu kabul edilen, koşullu olarak doğru varsayılan çelişik öncüllerden hangi sonuçların çıkarsanabileceğini inceler. Bu üç tümdengelimsel akılyürütme ya da çıkarım biçimi arasındaki farklılıklar, Aristoteles'te, çıkarımın formuna değil de daha ziyade doğruluk değerine bağlıdır. Buna göre, *Birinci Analitikler*'de araştırma geçerli çıkarıma dönük bir araştırma olup konu doğallıkla tasım formundan meydana gelir. *İkinci Analitikler*'de ise Aristoteles'in bilim kuramı yer alır; o, burada hangi çıkarımların doğru olduğunu inceler ve dolayısıyla, konuyu apodeiktik tasım ya da bilimsel çıkarım oluşturur. Diyalektik tasım ise *Topikler*'de, formel olmayan mantık tarafından araştırılır. Buna göre, formel mantığın her zaman geçerli ya da doğru olan önermelerle ilgilendiği yerde, formel olmayan mantık olumsal olgularla ilgili önermeleri ele alır.

Diyalektik

Platon'da "bilimlerin tacı" olan diyalektik, Aristoteles'te "olumsal" veya "muhtemel" olan üzerine söz söyleme sanatına indirgenir. Diyalektiğin kendisinde bir değer yitimine uğradığı, ontolojik saygınlığını giderek yitirmeye başladığı Aristoteles'e göre, bir kimsenin diyalektikle bir şeyin gerçek doğasını gözler önüne sermesinin veya kanıtlamasının imkânsız olup, diyalektiğin amacı hakikate erişmek olmayıp tartışmada zafer kazanmaktır. Nitekim, o, kanıtlayıcı öncülle diyalektik öncül arasındaki ayrımı "doğru"luğu temele alarak belirler: "Tasımın herhangi bir öncül"ü "doğru"ysa o kanıtlayıcı; yalnızca "muhtemel" ise diyalektik öncüldür. Diyalektik, onda şu halde, muhtemel olan veya salt görünen üzerine uygulanan bir çıkarsama tekniğini ifade eder. Diyalektik, bir anlamda her şey üzerine konuşma sanatıdır.

Tasım

Aristoteles, mantığının özünü ya da belkemiğini oluşturan tasımı, "belirli önkabullerden (öncüllerden) yeni bir şeyin (sonuç) zorunlulukla çıktığı söylem" olarak tanımlar. Buna göre, tasım, sonuçta nedenini içinde taşıyan bir yargıya varmaktır; söz konusu neden de orta terimle ifade edilir. Aslında orta terimin işlevi, bir kavramdan diğerine geçerken ara-

cı olmak ve böylelikle de iki yargı arasında bir ilişki kurulmasını temin ederek; sonuçta, büyük terimi ihtiva eden yargının küçük terime de iletilmesini sağlamaktır. Orta terimin olmadığı yerde nedenin de delilin de olmadığı dikkate alınırsa, tasımda esas rolü orta terimin oynadığı sonucuna varmak doğru olur.

Tasımda, önceden verilen önermelerin her birine öncül, bu öncüllerden zorunlu olarak çıkan önermeye de sonuç denir. Tam ve düzenli her tasımda, en az üç terim ve üç önerme bulunur: (i) Sonuçta *yüklem* olan terim olarak *büyük terim*; (ii) sonuçta *konu* olarak bulunan terim olarak *küçük terim*; (iii) büyük ve küçük terimler arasında bir ilişki kurmayı, neden birliğini bulmayı ve karşılaştırma yapmayı sağlayan, öncüllerde yer alıp sonuçta geçmeyen terim olarak *orta terim*. Tasımda, her üç terim de ikişer ikişer birleşerek, tasımın önermelerini meydana getirir. Öncüllerde orta terim küçük ve büyük terimle, sonuçta ise küçük terim büyük terimle tekrarlanır. İşte bu çerçeve içinde, öncüllerden, içinde büyük terimin bulunduğu önermeye *büyük önerme*; öncüllerden, içinde küçük terim bulunan önermeye *küçük önerme* denilir. Öncüller kabul edilince bunlardan zorunlu olarak çıkan üçüncü önermeye ise *sonuç* adı verilir.

Tasımları temelde kategorik ve koşullu tasımlar diye iki grupta ele alan Aristoteteles'in tasım mantığında, öncüller arasındaki kanıtlama bağıntısını kuran şey, orta terimin varlığıdır. Buna göre, büyük önermede büyük terimde belirtilen özellik orta terimin içlemine ait olduğu için bu özelliğin ona yüklenmesiyle birlikte, orta terim büyük terimin kaplamına girer. Küçük önermede ise orta terimin kaplamına girmek ya da onda belirtilen özelliği içleminin bir parçası olarak yüklenmek yolu ile bu kez küçük terim büyük terimin kaplamına girer. Zaten sonuç önermesi, bu örtük ilişkinin belirtik hale getirilmesinden başka bir şey değildir. Bir tasımın geçerli olması, o halde, büyük ve küçük terimin ilişkisinin nitelik-nicelik/içlem-kaplam açısından orta terimde doğru olarak kurulmuş olması anlamına gelir.

Bilim Teorisi

Salt geçerliliğin dikkate alındığı tasımsal akılyürütmeden, geçerlilikle birlikte, öncüllerinin doğruluğunu da hesaba katıldığı akılyürütme türüne geçildiğinde, onda bilimsel kanıtlamaya ya da apodeiktik argümantasyona geçmiş oluruz. Aristoteles'te doğru, zorunlu bilimsel bilgiye götüren yolun adı öncelikle *apodeixis* yani bilimsel kanıtlamadır. Çünkü onda doğru, zaruri bilimsel bilgi nedenlerin bilgisidir; başka bir deyişle, Aristoteles'e göre, kişinin bir şeyi, onun nedenini bilinceye kadar, bildiği asla söylenemez.

Buna göre, bilimsel bilgi her şeyden önce nedenlerin bilgisidir; daha doğrusu, o, aynı anda hem olgunun kendisine bağlı olduğu nedenin ve hem de olguyla nedeni arasındaki zorunlu bağıntının bilinmesi olup tikel olanın genel olandan ya da koşullu olanın nedeninden söz konusu zorunlu bağıntıyı bilecek şekilde çıkarsanmasıdır. Diğer bir deyişle, Aristoteles'e göre, başka hiçbir olgunun değil fakat yalnızca söz konusu olgunun nedeni olarak, olgunun kendisine bağlı olduğu nedeni bildiğimiz zaman bilimsel bilgiye sahip oluruz. Bu bilgi ise tasımsal, yani tümdengelimsel bir yapıda olan bir kanıtlamanın sonucu olan bir bilgidir. İşte bundan dolayıdır ki bize nedeni veren ve olgunun niçin olduğu gibi olduğunu veya olduğundan başka türlü olamayacağını açıklayan şey kanıtlamadır:

Bilgi her ne kadar duyumla başlasa da duyumun kendi başına bize bilgi verememesinin nedeni, budur. Duyum bize olguların, olup bitenlerin nedenini veremez; onların nasıl olduklarını söyler fakat niçin oldukları gibi olduklarını söyleyemez; örneğin, duyum yoluyla ateşin sıcak olduğunu öğreniriz, bununla birlikte, duyum ateşin niçin sıcak ve dolayısıyla hep aynı olduğunu asla gösteremez. Bundan dolayı, Aristoteles'e göre, mühendisler ve mimarlar çalıştırdıkları işçilerden daha bilgili olmak durumundadırlar çünkü işçilerin sadece yapılan işi deneyimledikleri yerde, onlar yapılan işin nedenlerinin bilgisine sahiptirler.

Kanıtlamayı bilimsel bir tasım ve dolayısıyla nedenin bilgisini veren tümdengelimsel bir yapıda olan çıkarım türü olarak tanımlayan Aristoteles, daha sonra kanıtlamanın öncüllerine geçer. Buna göre, kanıtlamanın öncülleri zorunlulukla doğru olmalıdır: Kanıtlamanın öncülleri zorunlu olarak doğru olduktan başka, gerçek nedeni ortaya koymalıdır. Apodeiktik tasımın öncüllerinin yine, ilk ve dolaysız olmaları, yani konuya, bir orta terim aracılığıyla değil de doğrudan doğruya ait olmaları gerekir; nitekim, bilim ona göre, son çözümlemede, kendileri apaçık olan öncüllere dayanmak durumundadır. Öncüllerin ayrıca daha bilinebilir olmaları, yani bize daha yakın ve bizim tarafımızdan daha kolayca bilinebilir olmaları zorunluluğu bulunmaktadır:

Bilimadamının programını, genel deneyimciliğini pekiştirecek şekilde, tikellere ya da bireylere ilişkin algıdan başlatan, onun böylelikle genelliği artan kavramlarla bilimsel kanıtlamanın öncüllerini oluşturduğunu ve sonra söz konusu tümellerden tikelleri çıkarsadığını belirten Aristoteles'e göre, apodeiktik tasımın sonuçta kanıtlanan olguya götüren öncüllerinin, Aristoteles'e göre, bütün bunların dışında olgudan mantıksal olarak önce olmaları gerekir; yani, onların olguyu kanıtlamak için kullanılmadan önce, doğru olduklarının gösterilmiş olması gerekmektedir. Ve nihayet, öncüllerin ilgili bilim dalına özgü olmaları, gündemdeki ka-

nıtlama amacına uygun düşmeleri gerekir. Buna göre, bir cins için geçerli olan öncülleri başka bir cinse taşımak söz konusu olamaz.

(c) Doğa Felsefesi

Aristoteles'in doğa felsefesi, onun kuramsal felsefesinin, metafizikle birlikte, hiç kuşku yok ki en önemli bölümünü meydana getirir. Onun bu kapsam içinde kaleme alınmış eserleri doğa felsefesi adı altında ortaya çıkan birliğe önemli katkılarda bulunur. Buna göre, onun *Fizik* adlı eserinin genel ilkeleri gözler önüne serdiği yerde, *Varlığa Geliş ve Yok Oluş Üzerine* adlı eseri dört öğeyi, *Gökyüzü Üzerine* adlı kitabı kozmoloji ve astronomisini ortaya koyar.

Değişme

Aristoteles'in doğa felsefesinde temele aldığı veya hiç aklından çıkarmadığı ilke, fenomenleri betimlemek ve açıklamaktır. Bununla birlikte o, burada da kendisini bütünüyle yeni ve farklı şeyler söyleyen biri olarak sunmaz; fenomenler dünyasının varoluşunu yadsıyan güçlü bir geleneğin bulunduğu Yunan felsefesi kapsamı içinde, kendisini çağdaş felsefi tartışma içinde bir yerlere konumlamaya özen gösterir. Gerçekten de Aristoteles pek çok yerde eski doğa felsefesinin birtakım temel eğilimlerini devam ettirir; bazı yerlerde temel birtakım Platonik düşüncelerden yararlanır. Fakat bazı temel noktalarda da daha önce hiç söylenmemiş olan şeyler söyler.

Buna göre, örneğin doğanın kendi ilkeleriyle, kendi içinden, yani bir fizik kuramı yoluyla açıklanması gerektiğini savunan Aristoteles, her tür fiziki indirgemeciliği ve dolayısıyla, Platon'un *Timaeos*'ta geliştirmiş olduğu matematiksel atomculuğu reddeder. Demokritos'un fiziksel atomculuğu, en azından görünüşte, doğada olanı yine doğadaki bir şeyle açıkladığı için Aristoteles'e daha tercihe şayan bir kuram gibi görünür; bununla birlikte o, Demokritos'un fiziki atomlarını da birer yapımdan başka hiçbir şey olmadıkları gerekçesiyle reddeder. O, fiziğin doğanın ne olduğunu araştırması gerektiğini, doğanın var olduğundan kuşkulanmanın bu yüzden temel bir hata ya da yanılsamaya işaret ettiğini düşünür; bu yüzden, Parmenides ve Elealıların fiziki dünyanın varoluşunu yadsıyan yaklaşımlarına karşı çıkar. Hareket ve değişme içinde olan doğal şeylerin var olduğu kabulünün çıkış noktasını oluşturduğu fizik alanında, Aristoteles zamanın iki önemli kuramına; yani Platon'un doğaya ilişkin matematiksel analiziyle Demokritos'un fiziki parçacık kuramına alternatif üçüncü bir kuram geliştirmek zorunda olduğunu düşünür. Bu, doğaya ilişkin açıklamada en az üç öğenin olması gerektiğini öne süren meşhur ve alabildiğine yalın bir kuram ya da açıklama modelidir. Ona göre, değişmeye

veya doğal dünyaya ilişkin bir açıklamanın sırasıyla dayanak, form veya pozitif belirlenim ve yoksunluk ya da negatif belirlenim gibi üç öğe ya da ilkeyi ihtiva etmesi gerekir. Bu, sadece değişmezliği temele alan Parmenides ve Platon'la, salt değişmeye vurgu yaparken, evrende kalıcı ya da sabit hiçbir şey bırakmayan Herakleitosçulara karşı, Aristoteles'in değişmeyi töz ya da dayanak adını verdiği sabit bir temel üzerinde, formun yoksunluğunun yerini pozitif bir formun alışıyla açıklamasına işaret eder.

Dört Neden

Aristoteles, çevremizde gördüğümüz şeylerin sürekli olarak değiştiklerini, değişmenin dış dünyaya ilişkin deneyimimizin en temel olgularından biri olduğunu kabul edip, ona ilişkin belli bir açıklama modeli geliştirir. Söz konusu açıklamayı tamamlamak için meşhur dört neden öğretisini öne sürer.

Aristoteles açısından değişme, niceliksel ve niteliksel bakımından değişmeye, harekete ek olarak, varlığa geliş, büyüme, çürüme ve yok oluş anlamlarına gelir. Öte yandan, bu değişmelerden bazıları doğaldır, bazıları ise insanın yaratıcı faaliyetinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Varolan şeylerin sürekli olarak yeni form kazandıklarını, yeni canlıların dünyaya geldiklerini ve insan tarafından evler, heykeller yapıldığını savunan Aristoteles'e göre, değişme süreci yeni bir form kazanmayı içerdiğinden, değişme olgusuyla ilgili olarak, nedenleri ortaya çıkarmak amacıyla birtakım sorular sorulabilir. Söz konusu soruların yanıtları Aristoteles'te bir şeye ilişkin tam bir bilimsel açıklamayı meydana getirirken, onun ünlü dört neden öğretisini ifade eder.

Ona göre, var olan şeylerdeki oluşum ve değişimi açıklayabilmek için dört nedene ihtiyaç duyarız. Bunlardan birincisi, maddi nedendir, kendisinde değişmenin ortaya çıktığı dayanak ya da malzemedir. Örneğin bir heykeli ele aldığımız zaman, heykelin kendisinden yapılmış olduğu bronz ya da tabağın kendisinden imal edilmiş olduğu gümüş, onların maddi nedeni olmak durumundadır. İkinci olarak formel nedenden söz etmek gerekir. Örneğin, belli bir heykel örneğinde olduğu gibi, heykelin onu diğer nesnelerden ayıran bir şekli vardır. Ya da insan tarafından inşa edilen bir evi düşündüğümüzde, evin, kendisi dikkate alınarak inşa edildiği planı, tanımı veya yapısı, onun formel nedenidir. Üçüncüsü ise hareketin ya da değişmenin kaynağına karşılık gelen ve aynı bireyde birleşen fail nedendir. Evi inşa eden mimar, tuğlaları, kumu, çimentoyu bir araya getiren ustalar, heykeli yapan heykeltıraştır, fail neden. Aristoteles'e göre, nihayet, şeyin amacı ya da hedefi bize final ya da ereksel nedeni verir. Buna göre, heykel süsleme ya da güzel bir nesnenin yaratılması amacıyla yapılmış, ev insanların için-

de yaşayıp barınabilmeleri için inşa edilmiştir. Bu dört nedenden ikisi içkin, ikisi de aşkın nedenlerdir.

Aristoteles, söz konusu dört nedenin doğada her yerde, gerek canlı gerekse cansız nesnelerde, gerek doğal varlıklarda gerekse insan tarafından vücuda getirilmiş ürünlerde iş başında olduğunu düşünür. Başka bir deyişle, insan da dahil olmak üzere, varolan canlı cansız bütün nesnelerin basit cisimlerden; toprak, hava, su ve ateş gibi dört öğeden meydana geldiğini öne süren Aristoteles'e göre, doğal varlıklar kendilerinde bir hareket ilkesine sahip olma karakteristiğini paylaşırlar; bu ise onların doğalarında bir hareket ve değişme eğilimine sahip oldukları anlamına gelir. Canlı varlıklar kendi hareketlerini belli sınırlar içinde kontrol ederler; Aristoteles, cansız nesnelerin de kendilerinden belli bir doğrultuda hareket ettiklerini söyler; örneğin, bir taş aşağı doğru düşer, ateş yukarı doğru gider. Canlı varlıklara gelince, onlar hiç kuşku yok ki daha kompleks bir davranış sergilerler; buna göre, bir meşe palamudu meşe ağacı, bir çocuk da yetişkin bir insan olur. Bütün canlı varlıklar dünyaya gelirler, gelişimlerinin doruk noktasına varıp, belli bir zaman sonra ölürler; işte bu gelişme süreci içinde, onlar doğaları gereği belli bir form alırlar. Dahası, canlı varlıklar kendilerini yeniden üretme potansiyeline sahip olup, aynı tür içinde sürekli yeni bireyler yaratılır.

Aristoteles'in işte bu bağlamda, daha karmaşık ürün ya da daha yüksek düzeyde gelişmiş olan varlıkları, incelediği nesneler için birer örnek ya da prototip olarak görme eğilimi sergilediği söylenebilir. Buna göre, canlı varlıklar, onda çoğunlukla doğal nesne ya da ürünler için bir model oluşturur; cansız nesneler canlı varlıklardan sadece daha az karmaşıktırlar. Bu yüzden Aristoteles, onları, taşın düşmeye "çalışmasından", meşe palamudunun meşe ağacı olma "çabası göstermesinden" söz edişinden belli olduğu üzere, çoğu zaman canlı varlıkları betimlerken kullandığı dille anlatır, tarif eder. Onun bakış açısından sadece canlı varlıklarla cansız varlıklar arasında değil, insan elinden çıkma nesnelerle doğal ürünler arasında da benzerlikler vardır. Çünkü sanat, doğayı taklit eder. İnsanın sanat yoluyla ortaya çıkardığını doğanın kendi başına meydana getirdiğini öne süren Aristoteles'e göre, yine de sanatın doğanın eserlerini mükemmelleştirdiğini söylemek gerekir. Her iki durumda da söz konusu olan, maddeye belli bir amaç doğrultusunda şekil verilmesidir.

İşte bu durum, yani yapay nesneler ile doğal ürünler arasındaki yapısal benzerlik, Aristoteles'e dört nedenini, her iki alanına da en küçük bir kuşku duymadan veya tereddüt göstermeden uygulama imkânı sağlamıştır. Her iki alanda da söz konusu dört neden, bir şeyin olduğu şey olmasının zorunlu önkoşullarını gözler önüne serer. Öte yandan, tıpkı

Platon gibi teleolojik bir yaklaşım benimseyen Aristoteles, doğal dünyada maddi neden dışında kalan üç nedenin zaman zaman birleştiğini iddia eder. Onun, bu şekilde doğada bir amaçlılık görmesi yani ereksel, formel ve fail nedenleri birleştirecek şekilde, belli bir teleolojiye yönelmesi; bununla birlikte, mistik bir yaklaşım ya da eğilimden ziyade, Sokrates'ten beri aşina olduğumuz bir gerekçeyle, yani normatif bir yaklaşımın sonucu olmak durumundadır. Aristoteles bir meşe palamudunun meşe ağacı olmasının "daha iyi" olduğu kanaatindedir. Söz konusu "daha iyi", onda doğal süreçlerin belli bir modeli takip ettiği veya plana uyduğu ampirik olgusuna gönderme yaparken "iyi" doğanın normal akışına uygun düşme anlamına gelir.

Aristoteles'in Evreni

Fizik'in üçüncü ve dördüncü kitaplarında yer, boşluk, sınırsızlık ve zaman konularını ele alan Aristoteles, daha sonraki bölümlerde zamansal ve mekânsal süreklilik konularına eğilir, teolojisinin ilk versiyonunu ortaya koyar. Özellikle sonuncu kitapta, bir İlk Muharrik'in, yani evrendeki harekete kendisi hareket etmeden neden olan bir şeyin varoluşunu gözler önüne serer. *Gökyüzü Üzerine* adlı eserinde ise dört öğeye, sonradan esir diye adlandırılan beşinci bir isimsiz öğeyi ekler. Gökyüzünü meydana getiren söz konusu öğe, diğer unsurlardan hareketinin dairesel olması bakımından farklılık gösterir.

İşte buradan hareketle, Aristoteles'in bütün bir evreni, merkezinde yeryüzünün hareketsiz durduğu bir eşmerkezli küreler kümesi olarak düşünmüş olduğu söylenebilir. Bu küreler ya da felekler kümesinin en dışında sabit yıldızlar küresi bulunur. Buna mukabil içeride, çeşitli gezegenlerin küreleri yer alır; en içte ise dünyanın en yakınındaki bir küre olarak ay küresi bulunur. Aristoteles, ayın üzerindeki kürelerin meydana getirdiği evrene, ayüstü âlem; oysa dünyanın bulunduğu iç kısma ayaltı âlem adını verir. Ayaltı evrende, yani ay küresinin altında bulunan şeylerin; o, bileşik varlıklar olduklarını, hepsinin basit cisimlerden, yani dört öğeden meydana geldiğini söyler. O, önce bu dört öğeyi, yani toprak, hava, su ve ateşi ele almış ve onların çeşitli mekânsal hareketlerini incelemiştir. O, söz konusu dört öğeden her birinin evrende kendine özgü doğal bir yeri olduğunu ve her birinin o yere varmaya çalışan doğal bir hareketi olduğunu öne sürmüştür. Örneğin, ateşin yeri ay küresinin hemen altında bulunan bir yerdir. Bu yüzden, ateşin doğal hareketi, yukarıya, dünyadan öteye ve ateş küresine doğru harekettir. Toprağın yeri ise arzın merkezinde olup, onun hareketi aşağıya doğrudur.

Ayaltı evrenin bileşik varlıklarının, yani bitkilerin, hayvanların ve cansız nesnelerin bu dört öğeden meydana gelmiş karışımlar olduğunu söyle-

yen Aristoteles, bu dört öğeyi doğal varlıkların maddesi, söz konusu varlıkları meydana getiren bu maddi öğeleri düzenleyen ya da örgütleyen yapıya da onların formu adını verir. Oysa ayüstü âlemdeki bütün varlıklar beşinci öğeden, yani esirden meydana gelirler. Aristoteles, en dıştaki küreden dünyadaki basit cisimlere kadar evrende ezeli-ebedi bir hareketin hüküm sürdüğünü, bu hareketin de ancak en dıştaki küreye öncesiz-sonrasız ve mutlak olarak düzenli bir hareket aktaran veya daha doğruyu esinleyen bir İlk Muharrik ya da Hareket Etmeyen Hareket Ettirici ile açıklanabileceğini söyler; ona göre, kaynağında İlk Muharrik'in bulunduğu bu hareket iç kürelerin her birine ardışık bir düzen içinde aktarılır. Aristoteles, işte bu çerçeve içinde gezegenlerin birbiriyle bağıntılı hareketlerini açıklamada bir kolaylık temin etmek amacıyla, gezegenleri taşıyan küreler arasına, hepsi toplam elli beş tane olan başka küreleri ekleme ihtiyacı duymuştur. O buna göre, her küreye temas ettiği dış kürenin hareketi yoluyla aktarılan hareketin dışında, bir de söz konusu kürenin kendine özgü orijinal hareketi olduğunu söyler; bu sonuncu hareket küreye, Aristoteles'in yaklaşımına göre, onun kendine özgü etkin aklı tarafından verilir. Bundan dolayıdır ki onun sisteminde Tanrıdan başka elli beş kadar daha aşağı hareket etmeyen hareket ettirici bulunur.

(d) Metafiziği

Metafiziğinde, Aristoteles öncelikle "neyin gerçekten var olduğu" sorusunu ele alır. Metafizik adını taşıyan disiplin, kendi konularını meydana getiren şey türlerinin nedenlerini ve ilk ilkelerini bulmaya çalışan özel bilimlerin tersine, var olan her şeyin ilk ilke ve nedenlerini araştıran, var olmanın ne anlama geldiğini göstermeye çalışan en genel ve temel bilimdir. Aristoteles'te metafizik, var olanı var olmak bakımından ele alan, var olan bir şey olmanın ne anlama geldiğini araştıran bilimdir. Onun metafiziği çok büyük ölçüde mantık konusundaki görüşlerine ve biyoloji alanındaki çalışmalarına dayanır. Buna göre, mantıksal bakış açısından, "var olmak" onun gözünde, hakkında konuşulabilecek ve tam olarak tanımlanabilecek bir şey olmaktır. Buna karşın, biyoloji alanındaki çalışmaları açısından, "var olmak" dinamik bir süreç, bir değişme süreci içinde olmak anlamına gelir. Bu nedenle, "var olmak", Aristoteles için bir şey olmak anlamına gelir. Bundan dolayı, onda gerçekten var olan, Platon'da olduğu gibi tümeller değil de bireylerdir, "şu" diye gösterdiğimiz belirli bir doğaya sahip olan varlıklardır. Onlar, Aristoteles'in mantıkla ilgili eserlerinde sözünü ettiği nicelik, nitelik, ilişki, yer gibi kategorilerin, temel nitelik ya da yüklemlerin kendilerine yüklenebildiği öznelerdir. İşte Aristoteles, kendisine tüm kategorilerin yüklendiği bu özneye "töz" adını verir. Buna göre, Aristoteles'te var olmak belirli türden bir

töz olmaktır. Töz aynı zamanda dinamik bir sürecin ürünü olarak ortaya çıkan bireysel varlık olarak da tanımlanır. Bu bakımdan ele alındığında, metafizik, varlığı yani var olan tözleri ve tözlerin nedenlerini, başka bir deyişle tözleri varlığa getiren süreçleri konu alıp araştıran, tüm varlıkların temelindeki bilimdir.

Madde-Form Öğretisi

Aristoteles'te gerçekten varolan, formların kendilerinden yapılmış soyutlamalar olduğu –tek tek insanlar, bitkiler, tikel kayalar ve hayvanlar olarak– bireysel varlıklardır, birinci dereceden tözlerdir. Aristoteles'e göre, bireysel varlık bileşik bir varlıktır. Onun form ve madde gibi iki unsuru vardır. Başka bir deyişle bireysel veya birinci dereceden bir tözün, "ne'liği"ne ek olarak, bir de salt kendisine özgü olan özelliklerden meydana gelen "şu'luğu" yani başka bir şey değil de "şu şey" olmaklığı vardır. İşte Aristoteles'in "ne'lik" ile "şu'luk" ayrımını yaparken kullandığı terimler, sırasıyla madde ve formdur. Buna göre, töz bir madde ve bir formdan oluşur; bunlardan madde, en basit haliyle ifade edildiğinde, bireysel bir tözün kendisinden yapılmış olduğu dayanak ya da malzeme, buna karşın form da o şeyin sahip olduğu fiziki şekil, yapı, düzenleme ya da işlev, kısacası onu her ne ise o şey yapan şeydir.

Aristoteles her ne kadar maddeyle formu birbirinden ayırsa bile, doğada bizim hiçbir zaman maddeden yoksun bir formla da formdan yoksun bir maddeyle de karşılaşmadığımızı belirtmeye özen gösterir. Varolan her şey somut bir birey olarak varolur ve her şey maddeyle formun bir birliği olarak ortaya çıkar. Şu halde, töz veya birinci dereceden töz, form ve maddeden meydana gelen bileşik bir varlıktır. Bundan dolayı, Aristoteles'te ayrı formlardan, duyusal dünyanın dışında olan bir İdealar dünyasından söz etmek mümkün değildir. Form, ayrı bir yerde değil de bu duyusal dünyada ve tözün bileşenlerinden biri, bireysel tözde cisimleşmiş öz olarak varolur.

Madde ve form ayrımı, Aristoteles'e göre, doğada varolan her şeye uygulanmak durumunda olan bir ayrımdır. Buna göre, örneğin bir sanatçı tarafından yapılmış olan gümüşten bir tabağı ele alalım. Söz konusu gümüş tabakta da başka her şeyde olduğu gibi madde ve form olmak üzere iki öğe birbirinden ayırt edilir. Gümüş tabağın maddesi, tabağın kendisinden yapılmış olduğu metaldir, buna karşın formu da tabağı yapan zanaatkâr tarafından gümüşe verilmiş olan yapıdır, düzenleme ya da şekildir. Bununla birlikte, aynı ayrım, yalnız insan eliyle yapılmış nesneler için değil fakat doğal nesneler, örneğin zanaatkâr tarafından henüz işlenmemiş olan gümüş parçası için de söz konusudur. Buna göre, gümüşün, kendisine benzer olan bir altın ya da bakır parçasından farklı olan göz-

lemlenebilir bir yapısı, niteliği vardır. İşte bu, onun formudur. Buna karşın gümüşün maddesi, son çözümlemede gümüşün kendilerinden meydana geldiği, toprak, hava, su ve ateş gibi dört öğeden oluşur. Elbette ki gümüşü meydana getiren öğelerin oranları, gümüşün formunun bir parçasını meydana getirir. Çünkü Aristoteles, gümüşle başka metaller ya da maddeler arasındaki farklılığı, öğelerin oranlarındaki farklılığa bağlar. Öğelerin kendilerine yani toprak, hava, su ve ateşin kendisine gelince, Aristoteles onların da madde ve formdan oluştuklarını söyler. Buna göre, bu öğeler sıcak ve soğuk, ıslak ve kuru gibi karşıt niteliklerden oluşan çiftler aracılığıyla açıklanırlar. Örneğin, ateşin formu sıcak ve kurudur, buna karşın toprağın formu soğuk ve ıslaktır. Onların maddeleri ise Aristoteles'in ilk madde (*prote hyle*) adını verdiği, bütünüyle belirsiz ve yapısız olan bir madde türüdür. O, bir yerlerde durma gereğinin bir sonucu olarak varoluşu varsayılan ve ancak analoji yoluyla bilinen ilkedir.

Aristoteles'te bileşik tözleri meydana getiren madde ve formdan yalnızca form, şeylerdeki bilinebilir öğeye karşılık gelir. Madde, şeylerin insan zihni tarafından ayırt edilemeyen, yapıdan ve belirlemeden yoksun, bilinemez bileşenidir; başka bir deyişle, Aristoteles somut, birinci dereceden tözlerde bireyselleştirici ilkeyi maddede bulur. Hiç olmazsa genel olarak her alt türün (*infimae species*) formunun, türün bütün bireylerinde veya üyelerinde aynı olduğu kanaatindedir. Buradan formun bir bireyi diğerinden ayıramayacağı ve bireyselleştirici unsurun madde olduğu sonucu çıkar. Başka bir deyişle Aristoteles, şeylerdeki çeşitlilik ve bireyselliğin kaynağının madde olduğunu söyler. Aynı tür içine giren iki ya da daha fazla şeyin özü ya da formu bir ve aynıysa, bunlar birbirlerinden yalnızca maddeleriyle ayrılırlar: Örneğin, iki sandalye tam tamına aynı şekle sahip olabilir, onları birbirlerinde farklılaştıran unsur, kendisinden yapılmış oldukları şey, yani maddedir.

Potansiyel-Aktüel

Buna göre, her değişmede aynı kalan bir şey, yani madde ya da dayanak ve ayrıca değişen bir şey yani form vardır. Bunlardan madde Aristoteles'te potansiyalite (kuvve) form da aktüalite (edimsellik) ilkesidir. Başlangıçtaki nesne başka bir şey olabilme potansiyeline sahiptir. Değişme buna göre, potansiyel güçlerin aktüelleşmesi ya da gerçekleşmesi sürecidir. Bu ise maddenin, başka bir şekle sahip olan bir madde haline gelebilmesi için bir şekilde değişime uğratılmasıyla olur. Madde şimdi başka bir şekil ya da form kazanmış olsa da geride yatan dayanak olarak, aynı kalır. Buna göre, bir meşe palamudu meşe ağacı haline geldiğinde, form bakımından gerçek bir değişme söz konusuyken, madde bakımından gerçek ve kalıcı bir öğenin varlığından söz edilir.

Aristoteles bazı değişmelerin dış güçlerin, fail nedenlerin yaratıcı faaliyeti sonucunda ortaya çıkarken, değişmelerin çoğunda böyle bir dış nedene gerek duyulmadığını ifade eder. Onun doğal olmayan, zorla gerçekleşen bir değişme olarak nitelediği birinci türden değişmeler, bir şey doğanın normal akışına müdahale ettiği zaman ortaya çıkar. Örneğin, bir ağaç bir masaya dönüştürülebilir fakat bu normal ve doğal bir gelişme değildir. Bu türden bir değişme süreci yalnızca bir insan varlığı sahneye çıktığı ve bu insan olayların normal akışını değiştirdiği zaman söz konusu olur. Buna karşın, her yerde ve özellikle de biyoloji alanında söz konusu olan doğal değişmede bir dış müdahale söz konusu olmaz. Nesne, kendi başına bırakıldığında doğal olarak değişir ve yeni formlar ya da şekiller kazanır. Tohumlar bitki ve ağaç haline gelir, köpek yavruları birer köpek olur ve gezegenler kendi yörüngelerinde hareket ederler. Aristoteles'e göre, bütün bu doğal değişmeler, amaçlı değişmelerdir. Nesneler, kendilerinde var olan potansiyel güçlere göre değişirler, kendi doğalarında söz konusu olan değişebilme imkânlarına göre gerçekleşirler. Köpek yavruları sonuçta hiçbir zaman bir kedi olup çıkamazlar, gezegenler kendi yörüngelerini asla değiştirmezler. Bu, Aristoteles'e göre, her nesnenin ulaşmaya çalıştığı nihai bir formu, kendi gelişme sürecine müdahale edilmediği takdirde, söz konusu formu gerçekleştirme yönünde doğal bir eğilimi bulunduğu için böyledir.

Öyleyse, doğal değişmede en önemli neden final neden ya da amaçtır. Başka bir deyişle, doğal değişmede nesnenin gelişme doğrultusunu belirleyen, dış bir neden değil de onun amacıdır. Doğada her nesne, kendi gelişme imkânlarına uygun olarak doğal amacına ulaşmaya çalışır ve böylelikle amaçlı bir biçimde davranır. Taşlar aşağıya, dünyanın merkezine doğru düşmeye, meşe palamutları meşe ağacı haline gelmeye çalışırlar. Bu örneklerin her birinde, nihai amaç ya da hedef, nesnenin aktüel olarak olma potansiyeline sahip olduğu şey olabilmesi için doğal eğilim ve yeteneklerini faaliyete geçirir. Başka bir deyişle, doğal değişmeler düzenli değişmeler olduklarından, her nesne türünün yalnızca kendisine özgü olan bir hedefi ya da nihai bir amacı vardır. Şu halde, nesnelerin doğal olarak nasıl davrandıklarını ve hangi kapasitelere sahip olduklarını gözlemek suretiyle, her türün ulaşmaya çalıştığı hedefi ya da amacı belirlemek mümkündür. Bazı türler, örneğin taşlar ya da benzeri cansız nesneler, yalnızca yer değiştirirler. Onlar başka türden bir değişmeye yetili değildirler. Öyleyse, taşların amacı belirli bir yere ulaşmak olacaktır. Öte yandan, tüm taşlar doğal olarak aşağıya doğru hareket ettikleri, başka bir yere ancak kendilerine zor kullanıldığı zaman gittikleri için taşlardaki doğal hareketin amacı aşağıda belirli bir yere, yani dünyanın merkezine ulaşmaktır.

Aristoteles'e göre, her türün maddesi çok çeşitli formlar alma potansiyeline sahiptir. Buna göre, saf ya da ilk madde mümkün tüm formları alma potansiyeli sergiler. O, potansiyel olarak sınırsız bir zenginlik içindedir çünkü mümkün tüm formları alabileceği için her şey olabilir, farklı varlıklar haline gelebilir. Buna karşın, tüm doğal nesneler şekil almış, form kazanmış olan belli bir maddeden meydana gelirler; işte bu durum onların gelişme olanaklarını, potansiyel güçlerini sınırlar. Örneğin, taşların ayakları olamaz, atlar filozof, kediler de müzisyen olarak yetişemezler. Aristoteles'e göre, her nesne, potansiyel güçlerinin kendisine getirdiği sınırlamalar içinde, kendi türüne özgü bir forma ulaşmaya çalışır. Şu halde, doğal değişme, nesnelerin kendi türlerine özgü bir nihai formu gerçekleştirme ya da aktüelleştirme yönündeki çabalarından meydana gelir. Her nesne belirli potansiyel güçlere sahip olan belirli bir madde türünden oluşmuş bir şey olarak ortaya çıkar. Ve o nedeni dışsal değil de içsel olan bir dizi değişme yoluyla kendi türüne özgü olan forma ya da amaca ulaşmaya çalışır.

Gerçekleşen ya da ortaya çıkan doğal değişmeler, her türün yalnızca kendisine özgü olan bir amaçla, her şeye ortak olan bir amaca sahip olduğunu gösterir. Her tür kendisine özgü, göreli bir nihai amaca sahip olduğundan, türlere göreli amaçlar, bizleri türleri birbirlerinden ayırma ve tanımlama imkânı verir. Buna göre, taşlar dünyanın merkezine ulaşmaya çalışırlar, meşe palamutları meşe ağaçları olma çabası içindedirler, köpek yavruları birer köpek, buna karşın insanlar da akıllı sosyal varlıklar olmaya çalışırlar. Bu, niçin böyledir? Aristoteles bu soruyu tüm değişmelerin ortak bir yönüne işaret ederek yanıtlamaya çalışır. Her değişme, ona göre, başka bir form ya da hale ulaşma yönündeki bir çabadır. Ve değişme, değişen nesne başka bir form alabilme potansiyeline sahip olduğu sürece devam eder. Şu halde, değişme nesneler, bundan böyle yeni bir form kazanmanın mümkün olmayacağı bir hale ulaşıncaya dek, sürecektir. Bundan dolayı, her nesnenin nihai, en yüksek ve ortak amacı, mutlak bir sükûnet, kalıcılık ve değişmezlik haline ulaşmaktır. Zira hareket ve değişme farklı bir hale ulaşma yönündeki çabalardan başka hiçbir şey değildir. Bütünüyle farklı olan bir hal ise her ne türden olursa olsun bir değişmenin, yeni bir form kazanmanın söz konusu olmadığı bir hal dir.

Bir madde ve bir formdan meydana gelen her bileşik nesne değişmeyi sürdürebilir çünkü o maddi bir şey olduğu sürece, başka ve yeni formlar alma potansiyeline sahip olan bir varlıktır. Her nesne, kendi türüne göreli forma ulaşmaya çalışırken, maddi nedeninden dolayı, yine de başka formlar alabilir. Aristoteles'e göre, mutlak bir değişmezlik haline ulaşabilen nesne kendisinde potansiyel olan hiçbir şey bulunmayan, dolayısıyla maddeden yoksun olan bir varlık olacaktır. Başka bir deyişle, var

olan her şey için söz konusu olan ortak, en yüksek ve nihai amaca, yani tam bir sükûnet ve mutlak bir değişmezlik haline ulaşabilen nesneler yalnızca, kendilerinde maddi hiçbir yön bulunmayan ve saf formdan meydana gelen nesneler olacaktır.

(e) Etiği

Aristoteles'in teleolojisinin çok açık ve net bir biçimde ortaya çıktığı bir yer de onun eylem alanıyla ilgili yorumudur, yani etiği ve politika felsefesidir. Aslında, Aristoteles'in etikle ilgili incelemelerinin odak noktasını oluşturan iyi hayat, politika felsefesiyle ilgili incelemelerinin en temel konusunu veya nihai amacını meydana getiren iyi bir toplum düzeni içinde yaşamayı gerektirir.

Bu yüzden, Aristoteles'in etiğinin ne'liğini anlayabilmek için Atina'nın politik koşullarına; onun hangi sosyopolitik düzende yaşayan insanlar için etik kitapları kaleme aldığına bakmak gerekir. Onun yaşadığı dönemde, Atina'da yaklaşık kırk bin erkek yurttaş yaşıyordu; bu erkeklerin bir bölümü hiçbir işle uğraşmayan, yani hayatlarını kazanmak için hiçbir enerji harcamayan insanlardan meydana gelmekteydi. Onlar filozof, devlet adamı, şair, mucit vb. olabilme potansiyeline sahip bulunan, tüm zamanlarını söz konusu özel amaçlarını hayata geçirmek için kendilerine ayırmış kimselerdi. O zamanların Atina'sında, yine sayıları her geçen gün biraz daha artan bir tüccarlar sınıfı bulunmaktaydı. Ve Atina, çok doğal olarak güçlü bir ordu beslemekteydi. Kadınların ev işleriyle uğraştığı, bu yüzden evden pek çıkamadıkları Atina'da özgür yurttaşların yaklaşık üç misli kadar da köle vardı. Tarımla uğraşmak dışında, toplumun neredeyse tüm ihtiyaçlarını karşılayan köleler olmadığında, Atina'nın varolabilmesi neredeyse imkânsızdı.

Aristoteles'in etik kuramını, işte bu toplumsal koşullar içinde, söz konusu özgür yurttaşlar topluluğu için yazdığını; onun, öncelikle imtiyazlı bir sınıfın erdemi ve mutluluğuyla ilgili bir etik kuram geliştirme işiyle meşgul olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim onun politika felsefesi, bütün önemine ve (örneğin, Platon'un politika kuramından çok daha demokratik olma gibi) birtakım meziyetlerine rağmen, kölelik kurumunun savunulmasıyla başlar. Yine de onun gerek etiğinde, gerekse politika felsefesinde söyleyecek çok şeyi vardır.

Aristoteles'in teleolojik olan etiği, ahlakı "insan olmanın anlamı ve amaçları" yoluyla tanımlanır. Aristoteles'e göre, insanların birtakım amaçları vardır ve bu amaçlar da otobüsü kaçırmama, sınıfı geçme ve bir meslek sahibi olmak için çalışma gibi, sadece kısa vadeli veya yakın amaçlar değildir. İnsanların bir de nihai ve doğal amaçları vardır. Aristoteles, tıpkı Sokrates ve Platon gibi, bu amacın *eudaimonia* ya da kendin-

den hoşnutluk/mutluluk olduğunu öne sürer. İşte bu yüzdendir ki Aristoteles, etik alanındaki en önemli eseri olarak kabul edilen *Nikomakhos'a Etik*'ini, mutluluğun gerçek doğasına ilişkin bir analiz ve mutluluğun, akıl ve erdem gibi temel bileşenleriyle ilgili bir inceleme üzerine inşa eder.

İnsanın nihai amacı olarak *eudaimonia*'nın, en yüksek iyi için gerekli tüm ölçütleri sağlaması gerektiğini söyleyen Aristoteles'e göre, insanın kendini gerçekleştirmesinin sonucu olan mutluluk bütün insanların her şeyden çok peşine düştükleri bir hedef olmak durumundadır. Mutluluk, ayrıca mutlak olarak tam olmalıdır yani ona, başka bir şeyin aracı olarak değil bizatihi kendisi için değer verilmelidir. Üçüncü olarak, mutluluğun kendi kendisine yeten bir şey olması; yani onun kendisini daha değerli kılacak hiçbir şeyle zenginleştirilmemesi gerektiğini iddia eden Aristoteles, işte bu çerçeve içinde, mutluluğun, başka hiçbir şey değil de insanın kendine özgü işlevlerini yerine getirdiği, doğal hedeflerine eriştiği bir yaşamın adı olduğunu söyler. Pekâlâ, iyi hayat ne tür bir hayattır?

Bu bağlamda hazcılığa büyük bir güçle karşı çıkan Aristoteles, mutluluğu akla uygun erdemli faaliyetin belirlediği bir hayat olarak tanımlar. Bu, iyi hayatın pek çok şey yanında etkin bir hayat, eylem ya da faaliyetle geçen bir hayat olduğu anlamına gelir. İyi bir hayat, onun etiğinde tartışmaya en fazla yeri dostluk konusuna ayırdığı dikkate alınırsa, ikinci olarak dostlarla geçen, cemaate katılımla belirlenen bir hayat olmak durumundadır. İyi bir hayat, üçüncü olarak bir şeylere ulaşmaya dayalı, felsefi tefekkür etkinliğinin belirlediği bir hayattır. Mutluluğun olmazsa olmaz koşulu etkinlik, yani akıllı insanın kendisini hayvanlardan ayıran özünün gerektirdiği, insan varlığının en yüksek mutluluğu yaşamak durumundaysa eğer, gerçekleştirmek durumunda olduğu faaliyettir.

Aristoteles, bununla birlikte, etkin bir hayat derken, her tür etkinliği, her ne şekilde olursa olsun, bütünüyle meşgul bir hayatı anlatmak istemez. Salt işle geçen, sürekli meşgul bir hayatın iyi hayat için bir engel teşkil ettiğini öne süren Aristoteles, zekâsı, becerisi ve topluma yaptığı katkı dolayısıyla övülen tüccarın, kendine ayıracak boş zamanı olmadığı için iyi bir hayat sürebilmesinin imkânsız olduğu kanaatindedir. Bu yüzden onun övdüğü, öğütlediği en önemli faaliyetler, erdemi dışa vuran, somutlaştıran eylem ya da etkinlik türleridir, meziyetlerdir. Buraya pek çok şey girebilmekle, sözgelimi güreşte sergilenen güç, resim yapmada söz konusu olan hüner, koşuda hız, güzel bir sese sahip olma gibi pek çok meziyet söz konusu olabilmekle birlikte, Aristoteles'in dikkatini çok daha genel erdemler; bir insanı birinci sınıf bir atlet, şampiyon bir güreşçi, yetkin bir şarkıcı, olağanüstü iyi bir ressam değil de mükemmel bir insan, adam gibi

adam yapan faziletler çeker. Bu erdemler cesaret, basiret, ölçülülük, adalet, dürüstlük, cömertlik ve dostluk gibi erdemlerdir.

Aristoteles bu noktada bir erdemi ve erdemli bir eylem ya da etkinlik tarzını tanımlayan şeyin akıl olduğunu söyler. Bununla birlikte, bu bağlamda dikkatli ve tedbirli olunması gerekir. Akıl, elbette erdemleri tanımlayabilir fakat erdemleri öğrenmenin veya kazanmanın ya da bir şekilde hayata geçirmenin yolu kesinlikle ve sadece akılyürütme değildir. Aristoteles, insanın erdemli olabilmesi için öncelikle iyi yetiştirilmesi gerektiğini söyler. O, yine bu bağlamda, çocuğun belirli bir davranış biçiminin neden doğru veya yanlış olduğunun rasyonel bir açıklamasını yapamayacağını söyler. Buna göre, çocuğun ya da insanın önce doğru davranmayı öğrenmesi gerekir; kişi ancak bundan sonra, neden eylediği gibi eylemesi gerektiğinin akli bir açıklamasını vermeyi öğrenebilir. Dahası, faziletli bir insan erdemli eylemleri üzerinde enine boyuna düşünerek vakit kaybetmez. Cesur bir insan adeta kendiliğinden cesur davranır; cömert kişi, gerçek bir ihtiyacın söz konusu olduğu her yerde kendiliğinden para ya da kendisinden bir şeyler verir. Zaten bir kişinin durup bu tür eylemler üzerinde düşünmesi, kendisine cesur ya da cömert olup olmamak gerektiğini sorması, onun cesur ya da cömert veya en azından yeterince erdemli olmadığı anlamına gelir.

Fikri Erdemler

İnsanın formunu ruhta veya ruhun akıllı parçasında, insanı tüm diğer varlıklardan ayıran, onu mutluluğa götürecek salt kendine özgü fonksiyonu ruhun akıllı parçasının faaliyetinde bulan Aristoteles, erdemi bir varlığın fonksiyonunu en iyi biçimde yerine getirme hali, mutluluğu da ruhun akıllı parçasının erdeme uygun faaliyeti olarak tanımlar. İnsan ruhunun akıllı parçasının teorik ve pratik okul gibi iki ayrı yanı olduğundan, onda insan doğasını tamamlayan, insanın kendi gerçek fonksiyonunu en iyi bir biçimde gerçekleştirmesini mümkün kılan iki tür erdemden söz edilebilir: Kuramsal, fikri ya da *dianoetik* erdemler ve ahlaki ya da *eudamonik* erdemler veya karakter erdemleri:

Aristoteles "insana özgü" olanın, esas itibariyle ve başka her şeyden çok, düşünme (hakikat peşinde koşan akıl) olduğuna inanıyordu. Başka bir deyişle, Aristoteles'te, aklın biri pratik, diğeri kuramsal olmak üzere, iki boyutu olup, bunlardan her ikisi de önemli olmakla birlikte, o, insanı en fazla belirleyen, insanı insan yapan, hatta onu Tanrıya yaklaştıran şeyin kuramsal aklın etkinliği olduğunu düşünüyordu. Yani insan, sadece eylemde bulunmaz; aklını yalnızca kendisine açık alternatifler arasında seçim yapmak, ruhunun akıldışı parçasını kontrolü altında tutmak için kullanmaz. Kendisine bir de saf bir bilme etkinliği olarak aklın bahşedil-

miş olduğu insan, aynı zamanda düşünür ve aklını hakikati keşfetmek için de kullanır. İnsanın kuramsal aklının gerçekleştiği veya hakikati keşfettiği beş farklı düzey bulunduğunu söyleyen, bu düzeyleri sırasıyla bilimsel bilgi, sanat, pratik bilgelik, sezgisel akıl ve felsefi bilgelik diye sıralayan Aristoteles, şu halde insan için gerçek mutluluğun tefekkür/temaşa hayatı olduğunu, onu gerçek mutluluğa götüren şeyin bu tür bir hayatın sonucunda kazanılan fikri ya da entelektüel erdemler olduğunu dile getirir. İnsan için en iyi ve en yüksek mutluluk en iyi ve en yüksek etkinlikte, yani insanın insan olarak doğasını en eksiksiz şekilde ifade eden ve gerçekleştiren etkinlik türünde söz konusu olur. Bu etkinlik de tefekkür ve temaşadır; bu yüzden, insanın elde edebileceği en büyük mutluluk temaşada, evrene ilişkin en yüksek hakikatleri bilmede yatar.

Ahlaki Erdemler

İkinci erdem türü olan ahlaki erdemler, fikri erdemlerden, öncelikle kuramsal aklın değil fakat pratik aklın ürünü olmak bakımından farklılık gösterirler. Bu erdemler, pratik aklın ruhun arzu, istek ve iştihayla belirlenen akıldışı parçasını veya ruhun hayvani düzeyini kontrol altına almasına ve ona yol göstermesine bağlıdırlar. Ahlaki erdemler, etiğinde bütünsel insan doğasının tam olarak gerçekleşmesi hedefini göz önünde bulunduran Aristoteles'te, fikri erdemlerde olduğu gibi kişinin kendisini filozof ya da bilimadamı olarak gerçekleştirmesini değil de sorumlu bir varlık olarak geliştirmesini ifade ederler. Başka bir deyişle, bu erdemler insanın kendisini ikinci bir yönden daha gerçekleştirmesine, onun doğasının başka bir yönden daha tamamlanmasına hizmet ederler. Zira insan diğer varlıklardan, sadece rasyonel ya da entelektüel faaliyet bakımından değil fakat söz konusu rasyonel etkinlikten türetilebilen sorumlu varlık olma özelliğiyle ayrılır. Buna göre, hayvanın sorumlu tutulamadığı yerde, kişi eylemlerinden, onlar rasyonel özne ya da failin kontrol altında tutabildiği durumların sonucu oldukları sürece, sorumlu tutulabilir. Bu bağlamda insan varlığı istek ve arzularını şekillendirmek, kendine belli amaçlar koymak, belli düşünme tarzları geliştirip birtakım kararlar almak suretiyle rasyonel bir varlık ya da özne olarak potansiyel güçlerini hayata geçirmiş olur. Bunun tam ifadesi ise erdemli bir karakterdir. Erdemler geliştirmek, erdemli olmak rasyonel ve sorumlu özne olarak insanın özünü ifade edip, onun nihai ve en yüksek amacına hizmet eder.

Bu amaca ulaşmak için Aristoteles'e göre, insan varlığının akıldışı parçasını pratik akıl yoluyla organize etmesi, tercih ve eylemlerini aklı temele alarak düzenlemesi gereği vardır. Başka bir deyişle, insan, ona göre, doğasını tam olarak gerçekleştirebilmek için hayvani doğasını yok saymak ya da reddetmek yerine, onu akıl yoluyla kontrolü altına alma-

lı, rasyonel olmayan arzu, itki ve eğilimlerini bastırmak ve bir tarafa bırakmak yerine, eğitip düzene sokmalıdır. İnsan bu arzu, itki ve eğilimleri, iştihayı gereği gibi eğitip düzene sokamazsa eğer, onlar insana hâkim olup, akli fonksiyonlarını hayata geçirmesini engeller ve onu insanlığından uzaklaştırır. Aynı durum hayvani doğamızın bastırılması veya yok sayılması için de geçerlidir. Çünkü bu da bizi, rasyonel ve sorumlu bir varlık olarak gerçekleştirmekten alıkoyar.

İşte bundan dolayı, Aristoteles'te ahlaki erdem hem bütünsel düzlemde ve hem de cesaret, adalet, ölçülülük gibi bireysel erdemler söz konusu olduğunda, ifratla tefrite düşmemekten, iki aşırı uç arasındaki altın ortayı bulmaktan meydana gelir. Burada akıl, doğru düşünmeyle, insanın aşırılık ve eksiklik arasındaki doğru ortayı bulmasını sağlar; alışkanlık yoluyla, kişinin kendisini çok çeşitli hayat durumları içinde sınaması sayesinde, orta, doğru ahlaki karakterden adeta kendiliğinden çıkan ya da ahlaki erdem sorumlu failin davranış tarzından neredeyse doğal olarak akan bir şey haline gelir. Buna göre, cesaret adı verilen erdem, korkaklık ile gereksiz ve düşüncesiz atılganlık; yeme, içme, cinsellik vb. bağlamında ölçülülük diye ifade edilen erdem, sefihlik ile duyarsızlık; cömertlik adı verilen erdem müsriflik ile cimrilik; alicenaplık diye adlandırılan fazilet kabalık ile alçaklık; yücegönüllülük olarak adlandırılan erdem, kibir ile tevazu; ağırbaşlılık erdemi, utangaçlıkla utanmazlık; dostluk denen fazilet, dalkavukluk ile somurtkanlık; adalet diye ifade edilen erdem ise haksızlık yapma ile haksızlığa maruz kalma arasındaki doğru ortadır.

(f) Politika Teorisi

Etiğinin, iyi hayata ancak iyi düzenlenmiş bir toplum düzeninde erişilebileceğini öne sürdüğü için kendisine ayrılmazcasına bağlı olduğu politika teorisi veya felsefesi, Aristoteles'in sadece tarihsel yönden ilginç olmakla kalmayıp, ele alındığı her seferinde temel ve gerçekçi birtakım vukufları gözler önüne serdiği için önemli ve değerli katkılarda bulunduğu bir alan ya da disiplin olmak durumundadır. Aristoteles, sonradan Hobbes, Locke gibi pek çok modern politika filozofu tarafından pek çok konuda eleştirilmiş olsa da politik düşüncenin sonraki tarihine yoğun bir şekilde etki etmiş olan politika felsefesinde, Aristoteles aslında yeni ve bilinmedik hiçbir şey söylemez. Daha doğrusu, onun politika felsefesinin hem Antik Yunan düşüncesinin hem de kendi felsefesinin bazı temel kabullerinin bir sonucu olduğu söylenebilir.

Temel İlkeler

Söz konusu kabul ya da ilkelerin başında ise Pythagoras'tan itibaren ama özellikle de Sokrates'le birlikte Yunan düşüncesine ve doğallıkla Aristo-

teles'in felsefesine damgasını vurmuş, bir bütün olarak Batı felsefesinde modern düşünceye kadar hâkim olmuş olan teleolojik anlayış veya ereksellik ilkesi bulunur. Buna göre, bir şeyin doğasının o şeyin amacı veya ereksel nedenine karşılık geldiğini, bir şeyin amacının o şeyin kendisine özgü işlevi olduğunu dile getiren Aristoteles, gerçekten insanların doğal bir fonksiyonları bulunduğunu, politik hayvanlar veya kent-devleti içinde geçecek bir hayata göre yapı ya da düzen kazanmış olmalarının, insan doğasının ayrılmaz bir parçasını oluşturduğunu öne sürmüştür. Onun politik doğalcılığını doğuran en önemli öğenin, işte bu teleoloji ilkesi olduğu söylenebilir. Nitekim o politik doğalcılığı kapsamı içinde, her şeyden önce kent-devletinin doğal bir kurum olduğunu; doğal bir varoluşa sahip bulunduğunu öne sürer; çünkü Aristoteles'e göre, Yunan kent-devleti, aile ve köy gibi daha küçük ve ilkel topluluklardan çıkmış olup, kendine yeter olma haline sadece kent-devletinde erişildiği için o, bütün bu birimlerin nihai amacı olma işlevi görür.

İkinci olarak, insan varlıkları, doğaları gereği politik hayvanlardır çünkü boşuna ya da amaçsız bir şey yapmayan insanlara konuşma yeteneği verilmiş olup onlar bu yetenek sayesinde birbirlerine, aile ve devlet benzeri kurum ya da topluluklarda çok önemli bir rol oynayan adalet benzeri moral kavramları aktarma imkânı bulmuşlardır. Yine, onun politik doğalcılığına göre, bireyler kendilerine yeter olmamaları nedeniyle doğal fonksiyonlarını devlet ya da politik toplum dışında bir yerlerde gerçekleştiremedikleri için kent-devleti bireylerden doğal olarak önce gelir.

Ve nihayet, kent-devleti insan zekâsının bir yaratımı olmak durumundadır. Herkesin böyle bir politik toplumda yaşama yönünde doğal bir isteği bulunduğunu, kent-devletinin varoluşuna bağlı olan bütün yararların temelinde yasa koyucunun, devletin hukuki düzenini yaratan kişinin bulunduğunu söyleyen Aristoteles'e göre, politik düzen ve devletin hukuki sistemi insanları adil ve erdemli kimseler haline getirirken, onları ahlaken çok daha yüksek bir düzeye taşır.

Demek ki Aristoteles'in politika felsefesinin ikinci ilkesi olarak yetkinlik ilkesi de doğrudan doğruya onun teleolojik bakış açısından çıkar. Çünkü ona göre, insan varlıkları için en yüksek iyi *eudaimonia* olup, böyle bir mutluluk veya kendinden hoşnut olma haline insanlar ancak tam anlamıyla yetkinleştikleri, ruhun akla uygun faaliyeti olarak tanımlanan doğal fonksiyonlarını tam ve en eksiksiz bir biçimde gerçekleştirebildikleri zaman erişebilirler. Erdemle donanmış böyle bir hayata ancak kent-devletinde ulaşılabileceğini düşünen Aristoteles, bunun politikacı için bir norm, hayata geçirilmesi gereken bir ideal olduğu kanaatindedir. Çünkü onun üçüncü temel ilkesini oluşturan toplum ilkesine göre, kent-devleti kendine yeterliğin sınırlarına her bakımdan erişmiş olup

gerçekte iyi hayat için varolur. Kent-devleti olmadığında, bireyler hiçbir şekilde kendine yetemeyecekleri için onlar politik düzene veya cemaate sadece maddi zorunluluklar ve ihtiyaçları açısından değil fakat eğitim ve ahlaki gelişim açısından da ihtiyaç duyarlar.

İnsan varlıklarının iyi bir hayata, gerçek mutluluğa erişebilmek için kent-devletinin otoritesine tabi olmaları gerektiğini savunan Aristoteles, dördüncü temel ilkesini oluşturan doğru yönetim ilkesi uyarınca, bir sistemin varoluşu ve iyi işleyişinin yönetici bir öğe ya da gücün varlığına ihtiyaç duyduğunu söyler. Tıpkı bitki ya da hayvanların amaçlarına bütünsel varlıkları ruhun kontrolü altında olduğu zaman erişebilmeleri veya bir ordunun, bir komutanın sevk ve idaresinde olduğu zaman zafer kazanabilmesi gibi, insanlardan oluşan politik bir topluluk da gerekli düzene ve amacına, sade yönetici bir gücün varlığında erişebilir.

Kent-Devletini Yaratan Dört Neden

Aristoteles politika felsefesini oluştururken, felsefesinin sadece temel ilkelerine değil fakat zaman zaman bazı öğretilerine veya metodolojik ilkelerine de dayanır. Antik Yunan'daki diğer politika filozofları gibi, kent-devletini etik ve politik olarak meşrulaştırmak amacı güden filozof, örneğin kent-devletinin varoluşunu kendisinin meşhur dört neden öğretisiyle açıklar. Buna göre, kent-devleti belli bir toprak parçası üzerinde yaşayan, belli birtakım doğal fonksiyonlara ve ortak çıkarlara sahip parçaların, ailelerin veya sınıfların ya da en azından yurttaşların toplamı ya da politik topluluğudur. İşte bütün bunlar, elbette birtakım doğal kaynaklarla birlikte, kent-devletinin maddi nedenini oluşturur.

Kent-devletinin formel nedeni ise onun politik yapısı, daha doğrusu anayasasıdır. Gerçekten de anayasayı kent-devletinde yaşayan insanların belirli bir biçimde düzene sokulup örgütlenmesini, onda yer alan kurumların faaliyetlerinin belirlenmesini mümkün kılan bir metin olarak tanımlayan Aristoteles, bununla birlikte, anayasanın sadece belirli türden bir yazılı belge olmayıp, bir organizmanın ruhuna benzeyen düzen verici bir ilke olduğunu söyler. Anayasa, onun gözünde yurttaşların yaşam biçimini ifade eder. Kent-devletinin varoluşu, ona göre bir de fail nedene, devleti yönetecek kimselere ihtiyaç duyar. Otorite sahibi bu yönetici öğe ya bir kişi ya birkaç kişi ya da halkın çoğunluğu olabilir; onun ne'liği, devleti nasıl yöneteceği, devletteki resmi görevleri, kurumlar arasındaki ilişkileri düzenleyen anayasa tarafından tanımlanır. Kent-devletinin bir topluluk türü olduğunu ve her topluluğun belli bir amaç için kurulduğunu söyleyen Aristoteles, nihayet, kent-devletinin ereksel nedeninin iyi hayat olduğunu, onun yurttaşlarının iyi hayatı ya da mutluluğu için var olduğunu söyler.

Yönetim Biçimleri

Aristoteles, bundan sonra bir kişi ya da bir grup insanın başka insanlara hükmetmesini mümkün kılan farklı yönetim biçimlerini ele alır. Bu yönetim biçimleri ya da tarzları, temelde üçe ayrılır: Buna göre, bir devlet tek bir kişi veya birkaç kişi ya da çoğunluk tarafından yönetilebilir. Fakat söz konusu üç ayrı yönetim biçiminin, biri doğru ya da ideal, diğeri ise kötü ya da sapkın olmak üzere iki ayrı şekli ya da versiyonu vardır. Sözgelimi tek kişinin doğru ve adil yönetimine monarşi ya da krallık; buna mukabil onun adaletsiz ve kötü yönetimine tiranlık adını veren Aristoteles, birkaç kişinin iyi ya da ideal yönetimine aristokrasi, oysa onların kötü ya da adaletsiz yönetimine oligarşi; çoğunluğun yönetimi söz konusu olduğunda, doğru ve adil yönetim biçimine cumhuriyet (*politeia*), aynı çoğunluğun kötü ve ideal olandan sapmış yönetimine demokrasi adını verir. Tek kişinin, birkaç kişinin ve çoğunluğun yönetiminden oluşan üç ayrı yönetim türünün ideal ya da doğru şekliyle yanlış ya da sapmış şekillerini belirleyen şey, yöneticinin birinci durumda yönettiği insanların, buna mukabil ikinci durumda sadece kendi çıkarlarını göz etmesidir. Bu, onun tek kişinin yönetimine, efendi-köle ilişkisinde örneklendiğini düşündüğü despotik yönetim tarzına ilişkin tartışmasında açıklıkla görülebilir. Aristoteles'e göre, bu tür bir yönetim biçimi belli bir düşünme kapasitesi veya akıl gücünden yoksun bulunan ve bu yüzden bir efendiye ihtiyaç duyan köleler söz konusu olduğunda, doğru ve meşru bir yönetim tarzıdır. Ama gerçekte veya uygulamada despotik idare, kölenin çıkarına hizmet etmekten ziyade, efendinin çıkarına hizmet eden bir yönetim tarzıdır. Başka yönetim biçimlerini de ele alan Aristoteles en nihayetinde, ortak çıkarı gözeten, politik toplumun genel yararını amaçlayan yönetim biçimlerinin doğru ve adil, buna mukabil sadece yöneticilerinin çıkarlarına hizmet eden yönetim tarzlarının, özgür yurttaşlar topluluğuna uygun düşmeyen bir despotik idareyi şöyle ya da böyle ihtiva ettikleri için kötü ve adaletsiz yönetim biçimleri oldukları sonucuna varır. Nitekim ona göre, en iyi yönetim, insanların, devletin ve yurttaşların iyiliğini yüreklerinin en derinlerinde hissedenlerin, başkalarının çıkarlarını omuzlarında taşıyanların yöneticiliğiyle belirlenen yönetimdir.

Bununla birlikte, o söz konusu altı ayrı yönetim biçimine, özellikle de eleştirdiklerine değer biçerken, adalet, esas olarak da dağıtıcı adalet ölçütünü kullanır. Buna göre, herkesin adaletin eşit insanlara eşit, eşit olmayan insanlara da eşit olmayan bir tarzda muamele etmekten oluştuğu konusunda hemfikir olduğunu söyleyen Aristoteles, adaletin esas olarak fayda, iyi ya da nimetlerin bir toplumda bireylere, onların hak etme ya da layık olma ölçüsüne göre dağıtılmasını gerektirdiğini öne sürer. Ona göre, bu açıdan bakıldığında, oligarşiyi savunanlar çok hatalı bir bi-

çimde daha zengin olanların veya zenginlik bakımından üstün olanların politik haklarının başkalarıyla kıyaslandığında çok daha fazla, daha doğrusu sınırsız olması gerektiğini düşünürler. Demokratlar ise dünyaya özgür bir Yunan yurttaşı olarak gelmek bakımından eşit olanların eşit politik haklara sahip olmaları gerektiğini savunurlar. Aristoteles söz konusu iki politik yaklaşımın da kent-devletinin nihai amacıyla ilgili olarak hatalı bir kavrayışa, yanlış bir önkabule dayanması nedeniyle, hatalı olduğunu düşünür.

Ona göre, kent-devleti ne oligarşi savunucularının iddia ettikleri gibi, görevi zenginliği artırmak olan bir yapı ya da kuruluştur ne de demokratların öne sürdükleri gibi, insanlara özgürlük ve eşitlik getirmekle ilgili bir güç. Aristoteles bunun yerine kent-devletinin nihai amacının iyi hayat, soylu ve erdemli eylemlerin biçimlendirdiği bir hayat olduğunu savunur. Bu yüzden, o doğru politik adaletin aristokratik olması gerektiğini; politik hakları veya yönetme hakkını politik topluma en fazla katkıda bulunan insanlara, yani mülkiyet ve özgürlük bakımından olduğu kadar bilgi ve erdem bakımından da zengin olan seçkinlere veren bir yönetim biçiminin en iyi yönetim biçimi olduğunu ileri sürer. Aristoteles en iyi yönetim biçimi olarak aristokrasiye meyletse de bundan, gerçek aristokrasiye vücut verecek erdem timsali insanların çok ender rastlanan kimseler olmaları nedeniyle, ütopik bir idealizme düşmeye eşdeğer olduğu gerekçesiyle sakınmaya özen gösterir. Politik realizminin ve yöneticilerin sınıfsal temellerini gözetme gayretinin bir sonucu olarak, uygulamada en iyi yönetim tarzının cumhuriyet olduğunu ilan eder. Çünkü o, çoğunluğun egemenliği ile azınlığın hâkimiyeti, zenginlerin egemenliği ile yoksulların hâkimiyeti arasında bir dengenin hayata geçirildiği bir politik yapıdır. Cumhuriyet, onun gözünde, güç dengesini elinde tutanın orta sınıf olduğu bir devlettir. Mevcut devletlerin büyük bir kısmı için en iyi politik yapının cumhuriyet olduğunu söyleyen Aristoteles'e göre, onu gerçekleştiren pek az devlet vardır; bunun da nedeni, devletlerin büyük bir kısmının iki aşırı uçtan biri ya da diğerine gitme, oligarşi ya da demokrasi haline gelme eğilimi göstermeleridir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

HELENİSTİK FELSEFE

İlkçağ felsefesinin Helenistik felsefeden sonraki ikinci dönemi; siyasi anlamda, kent-devletinin sona erdiği MÖ 322 yılıyla Helenistik çağın son büyük imparatorluğunun Roma'nın bir parçası olduğu MÖ 30 yılı arasındaki dönemin felsefesinden meydana gelen Helenistik felsefeyle Roma'nın egemenliği altında, yaklaşık olarak MS 5. yüzyıla kadar süren Roma felsefesinden meydana gelir. Bu dönem aynı zamanda klasik kuramların, vuku bulan çok temel sosyal ve politik değişimlere bağlı olarak büyük bir dönüşüme uğradığı bir dönemdir.

Helenistik-Roma felsefesinde baskın olan felsefe, elbette Yunan felsefesidir. Çünkü Roma'da Yunan felsefe okullarından bağımsız, ayrı bir felsefe okulu kurulmuş değildir. Daha ziyade, orada Helenistik dönemin felsefe okulları Marcus Aurelius, Epiktetos, Cicero, Lukretius ve Sextus Empirikus gibi filozoflar tarafından temsil edilmiştir. Bu yüzden, Helenistik felsefenin en önemli özelliğinin Akdeniz'in ve özellikle de Doğu'nun Helenleştirilmesi olduğu söylenebilir. Yaklaşık yedi yüzyıllık bir dönemde Yunan kültürü Akdeniz'i kuşatan dünyaya büyük bir hızla yayılmış, özellikle son dönemlere doğru İskenderiye kültürün, felsefi kültürün önemli bir merkezi haline gelmiştir.

Söz konusu Helenistik-Roma felsefesi döneminde, dört büyük felsefe okulu, sırasıyla Epikürosçuluk, Stoacılık, Septisizm ve Yeni-Platonculuk çağın başat felsefeleri olarak ortaya çıkmış ve bunlardan ilk üçü kendi aralarında ciddi bir rekabet içinde olmuştur. Söz konusu dört okuldan, her şeye rağmen hazcı etiği ve Tanrının evrene müdahalesini reddeden varlık görüşüyle Epikürosçu Okul'un, daha ağır basan ve döneme çok büyük ölçüde damgasını vuran felsefe olarak seçkinleştiği söylenebilir. Amaçlı bir evren anlayışıyla en yüksek insani iyi olarak aklın doğru ve yerinde faaliyetine duyulan inanç ise en güçlü ifadesini Stoacılarda bulmuştur. Stoacıların görüşlerinde somutlaşan bu amaçlı evren görüşü, son çözümlemede Sokrates'ten miras alınan bir görüş olarak, Epi-

küros'un mekanist varlık görüşüne taban tabana zıttır. Bu dönemde ortaya çıkan başka bir felsefe okulu da dogmatik oldukları gerekçesiyle tüm felsefelere ve özellikle de Stoacı felsefeye gösterilen tepkiyle seçkinleşen, Septisizm olmuştur. Nihayet, Roma çağının sonlarına doğru, Platon felsefesinden yola çıkan Plotinos, dine yaklaşan bir felsefeyi temsil ederken, Hıristiyanlık ve İslamiyet için gerekli felsefi çerçevenin oluşmasına etki etmiştir.

Helenistik felsefenin en önemli özelliği, bu felsefenin konularını mantık, fizik ve etik şeklinde düzenlemesidir. Başka bir deyişle, felsefi bilgiye veya gerçekliğin bilgisine meydan okuyan Şüphecilik ve çok sonraları ortaya çıkan Yeni-Platonculuk bir tarafa bırakılacak olursa, Helenistik dönemde bir felsefe okulu ya da doktrinal bir felsefe, (i) belli bir doğruluk ölçütü de ihtiva eden bir keşif metodolojisi, (ii) dünyanın kökeni, bileşenleri, yapı ve düzeniyle insanın ondaki yerine ilişkin bir kavrayış ve (iii) mutluluğun ne olduğuna ve ona nasıl ulaşılacağına ilişkin bir açıklama ortaya koymak durumunda olan bir sistemden meydana gelmekteydi. Başka bir deyişle, Helenistik dönemde bu üç konudan etiğin çok daha öne çıktığı söylenebilir.

Gerçekten de mantık, Aristoteles'ten miras alınan bir tavırla, bilgi kuramını da kapsayacak şekilde, doğru bilgiye ulaşmanın yöntemi ve felsefenin vazgeçilmez aracı olarak görülmüştür. Nitekim bu anlayışın bir sonucu olarak, özellikle Stoacılar mantık alanına çok önemli katkılarda bulunmuşlardır. Ama fizik nispeten geri planda kalıp, daha ziyade etik için bir temel ve hazırlık olma fonksiyonunu yerine getirmiştir. Bundan dolayı, bu dönemde filozoflar, fizik ya da varlık alanında yeni kuramlar geliştirmek yerine, Sokrates öncesi doğa filozoflarının görüşlerini aynen benimsemişlerdir. Buna göre, Stoacılar Herakleitos'un varlık anlayışını, Epiküros ise Demokritos'un atomcu görüşünü pek büyük bir değişiklik yapmadan benimsemiştir.

Bundan da anlaşılacağı üzere, Helenistik felsefede ön plana çıkan çalışma alanı ya da disiplin etik olmuştur. Bunun nedeni, bireyin amacına ulaştığı, iyi bir yaşam sürdüğü, kendisini her bakımdan evinde gibi hissettiği kent-devletinin yıkılması, kent-devletinin yerini alan imparatorlukla birlikte, bilinen dünyanın sınırlarının genişlemesi ve bireylerin kaçınılmaz bir biçimde dünyaya, topluma ve kendilerine yabancılaşmaları, yalnız ve başıboş kalmalarıdır. Başka bir deyişle, Helenistik çağda din ve politik, yaşamın bireyin bilincine sağlamış olduğu dayanak noktaları bu dönemde çöktüğü ve dolayısıyla eskiden kendi kaderini elinde tuttuğuna inanan insanın yerini, hiçbir şeyi değiştiremeyeceğine inanan yabancılaşmış insan aldığı için bir başına kalan insan teselliyi felsefede arar. Platon ve Aristoteles'in hitap edip etkiledikleri sosyal düzene kıyasla çok

daha geniş bir toplum düzeninde, felsefeden beklenebilecek tek şey, ilgisini birey üzerinde yoğunlaştırması, bireyin felsefeden beklediği yol göstericilik görevini yerine getirmesidir.

Epikürosçuluk

Helenistik dönemin ilk büyük felsefe okulu, Epikürosçu Okul'dur. Okul Yunanlı bir filozof olan Epiküros tarafından kurulmuştur. MÖ 341 yılında doğmuş olan Epiküros (MÖ 341-271), felsefe tarihinde, daha çok belli bir yaşam tarzının savunucusu olan bir ahlakçı olarak bilinir. O, insan yaşamının sıkıntılarıyla ilgilenmiş, insanın bu dünyadaki mutsuzluğunun, tanrılarla, ölüm ve kaderle ilgili yanlış inançlardan kaynaklandığını, söz konusu yanlış inançların, ancak onların yanlışlığını ve temelsizliğini ortaya çıkaracak bir varlık görüşüyle ortadan kaldırılabileceğini düşünmüştür. Başka bir deyişle, özgün katkısı etik alanında olan Epiküros, bu amacına ulaşabilmek için belli bir bilgi ve varlık görüşü ortaya koymak durumunda kalmıştır.

Bu çerçeve içinde, felsefenin amacının, insana mutlu bir yaşam sürmesi için yardımcı olmak olduğunu düşünen Epiküros, tıpkı Sokrates gibi, özel bilimlerin bu amaca hiçbir katkı sağlamayacağı kanaatindeydi. Ona göre, bizim temelde ve öncelikle, varlığa ilişkin doğru bilgiye ulaşırken sağlam bir bilgi ölçütüne sahip olabilmek amacıyla mantık bilgimiz ya da bir bilgi kuramımız olmalıdır. İkinci olarak da var olan şey ve olayların doğal nedenlerini, var olan her şeyin, doğaüstü değil de doğal nedenlerin eseri olduğunu anlayabilmemiz için fizik ya da varlık bilgimizin olması gerekir. İşte bu bilgi, bizi Tanrı, ölüm ve kader korkusundan kurtaracağı için gerçekten de yararlı olan bir bilgidir. Nitekim, o materyalist görüşüyle insanları bu korkulardan kurtarmaya çalışmıştır. Son olarak da ne'den sakınıp neyin peşine düşmemiz, neyi arzu edip, ne'den uzak durmamız gerektiğini öğrenmek için insan doğasını tanıma ve bilme zorunluluğumuz vardır.

(a) Metafiziği

Metafiziğiyle, insanı Tanrı ve ölüm korkusundan kurtarıp, bir ruh sükûnetine ulaştırmayı amaçlayan Epiküros, daha önceki atomcular gibi, gerçekten var olanın son çözümlemede iki ve yalnızca iki türden şeye indirgenebileceğini belirtmiştir: Atomlar ve boşluk.

Epiküros, bu tezine bir dizi metafizik kabul ya da önermeye dayanarak ulaşmıştır: Varolan şeylerin bir şeyden varlığa geldikleri apaçık bir olgudur, öyleyse (i) hiçten hiçbir şey çıkmaz, (ii) hiçbir şey bütünüyle

ortadan kalkıp mutlak hiçliğe gitmez, şeylerin kendisine döndükleri, kendisine gittikleri bir şey olmalıdır. Ve nihayet, (iii) evren hiçbir zaman şimdiki halinden farklılık gösteren bir hal içinde olmayacaktır. Evren var olan her şeyi kapsadığına göre, evrenin dışında, evrendeki değişmeye neden olan hiçbir şey yoktur. Dahası, bu durum tüm zamanlar için geçerlidir. Yani, varolan şeylere ilişkin genel bir açıklama ezeli-ebedi olarak geçerli olmak durumundadır.

Epiküros'a göre, cisimlerin varoldukları olgusu hiç kimse tarafından yadsınamayacak olan apaçık bir olgudur. Cisimler bir şey içinde olmak, bir şey içinde hareket etmek durumunda olduklarına göre, cisimlere ek olarak bir de boş mekânın var olması gerekir. Ona göre, cisimlerin ve boş mekânın dışında başka bir şeyin varolduğu düşünülemez. Epiküros var olan cisimlerin ortaya, iki ayrı türden cisimler olarak çıktıklarını öne sürer. Bunlar da sırasıyla bileşik cisimler ve söz konusu bileşik cisimlerin kendilerinden meydana geldikleri birimler olarak atomlardır. (ii)'de yer alan metafizik kabule göre, bileşik olmayan cisimlerin değişme ve yok oluş bakımından sınırlanmaları gerekir. Bu çerçeve içinde Epiküros, bileşik olmayan cisimlerin, yani atomların, şeylerin bileşik cisimler dağıldıkları zaman yok olarak hiçliğe gitmemek ve tam tersine varolmaya devam etmek durumundaysalar eğer, bölünemez ve değişmez olmaları gerektiğini söyler.

Evreni sınırlayan hiçbir şey bulunmadığını, söyleyen Epiküros, buradan evreni meydana getiren bileşenlerin de sınırsız olmaları gerektiği sonucunu çıkartır. Atomların bundan başka, bölünemezlik benzeri birtakım değişmez özellikleri vardır. Bir atom varlığa gelmiş olamayacağı gibi, yok olup gitmez de. O değişmez, nicelik bakımından artmaz ve azalmaz. Atom homojen bir birimdir.

Atomların farklı büyüklük ve şekillere sahip olabilmelerinin onları sonsuzca küçük ve algılanamaz olan birimler olmaktan çıkaracağını düşündüğü için atomların büyüklük ve şekil bakımından birbirlerinden farklı olabilmelerine karşı çıkan Epiküros'a göre, atomlar ağırlık açısından birbirlerinden farklılaşırlar. O, atomların boşlukta aşağıya doğru düşmeleri ve yukarıya doğru yükselmeye direnç göstermelerinin ancak ağırlık özelliğiyle açıklanabileceği kanaatindeydi.

Epiküros'un metafiziğinin atomlar ve boşluktan sonraki üçüncü temel kategorisi, hareket ya da değişmedir. Atomlar aşağıya doğru düzgün hareket gücüyle dolu olup, her zaman aşağıya doğru hareket etmişlerdir ve gelecekte de aşağıya doğru hareket edeceklerdir. Bununla birlikte, Epiküros'un atomların hareketine ilişkin açıklaması, atomcu görüşün kurucusu olan Demokritos'un açıklamasından farklılık gösterir. Bunun da nedeni, Helenistik felsefede pratik felsefenin, dini kaygıların ve etiğin

ön plana çıkmasıdır. İnsanda irade ve seçme özgürlüğüne açık kapı bırakmak için Demokritos'un mutlak anlamda determinist bir evren görüşünden belli ölçüler içinde uzak duran Epiküros, atomlann yalnızca aşağıya doğru hareket ettiklerini değil fakat aynı zamanda normal yollarından küçük bir sapma göstererek hareket ettiklerini de söyledi. Çünkü böyle bir sapma ortaya çıktığı zaman, atomların tümünün birden yönleri değişir ve dolayısıyla, her şey belirlenmiş olamaz. Bununla birlikte, sapmanın bir nedeni yoktur, bundan dolayı gelecekteki olayların seyri önceden bilinemez. Şu halde, Epiküros'un evren görüşünde rastlantıya da yer vardır.

Epiküros söz konusu maddi evren görüşünü, Tanrıları da içerecek şekilde genişletmiştir. Tanrılar da, var oldukları için, ona göre, atomlardan meydana gelmiş olmalıdır. Bununla birlikte, Tanrıları meydana getiren atomlar en ince ve en yetkin atomlardır. Öte yandan, Epiküros, Tanrıları içinde yaşadığımız dünyanın oldukça uzağında bir yere yerleştirir. Bu ise Tanrıların yeryüzünde olup bitenlere karışmadıkları, dünyadaki her şeyin yalnızca atomların çarpışmaları ve birleşmeleri sonucunda doğal olarak oluştuğu anlamına gelir. Zaten Epiküros'un materyalist teolojisi insanları Tanrı korkusundan kurtarmayı amaçlar.

Gerçekten de Epiküros'un söz konusu atomcu görüşü, insanı, ruhsal sükûnete erişmesini engelleyen üç korkudan, sırasıyla Tanrı korkusundan, ölüm korkusundan ve kader korkusundan kurtarır. Tanrılar insanların işlerine karışmadıklarına ve onlara müdahale etmediklerine göre, Tanrılardan korkmanın anlamı yoktur. Ölümden de korkmamak gerekir çünkü biz yaşarken ölüm yoktur, ölüm geldiği zaman ise biz artık yaşamda değilizdir. Nihayet atomların düşüş ve çarpışmaları bir zorunluluğa, mutlak bir determinizme dayanmayıp, atomların gösterdiği küçük bir sapmanın sonucu olarak gelişigüzel ve rastlantısal olduğundan, kaderden de korkmaya hiç gerek yoktur. İnsan bu korkulardan kurtulduğu zaman, en yüksek amaç olan mutluluk yolunda tüm engelleri aşmış olur.

(b) Etik anlayışı

Epiküros, felsefesinin adeta bütününü temsil eden etik görüşünde, hazcı etiğin savunuculuğunu yapar. Nitekim o insan hayatının gerçek amacının, temel hedefinin, hazzın bizatihi kendisi, haz miktarının olabildiğince artırılması ama esas hedefin acıdan uzak olmak olduğunu söylemiştir. Epiküros bu sonuca ya da etik hazcılığa *psikolojik hazcılık*tan yola çıkarak, yani bütün hayvanların acıdan kaçıp hazza yöneldiği gözleminden hareketle varmıştır. Gerçekten de "hazzın mutlu ve kutlu bir yaşamın başı ve sonu olduğunu, [...] onun bütün seçimlerimizle, her tür

istikrahın başlangıcını oluşturduğunu" öne süren Epiküros'a göre, haz her şeyden önce acının yokluğuyla belirlenir. Bu nedenle, onun hazcılığı *olumsuz* bir *hazcılık* olarak tanımlanır. Öte yandan, Epiküros'a göre, tüm hazlar aynı değerde değildir; bu yüzden, onun niceliksel değil de niteliksel bir hazcılığı benimsemiş olduğu söylenebilir.

O, hazları doğuran üç tür arzu bulunduğunu söyler. Bazı arzular, yiyecek ve içecek örneğinde olduğu gibi hem doğal ve hem de zorunludur buna karşın diğerleri, bazı cinsel arzularda olduğu gibi, doğaldır ancak zorunlu değildir. Üçüncü türden arzular ise zenginlik ya da lüks isteği gibi, ne doğal ne de zorunlu olan hazlardır. Bunlar bedensel hazlara yol açarlar. Epiküros, bedensel hazları küçümsememek ya da yok saymamakla birlikte, bu türden hazlara düşkünlük göstermenin doğal ve doğru olmadığı gibi, kişiyi mutsuzluk ve acıya götüreceğini savunur. Buna göre, "kinetik" hazlarla "statik" hazlar arasında bir ayırım yapan filozof, bunlardan mutlu bir hayat için kaçınılmaz olan zihinsel ya da tinsel dinginliği sağlayan kalıcı, uzun süreli hazlara statik hazlar adını verirken, gelip geçici ve yoğun haz türü olarak kinetik hazları bedensel hazlarla özdeşleştirmiştir. Bedensel hazlar, Epiküros'a göre, hiçbir zaman tam olarak tatmin edilemez; bedensel hazların peşinde koşan insanlar, bu yüzden hep doyumsuz kalır ve hep acı çekerler. Buna göre, bir insan hep daha çok şey isterse, böyle biri halihazır daki durumundan hoşnutsuzluk duyup, huzursuz olur. İnsanı mutlu kılan, makul ve sade alışkanlıklardır, peşinden koşacağımız ve sakınacağımız şeyleri ölçebilen akıldır.

Epiküros hazcı etik anlayışını erdemli hayat telakkisiyle tamamlamaya çalışmıştır. Ona göre, temel erdem bilgeliktir çünkü bilge insan, kendi doğasının ihtiyaç duyduğu en azı belirleyebilecek ve bu ihtiyaçları kolaylıkla karşılayabilecek olan insandır. Bu ihtiyaçları karşılandığı zaman, onun ruh hali dengededir. Böyle biri ruhsal sükûnete ulaşmıştır. Bilge insanın ekmek ve sudan oluşan öğünü, ona bir aşçının çok lezzetli yemeklerinden daha çok mutluluk verir. Zira bilge insan, yalnızca az tüketmeyi değil, daha önemlisi, az şeyle yetinmeyi öğrenmiştir. Şu halde, insan doğasının aradığı en yüksek haz, ruhsal denge, ruhsal sükûnettir. Bu hale ise korkulardan ve acılardan kurtulduğumuz, hazlar arasında önem derecelerine göre bir öncelik sırası belirlediğimiz ve merak ile öğrenme isteklerimizi tatmin etmeye çalıştığımız zaman ulaşırız. Demek ki önemli olan anlamak, öğrenmek ve bilmektir, yani insanın ruhsal ihtiyaçlarını karşılamasıdır.

(c) Toplum ve Siyaset Felsefesi

Epiküros, tarih görüşü bakımından evrimci bir tarih anlayışı benimsemişti. Buna göre, başlangıçta insan varlıkları yalnızdılar, gelişigüzel ürü-

yorlardı, sözel bir iletişim içinde değillerdi; onların bu dönemde, toplumsal kurumları yoktu, kendilerinden sonra gelen hemcinslerinden fiziki olarak daha güçlü oldukları için ayakta kalabildiler. Zaman içinde insan ırkı, biraz da ateşin keşfedilmesi sayesinde önemli ölçüde yumuşamış ve bunun sonucunda aile kurulup komşuluk ilişkileri başlamıştır. İşte bu evrede insanlar doğal tehlikelerden korunmak için dil, tarım ve ev inşası gibi birtakım teknik ustalıklar geliştirmişlerdir.

Devleti yaratmak için bir neden daha vardı. Tarihin ilk zamanlarındaki kıtlığın ardından, sanatların keşfinin temin ettiği göreli zenginlik, insanlara hayatlarının yanısıra mallarını da korumaları için devlet adını verdiğimiz politik örgütü yaratmanın bir zorunluluk olduğunu göstermiştir. Buradan da anlaşılacağı üzere, Epikuros söz konusu evrimci tarih anlayışı içine sözleşmeye dayandırdığı bir devlet öğretisi yerleştirmiştir. Bu sözleşmeci devlet anlayışı, önceleri ortak çıkar anlayışından yoksun olarak birbirleriyle mücadele eden insanların, zamanla ortak bir çıkar duygusuna sahip olduklarını, tehlikeleri birlikte önleyip birlikte çalışarak daha fazla haz ve mutluluk elde etmek amacıyla, devleti bir sözleşme temelinde kurduklarını söyler.

Bu devlet görüşü, devleti doğal bir kurum olarak gören Platoncu-Aristotelesçi devlet anlayışına taban tabana zıt bir görüştür. Buna göre, devlet doğal bir kurum olmayıp birey için varolan, sözleşmeye dayalı bir kurumdur. Toplumsal yaşam, bireyin çıkarı ilkesine dayanır; bireyler, kendilerini korumak, varlıklarını sürdürmek ve dolayısıyla mutlu olmak için bir araya gelerek, devleti bir sözleşmeyle kurmuşlardır. Adalet de bu sözleşmeye dayalı, salt uzlaşımsal bir değerdir. Bizim doğal haklar adını verdiğimiz haklar ise insanların yararlılıklarından dolayı benimsediği genel davranış kurallarıdır. Tüm yasalar ve devlet de dahil olmak üzere tüm kurumlar, bireyin güvenlik ve mutluluğuna katkıda bulundukları, eşdeyişle yararlı oldukları sürece, gerekli ve adil olurlar. İnsanlar adil olmak çıkarlarına uygun düştüğü için adil olurlar, adaletsizlik yapmak ise onların çıkarlarına ve dolayısıyla kendilerine çeşitli cezalar yoluyla zarar verdiği için kötülükten ve adaletsizlikten kaçınırlar. Bundan dolayı, adaletsizlik kendi içinde kötü olduğu için değil de sonuçları olumsuz olduğu için kötüdür.

Stoacılık

Helenistik dönemin ikinci büyük ve önemli okulu Stoacı Okul'dur. Stoacılık da Helenistik dönemde ortaya çıkan diğer okullar gibi, daha ziyade etik görüşüyle seçkinleşmiştir. Başlangıçta Kiniklerden etkilenen,

özellikle de onların aldırmazlık etiğinin tesiri altında kalan Stoacı Okul, Kiniklerin anarşist yaklaşımından bir ölçüde uzaklaşarak Kinik bilgenin bağımsızlığını politik ve sosyal yaşamın katı gerçekleriyle uzlaştırma çabası içinde olmuştur. Felsefesini dönemin diğer okulları gibi, aralarında organik bir bağ bulunduğuna inanılan üç disiplinden oluştururken, sistemini mantık, fizik ve etik şeklinde düzenleyen Stoacı Okul'un temel kavramları *logos* (akıl) ve *phusistan oluşur.* (doğa). Stoacı Okul, felsefenin kendi bakış açılarıyla temel disiplin ya da yönlerini, doğa bir bütün olarak *logos* tarafından düzenlenip şekillendiği için birleştirmeye çalışmıştır.

Helenistik-Roma çağında uzun bir tarihi olan Okul, Kıbrıslı Zenon (MÖ 336-264) tarafından MÖ 300 yılında kurulmuştur. Okulun diğer önemli temsilcileri arasında Yunanlı filozoflar Kleanthes (MÖ 331-233), Khrysippos (MÖ 281-208), Panaetios (185-110), Poseidonos (MÖ 135-51) ile Romalı filozoflar Cicero (MÖ 106-43), Epiktetus (MS 50-138) ve Marcus Aurelius (MS 121-180) bulunur.

(a) Bilgi Kuramları

Stoacılar mantık konusuna, İlkçağda, Aristoteles'ten sonra en fazla katkıda bulunmuş filozoflardır. Mantığı, Aristoteles gibi bir araç olarak yorumlayan ve rasyonel söylemin bilimi olarak tanımlayan Stoacılar, bu bilimi retorik ve diyalektik olarak iki alana bölmüşlerdir. Onlar, diyalektik konusunda, Aristoteles'ten ayrılıp Platon'a yaklaşırken, kanıtlayıcı bir bilim, şeylerin gerçek doğasını konu alan bir disiplin olarak gördükleri diyalektiğin karşısına, pratik bir disiplin olarak, dil ve akılyürütmenin kendisinin iki temel özelliği ya da görünümü olduğu retoriği geçirmişlerdir.

Stoacılar diyalektik söz konusu olduğunda ilk yeri, izlenim, dil ve düşünce konusuna ayırmışlardır. Onlara göre, dil ve düşünce insanda *a priori* olan, doğuştan getirilmiş öğe ya da kapasiteler değillerdir. Konuşma ve düşünme yeteneği, insanda uzun bir dönemin ardından gelişen bir şeydir. İnsan zihni, doğuşta bir *tabula rasa*, baskı için iyi hazırlanmış ya da düzenlenmiş boş bir sayfa gibidir. Stoacıların ampirisizmi de bu anlamda, insan zihninin doğuşta boş bir levha olduğunu öne süren Locke'un ampirisizmini öncelemektedir. Boş sayfa üzerine düşen ya da basılan ilk işaret duyu algısının bir sonucudur. İnsanın dışındaki nesneler duyu organlarını etkiler ve zihinde bir izlenimin doğmasına neden olurlar. İzlenimler bilişsel olursa yani onlar insanın dışındaki bir nesnenin sonucu oldukları bilincini doğurup, zihnin onayını sağladıkları ve dolayısıyla, kalıcı ve sürekli olup, bellek-imgelerine yol açtıkları takdirde, ortaya algı dediğimiz zihinsel edim çıkar. İzlenimlerin tekrarı ve zihin-

de meydana getirdikleri imge ve kayıtlar, genel kavramların doğuşuna yol açar. Stoacılara göre, genel kavramların temeli deneyime dayanmakla birlikte, ölüm, zaman ve mekân benzeri kavramlar, benzerlik, analoji kurma, bir araya getirme, karşıtlaştırma türünden zihinsel işlemlerle oluşturulur. Zihnin genel kavramlar oluşturma kapasitesi doğuştandır fakat bu kapasitenin gerçekleşmesi için deneyime, dış dünyaya ilişkin deneyime ihtiyaç vardır.

Stoacılara göre, izlenim ve imgelerden, ortak deneyimlere dayandıkları takdirde, kendilerine ortak fikirler adı verilen, genel ideler oluşturulur. Tüm insanlarda aynı olan bu genel ideler yanlış olamazlar. Şu halde zihinde oluşan her tür malzemenin, tüm bilginin temelinde izlenimler ve dolayısıyla duyu algısı vardır. Zihin, izlenimlerden hareketle, genel ideler, kavramlar ve dolayısıyla tümel yargılar oluşturabilir. Zihindeki, tüm evrene yayılmış olan evrensel akıl ya da *logos*la bir ve aynı olan, bu düşünme ve konuşma yeteneği ya da fakültesine akıl adı verilir. İnsan zihni, kendisindeki akılla evrensel akıl özleri itibariyle bir ve aynı olduğu için dünya düzenini kavrayabilmektedir. Evrende rasyonel bir düzen bulunduğu için aynı rasyonaliteden pay alan insan zihni, bu yapıyı ve düzeni anlayıp, onun nesnel bilgisine ulaşabilmektedir.

Buradan da anlaşılacağı üzere Stoacılar, nesnel bir rasyonaliteyi ve akılla anlaşılabilir gerçekliği, ayrı bir İdealar dünyasına değil de maddi dünyaya yerleştirmişlerdir. Yalnızca tikellerin, bireysel varlıkların gerçek bir varoluşa sahip olduğunu savunan ve tümelleri salt öznel soyutlamalar olarak gören Stoacılar, şu halde yalnızca Platon'un aşkın tümel görüşünü değil fakat Aristoteles'in somut tümel anlayışını da reddetmişlerdir. Stoacıların nominalizmi ve ampirisizmi uyarınca bilgi, "şu" diye gösterdiğimiz bireysel ve duyusal varlıkların algıya ve algıların sonucu olan kavram ve genel idelere dayalı bilgisidir. Bu bilgi anlayışında, bir imge, nesnesinin tam ve gerçek bir kopyası olduğu, bir kavram benzer şeylerin ortak nitelikleriyle uyuştuğu zaman doğrudur. Fakat Stoacılar, birçok filozof için kabul edilemez olan bir yaklaşımla, algılar ve kavramların doğru ve yanlış olabileceğini söylerler. Buna göre, doğruyu yanlıştan ayıracak bir bilgi ölçütüne ihtiyaç duyarız. Onlar için doğruluk ölçütü, kavrayıcı algı ya da tasarımdır; yani ruhu, kendisine onay vermeye zorlayan algı, eşdeyişle açık algıdır.

(b) Metafizik Görüşleri

Stoacıların bilgi kuramları gibi, fizik veya metafizikleri de özgün bir öğreti olmanın uzağındadır. Bu konuda Sokrates öncesi doğa felsefesine başvuran Stoacılar, Herakleitos'tan dünyanın ana maddesi olarak ateşle, *logos* öğretisini ödünç almışlardır. Onlar bu çerçeve içinde, tıpkı Aristo-

teles'in yaptığı gibi, evren ya da gerçekliğin, biri etkin diğeri edilgin olmak üzere, iki ilkeden meydana geldiğini öne sürmüşlerdir. Bu ilkelerden edilgin olanı her tür nitelikten yoksun olan madde, etkin olanı da evren düzenine içkin olan akıl ya da Tanrıdır. Stoacılara göre, evrende gözlemlenebilir olan doğal güzellik, bir akıl ya da düşünce ilkesine, yani her şeyi insanın iyiliği için düzenlemiş olan bir Tanrının varoluşuna işaret eder. Stoacılar, ayrıca doğanın en yüksek varlığı olan insanın bir bilinç ya da akla sahip oluşunun, bizi dünyanın da bir bilince ya da evrensel bir akla sahip olduğunu düşünmeye zorladığını belirtmişlerdir zira bütün, hiçbir zaman parçadan daha az yetkin olamaz. Demek ki Tanrı, dünyanın aklıdır.

Bununla birlikte, Stoacıların söz konusu varlık anlayışlarının düalist bir anlayış olduğu, Tanrının maddi varlık alanına aşkın tinsel bir varlık olduğu düşünülmemelidir çünkü onlarda Tanrı, maddeden ayrı olan tinsel bir ilke ya da varlık değildir. Tanrı da tıpkı şekil verdiği, etkilediği, eylemde bulunduğu dayanak ya da edilgin ilke gibi, maddi bir yapıdadır. Tanrı, evren düzenine içkin olan, etkin ateştir; bununla birlikte, o aynı zamanda cisimler dünyasını meydana getiren öğelerin kendisinden çıkmış olduğu ilk kaynaktır. Bu öğeler Tanrıdan doğar ve daha sonra yeniden Tanrıya dönerler, öyle ki evrendeki her şey ya ilk ateş –yani kendi içinde ve kendi başına Tanrı– ya da farklı halleri içinde Tanrıdır. Dünya varolduğunda, Tanrıyla dünya arasındaki ilişki, ruhla beden arasındaki ilişkiden farksızdır. Tanrı dünyadan ayrı değildir; dünyanın cismi ya da maddesidir fakat o, daha ince bir maddedir; her tür harekete ve değişik biçimler almaya uygun bir yapıda olmakla birlikte, hareketsiz ve biçimden yoksun olan ilk öğelerin, hareket ettirici ve şekil verici ilkesidir.

Stoacılar, söz konusu materyalizmlerine karşın, özellikle panteizmlerinin etkisiyle, mekanistik bir doğa görüşünden kaçınmaya çalışmışlardır. Tanrıyı, maddeye şekil verme konusunda, çok usta ve akıllı bir zanaatkâra benzeten Stoacı filozoflar, evrene içkin Tanrının büyük bir organizma olarak görülen dünyanın çeşitli parçalarını amaçlı bir tarzda, en iyi şekilde düzenlediğini söylemişlerdir. Bundan dolayı, evren her bir parçası diğerine organik olarak bağlı olan canlı bir bütündür. Stoacılar, bu bağlamda felsefe tarihinde herhalde ilk kez olarak kötülük problemini ele almışlardır. Başka bir deyişle, teleolojik bir Tanrı kanıtı ya da evrene içkin Tanrının varolan her şeyi en iyi şekilde düzenlediği düşüncesi, Stoacıları dünyada söz konusu olan fiziki ve ahlaki kötülüğün hesabını vermek durumunda bırakmıştır. Onların bu konudaki çözüm denemeleri, biri olumsuz, diğeri olumlu çözüm olarak bilinen görüşlerden oluşur. Bunlardan kötünün ve kötülerin varoluşunu yadsıyan birincisine göre, dünyamız özü itibariyle iyi ve yetkin olup onda varolan kötü-

lükler, yalnızca göreli olarak kötüdür ve genelde dünyanın iyiliğine ve yetkinliğine katkıda bulunurlar. Kötü ve kötülüklerin varoluşunu kabul eden ikinci çözüm ise dünyada her şeyin karşıt çiftler halinde varolduğunu, kötü ve kötülükler olmasa iyi ve iyiliklerin de olamayacağını çünkü karşıtlardan birini aldığınızda, diğerinin de ortadan kalkacağını söyler ve dolayısıyla kötünün, iyi ve iyiliğin gerçekleşmesi için bir araç olduğunu savunur.

*(c) **Etik Anlayışları***

Stoacıların etik anlayışları, onların daha önceki filozoflardan gelen düşüncelerin bir sentezine tekabül eden varlık görüşlerinden ayrılmaz. Stoacı filozoflar evrene yönelik teleolojik yaklaşımlarının sonucunda, dünyayı bir amaca göre düzenlenmiş rasyonel bir sistem, içindeki tüm varlıkların kendisinin iyiliğine katkı sağladıkları güzel bir bütün olarak değerlendirmişlerdi. Evrenin tek bir canlı organizma, rasyonel bir bütün olarak görülmesini talep ettiler. Bundan dolayıdır ki bu bütünün bir parçası olan insanın bütünün amacına uygun bir biçimde davranması, en yüksek yetkinliğe ulaşmanın yollarını araması gerektiği sonucuna vardılar. İnsanın işte bu çabasında, Stoacılara göre, doğaya uygun hareket etmesi yani doğadaki düzene uygun olarak, kendi ruhunu düzene sokması ve doğanın *logos* ya da evrensel akıl tarafından yönetilmesine benzer şekilde, aklın yönetimi altına girmesi, iradesini aklın denetimi altına sokması gerekiyordu. Kendi aklını evrensel akla tâbi kılmak, büyük düzendeki yerini almak durumunda olan insan için elbette akla uygun yaşamak, erdemli olmak ve doğaya uygun yaşamak anlamına gelir.

Buna göre, hayatın amacı olan mutluluk, erdemden yani doğal yaşamdan, doğaya uygun yaşamadan, insan eyleminin doğal yasayla uyuşmasından, insanın iradesinin Tanrının iradesine uygun düşmesinden meydana gelir. Stoacılar için doğaya uygun yaşam, doğadaki etkin ilkeye, insan ruhunun da kendisinden pay aldığı *logos*a uygun yaşamdır. Erdem, Stoacı etik anlayışına göre biricik iyidir çünkü yalnızca doğaya uygun olan iyidir, insan için de doğaya uygun olan, akla uygun olan eylemdir. İnsan için en önemli erdem bilgeliktir. Bilgelik ise insanın kendisini doğanın ayrılmaz bir parçası olarak görmesiyle ve doğanın seyrine ayak uydurmasıyla elde edilir. İnsan kendisini dünyanın gidişinden sıyırıp ayıramadığına göre, yapılacak en iyi iş dünyanın gidişini olduğu gibi benimsemektir; olup biten her şeyi, tam bir tevekkülle zorunlu ve yararlı kabul etmektir. Nitekim Marcus Aurelius, "Mutluluğunuz düşüncelerinize bağlıdır" demişti; sonradan azad edilmiş bir köle olan Epiktetos ise "İnsanlar olaylar yüzünden değil, o olaylar hakkındaki düşünceleri yüzünden rahatsız olur" diyordu.

Gerçekten de doğanın akışına müdahale etmeye kalkışmak, birtakım sonuçları değiştirmeye çalışmak boşuna olduğu gibi, yanlış olup insanı mutsuzluğa sevk eder. Fakat insan doğal düzene boyun eğerse, dünyanın gidişini olduğu gibi benimserse, kendisini gereksiz sıkıntı ve tedirginliklerden kurtarır. Bilgelik vuku bulan her şeyi kalben onaylamayı öğrenmekte ve böylelikle de haz ve tutkular karşısında olduğu kadar, acı ve engellenme duyguları karşısında da özgür olabilmektedir. Başka bir deyişle, insan için yapılması gereken şey, insan açısından istikrarsızlık ve dengesizlik kaynağı olan akıldışı veya akla uygun olmayan duygular, tutkular karşısında, bağımsızlığını kazanmaktır. Bu bağımsızlığa giden yol ise bilgelikten geçer. İnsan kendisini bu olumsuz duygulardan kurtarabilirse ya da Stoacıların *apathia* adını vermiş oldukları duygusuzluk haline ulaşabilirse, bilge insana özgü olan dinginlik, huzur ve mutluluğa kavuşabilir. Zira yalnızca bilge insan rolünün ne olduğunu bilebilir.

Başka bir deyişle, insanın rasyonel olarak düzenlenmiş bir evrendeki durumu, Stoacılara göre insana birtakım ödevler yükleyip, onu ahlaken ve nesnel olarak iyi olanı seçmeye zorlar. Doğru eylemi seçmek erdemi meydana getirir ve kişiyi mutluluğa götürür. Erdemsizlik ise doğa yasasına karşıt, doğanın seyrine aykırı düşen eylemleri seçmekten oluşur. Stoacılara göre, şu halde, dünyada önem taşıyan, mutlak olarak iyi olan tek bir şey vardır: Erdem. Erdemsizlik ise gerçekten kötü olan tek şeydir. Bu iki uç arasında da insanın istek, arzu ve nefretinin nesnesi olabilecek, hayat ve ölüm, sağlık ve hastalık, haz ve acı, güzellik ve çirkinlik, zenginlik ve fakirlik gibi çok sayıda şey bulunur. Bunların hiçbiri kendi içinde veya kendi başına iyi ya da kötü olmayıp, hepsi de insanın ahlaken kayıtsız kalması gereken şeylerdir.

Bunu en iyi Stoacı felsefenin en yetkin temsilcilerinin kesinlikle başında gelen Epiktetos'un etik anlayışında görüyoruz. Stoacı etikle sorumluluk düşüncesini, kendisinin ahlaki kişilik (*prohairesis*) kavramına dayanan bir özerklik ve içsel özgürlük düşüncesine dönüştürmek için çalışmış olan Epiktetos en çok, tutku, istek ve arzulardan bağımsızlık anlamında özgürlüğün ve değişmez bir kader yoluyla belirlenmiş bir dünya karşısında tevekkülün önemine vurgu yapmıştır. Üstelik bütün bu ana düşünceleri, tıpkı kendisine örnek aldığı Sokrates gibi, hayatında cisimleştirmek için ölümüne mücadele etmiştir. Gerçekten de Zenon'un moral tutumunu, en aşırı kadercilik ve bir tevekkül ya da başa gelene sabırla katlanma felsefesine taşıyan Epiktetos, ahlaki bir yaşamın nihai hedefi olarak mutluluğa nasıl ulaşılabileceği sorusuna bir yanıt aramaktaydı. O, aradığı yanıtı belirli bir özgürlük ve bilgelik anlayışında buldu. Epiktetos özgürlükten insanın dış dünyanın bütün baskı, zorlama ve belirlemelerine rağmen, aklın iç tutarlılığını ve ruhun içsel barışını sürdürebilmesini anlıyordu. O, bu-

nun için insanın bedenin aşırı istek, arzu ve ihtiraslarından vazgeçmesi gerektiğini öne sürdü. Onun gözünde, her şeyin insanın arzularına göre olup bitmesini değil de olduğu gibi olmasını isteme doğru ve ahlaki bir hayat için vazgeçilmez bir zorunluluktu. Ve Epiktetos açısından özgürlük, iç dünyayı dış dünyada olup bitenlere karşı korumaktan, doğaya uygun yaşamaktan başka bir şey değildi.

Epiktetos'a göre, insanın elinde olmayan şeylerin bir kısmı doğrudan doğruya kadere, Tanrıya bağlıdır. İnsanın Tanrıdan gelen şeylere katlanmak için yaratıldığını söyleyen Epiktetos'un bu anlayışına göre, insan bir dramdaki aktöre benzer. Dünya ve dünyanın tarihiyle ilgili bu dramda, insan yalnızca bir oyuncudur. Oyuncu oynayacağı rolü seçemez, dekora, oyunun kendisine etkide bulunamaz. Tanrı ya da akıl ilkesidir ki her insanın bu tarih içinde ne olacağını belirler. Dünya sahnesinde, bir tiyatro eserindeki oyuncuya benzeyen insan, hiçbir etkide bulunamayacağı şeyler karşısında kayıtsız kalmak durumundadır. Onun kontrol edebileceği tek bir şey vardır: Kendi tavrı ve tutkuları. O, bir başkasına daha iyi bir rol verildiği için kıskançlık duymamalı, makyajı yapan burnunu çirkin gösterdiği için kendisini aşağılanmış hissetmemelidir. Yani, insan kendisine ne verilmişse onunla yetinmeli, erişemeyeceği, sahip olamayacağı şeyler için açlık, kıskançlık duymamalıdır. Bütün bu duygular onu mutsuz kılar. Öyleyse, yapılması gereken şey, akla uygun olmayan duygular, tutkular karşısında, kişinin güçlü olması, bağımsızlığını kazanmasıdır.

Başımıza gelen ve felaket zannettiğimiz durumların hepsinin Tanrıdan olduğunu söyleyen Epiktetos'a göre, ilahi aklın bizim için istedikleri, bizim kendimiz için istediklerimizden daha hayırlıdır. Bu konuda ilahi adalete güvenmek, ona itiraz ve isyan etmemek gerekir. Çünkü Epiktetos'a göre bizim dışımızdaki dünyada kötü diye bir şey yoktur. Kötülük bizim olaylarla ilgili yorumlarımızdadır. Bu yüzden, biz olayların dilediğimiz gibi olmasını beklememeli, nasıl geliyorlarsa öyle gelmesini istemeliyiz. İnsan böyle yaptığı takdirde, her daim mutlu olur.

Epiktetos, ahlak alanının dışında olup biten şeyler için iyi–kötü kavram çifti ile değerlendirilecek hiçbir şey bulunmadığı kanaatindeydi. Ona göre, bize sunulmuş olan sağlık ve zenginliği elde tutmaya gayret etmek elimizdedir ama bunları elde etmek bizim elimizde değildir. Örneğin insanın yaşamı kendisine ait değildir; Tanrıya aittir. Erdemli insan dış dünyada sahip olduğu elinde olmayan şeyler için onları kaybettiğini söylemez; onları geri verdiğini söyler. Ona göre insanın kontrolü dışındaki her şey ahlakın da dışında olmak durumundadır.

Ölüm, fakirlik ve hastalık korkusunun da insanı alçaltan ve mutsuzluğuna sebep olan unsurlardan olduğunu savunan Epiktetos için ölüm

bizatihi kötü değildir ama onu kötü gösteren bizim ölüm hakkındaki görüşümüzdür. Ona göre, insanlar ölümden, fakirlikten ve hastalıktan korkarsa hem mutsuz olur hem de alçalır. İnsanın ölümü her daim göz önünde tutması gerektiğini, bunun da nedeninin, ölümün korkunç bir şey değil de gerçek olması olduğunu söyleyen Epiktetos, insanın ölümü düşünmediği takdirde, her adımda kırılacağını, incineceğini ya da inciteceğini belirtir. Ona göre, nasıl ki bir insan bir kimseden ödünç aldığı bir şeyi zamanı geldiğinde sahibine iade ediyorsa, o an emanet olarak tuttuğu canını da sahibine zamanı geldiğinde iade etmesi gerekir.

Epiktetos da insan yaşamının nihai amacının bir *apathia*, dışsal ve arızi hiçbir şeyden etkilenmeme, bir içsel huzur hali olduğunu söyledi. Bu iç huzuru sağlamaya yönelik bütün çabalar, ona göre ancak insanın isteklerini yok etmesi veya etkisiz kılması ile amacına ulaşabilir. Onun istek ve arzularla anlatmak istediği ise zorunlu fiziki ihtiyaçların karşılanması yönünde bir istek değildir. Bu yüzden, o dünyadan el etek çekmeyi önermez; tam tersine, o isteklerden vazgeçmeyle, insanın doğasına yani aklına uygun bir hayat yaşamasını anlatmak ister. Bu, insanın akla aykırı gelişmelerin temelinde yer alan aşırı isteklerden ve tutkulardan kurtularak duygularını kontrolüne alması, acı ve elem verici duygulara kapılmamasıyla olur. Bunu gerçekleştirecek kişi de bilge ve erdemli insandır. Çünkü erdemli insan, Epiktetos'a göre, bu aşırı istek ve ihtiraslardan kurtulmuş olan kişidir. Ona göre, insanı mutsuz kılan şeyler, dünya malına aşırı tamah ve bunları elden kaçırmaktan dolayı yaşanan kızgınlık ve korkulardır. Bundan ancak bir kabullenme, bir razı olma ve şikâyet etmeme durumuyla, gerçek bir tevekkülle kurtulabiliriz. İdeallerimiz için özgürlüğümüzü satmamak, ahlaki kişiliğimize zarar vermemek gerekir. Bu yolda, insana en önemli rehber, aklın ya da ruhun ilacı olan felsefedir. O, işte bu bağlamda gerçekten de "başına gelen felaketler yüzünden başkasını itham etmek cahilin yapacağı iştir" demekteydi.

(e) Toplum ve Siyaset Felsefesi

Sırasıyla doğa yasalarının, toplumsal yasalar ve bireysel aklın evrensel akıl ya da *logos*la uygunluk içinde bulunduğunu, fizik yasaların, insanların koydukları yasaların ve nihayet aklın yasalarının hep aynı evrensel aklın bir parçası olduğunu öne süren Stoacılar, buradan hareketle bir evrensel kardeşlik düşüncesine, dünya vatandaşlığı anlayışına veya kozmopolitanizme ulaşmışlardı. Başka bir deyişle Stoacılar, bireysel akılların evrensel Tanrısal akıldan pay aldığını söyleyerek, soy, zenginlik, konum ve ulus farklılıklarının insanları birbirlerinden ayırmaya yetmediği yerde, hepsinin aynı evrensel akıl ya da *logos*tan pay almalarının onları birleştirdiği iddiasıyla, insanların evrensel eşitliği düşüncesine varmışlardı.

Öte yandan Stoacılar, aynı evrensel aklın yasalarına uyan ve aralarında hiçbir ayırım olmayan insanların çeşitli devletler halinde, çeşitli yasalar altında değil de evrensel bir devletin tüm insanlara aynı şekilde uygulanan yasaları altında bulunmaları gerektiğini söylerlerken, evrensel dünya vatandaşlığı düşüncesine –ki bu Stoacılığın büyük bir güçle benimsendiği Roma'da imparatorluğun amaçlarına fazlasıyla uygun bir düşünce olarak ön plana çıkacaktır– ulaşmışlardı.

Buna göre, Stoacılar, insanlar arasında söz konusu olduğu söylenen soylu-avam, özgür-köle, Helen-barbar, zengin-yoksul gibi farklılıkların önemli olmadığını söylemişler ve asıl farklılığın evrensel aklın, Tanrının kendilerine çizdiği yazgıyı derin bir düşünüşle kabullenen bilgelerle, yazgıya karşı koyan, karşı gelmek isteyen budalalar arasında olduğunu belirtmişlerdir. Stoacılar, bu düşünüş tarzıyla bağlantılı olarak, kölelik durumunun da gerçek özgürlükle ilgili olmadığını söylemişlerdir. Zira, onlara göre, gerçek özgürlük, harici bir özgürlük, insandan bağımsız koşullara bağlı olan bir özgürlük değil de insanın kendisinin duyguların kölesi olmadan, akla uygun davranışlarda bulunabilmesiyle hayata geçirebildiği iç özgürlüktür. Bu açıdan değerlendirildiğinde, bir köle özgür, bir kral da aslında köle olabilir.

Erken Stoa, örneğin Zenon ve Khrysippos devletlerin, ailelerin, tapınakların ve paranın bulunmadığı bir toplum düzeni tasarlayıp tüm insanların evrensel kardeşliği ilkesine dayanan bir dünya toplumu idealini benimsemişlerdi. Fakat, söz konusu ilk dönem Stoacılarının bu eşitlikçi, ütopik düşünüşleri gün geçtikçe unutulmuştur. Stoacı Okul'un ilkeleri, Orta Stoa döneminde, Okul'un başına geçen Panaetios tarafından gözden geçirilerek değiştirilmiş ve Geç Stoa döneminde de emperyalist Roma düzeninin felsefesi biçimine sokulabilmiştir. Yine de kuramsal olarak, yürürlükteki yönetim tarzları içinde, hiçbir yönetim biçiminin Stoacıların idealine uymadığı söylenmelidir. Onların yönetim idealleri, bilgeler tarafından yönetilen evrensel devlettir. Bu idealleri bir tarafa bırakılırsa, Stoacılar uygulamada monarşiyi yeğ tutmuş görünürler.

Septisizm

Helenistik Roma döneminin üçüncü önemli felsefe okulu, septik okuldur. Septisizm, Yunanca skeptikoi isminden gelir. Buna göre, Septisizm en azından Helenistik çağda, günümüzdeki anlamına paralel olarak sadece kuşkuculuk anlamına gelmiyor fakat aynı zamanda veya daha ziyade "gerçeğin peşinden koşan araştırmacılar"ın meydana getirdiği felsefe okulunu tanımlıyordu. Gerçekten de başka felsefelerin doğruluklarını-

dan kuşku duyan septikler, hakikate erişmek amacıyla kendi başlarına araştırma yolunu seçtiler. Okulun kurucusu meşhur Pyrrhon'du (MÖ 361-270). Okulun diğer önemli temsilcileri arasında Timon (MÖ 320-230), Arkesilaos (MÖ 316-241), Karnaedes (MÖ 214-129), Aenesidemos (MÖ 1. yüzyıl) ve Sextus Empirikos (MS 160-210) bulunur. Temsilcilerinin yaşadığı tarihlerden de çıkartılabileceği üzere, Septisizm üç dönemde temsil edilmiştir. Bu dönemlerden birincisi, Pyrrhon'un MÖ 3. yüzyılda kurulan ve gelişen kuşkuculuğu, ikincisi MÖ 3. yüzyılın sonlarıyla 2. yüzyılda söz konusu olup Arkesilaos ve Karneades tarafından temsil edilen Akademi kuşkuculuğu, üçüncü ve sonuncusu ise Yunanlı Aenesidemos ve Romalı Sextos Empirikus'un Pyrrhon'un görüşlerini temellendirip kuşkuculuğa kuramsal bir çerçeve kazandırdıkları son dönem Septisizmdir. Bunlardan, üçüncü ve sonuncu Septisizm, MÖ 1. yüzyıldan başlayıp, MS 3. yüzyıla kadar devam etmiştir.

(a) Septisizmi Yaratan Temel Faktör

Septisizmi yaratan en önemli neden, büyük bir çalkantının yaşandığı Helenistik dönemde kuşkucuların zihinsel barış ya da dinginliğe erişme umutlarıydı. İnsanların şeylerdeki çelişkiler tarafından şaşırtıldıkları, hangi alternatife bağlanacakları konusunda tereddüte düştüklerini kuşkucular, doğruyla yanlışın, iyiyle kötünün birbirine karıştığı böyle bir çağda bir ruh sükûnetine erişme çabası verip bunun yolunu insanlara da göstermeye çalıştılar.

Gerçekten de septikler, farklı filozoflar ve felsefe okulları tarafından öne sürülmüş olan farklı ve bağdaşmaz hakikat telakkileri karşısında şaşkına dönmüşlerdi. Bir sınıflama kolaylığı temin etmek ve kendilerini diğer felsefelerden ayırmak için hakikati arayan filozofları dogmatik filozoflar ve dogmatik olmayan filozoflar diye ikiye ayırdılar. Dogmatik filozoflar, kendi içlerinde ikiye ayrılmaktaydılar. Birinci grup dogmatik filozoflar, hakikati keşfettiğine inanan, bu keşfin rahatlığıyla her konuda kesin iddialar ortaya koyan filozoflardı. Dogmatik filozofların ikinci grubu ise sadece hakikati keşfedememiş olduklarını değil fakat hakikate erişmenin imkânsız olduğunu da öne süren filozoflardan oluşuyordu. Dogmatik olmayan filozoflar olarak septikler ise hakikati aramayı sürdürmekteydiler.

Septikleri hakikatin araştırıcısı olmaya sevk eden en önemli neden, görünüşler çokluğunun bir açıklamalar çokluğuna ihtiyaç duyması olgusuydu. Bu yüzden onların en temel ilkeleri her önermenin karşısında eş güçte veya değerde bir önermenin bulunduğu ilkesi oldu. Bütün açıklamaların aynı değerde veya eş güçte olduğunu savunan septikler, hiçbir açıklamanın hakikati tekeline alamayacağını, mutlak doğruluk iddiasıy-

la ortaya çıkamayacağını savundular. Onlar bu yüzden hiçbir konuda hüküm vermeyip yargıyı askıya alma ve böylelikle herhangi bir şeyi olumlama veya olumsuzlama tutumu içinde olmaktan uzak durabildiler.

(b) Septisizmin Özü

Septikler tüm kuşkuculuklarına rağmen, düşünme, araştırma ve tartışmadan vazgeçmediler. Septikler günlük yaşamdan, gündelik hayatın aşikâr olgularından da vazgeçmediler; insanların acıktıkları veya susadıkları zaman, acıktıklarını veya susadıklarını hissettikleri olgusunu inkâr etmediler. İnsanların davranışlarına dikkat etmeleri gerektiği hususuna özel bir önem vermediler. Gerçek bir dünyada yaşadıklarından da hiçbir zaman kuşku duymadılar. Şüphe ettikleri tek şey bu dünyanın gereği gibi veya layıkıyla açıklanabilmesiydi. Bunu Yunan kuşkuculuğunun kurucusu Pyrrhon'un tutumunda açıklıkla görebiliriz:

"O'nun öğrencisi Timon, gerçekten ve tam anlamıyla mutlu olmayı isteyen insanın şu üç soruyu yanıtlaması gerektiğini söyler: (1) Varolan şeylerin gerçek doğası nedir? (2) Varolan şeyler karşısında nasıl bir tavır almalıyız? (3) Benimsenen tavrın sonucu ne olacaktır? Timon'a göre, Pyrrhon şeylerin doğaları gereği, aynı ölçüde belirlenemez, ölçüm ve ayırım kabul etmez olduğunu söylemiştir. Bundan dolayı, algılarımız ve yargılarımız, ne doğru ne de yanlıştır. Öyleyse, ne duyularımıza ne de aklımıza güvenmeli ve herhangi bir tarafa meyletmeden, yargıyı askıya almalıyız. Her şeyle ilgili olarak, onu, inkâr etmek ya da hem tasdik ve hem de inkâr etmek veya ne tasdik ne de inkâr etmek yerine, tasdik etmek olanağı bulunmadığını söyleyerek, bu tavırda ısrarlı olmalıyız. Bu tavrı benimseyenler için sonuç, önce *apatheia* (yargıyı askıya alma tavrının bir sonucu olarak ortaya çıkan ve hiçbir şeye değer vermemeyle, hiçbir şeyden şöyle ya da böyle etkilenmemeyle, her şeye karşı kayıtsız kalmayla belirlenen kayıtsızlık) ve sonra da *ataraxia* (sükûnet ve ruh dinginliği) olacaktır."

Pyrrhon septik görüşlerini ifade etmeye, kendisinden önceki felsefenin temel sorusunu oluşturan "gerçekliğin ne olduğu" sorusunu sorarak başlamıştır. Daha bu noktada hem Platon ve Aristoteles'in felsefesinin ve hem de Sokrates öncesi doğa felsefesinin temelinde bulunan, "gerçekliğin, şeylerin doğasının bilinebileceği ve anlaşılabileceği, dünyanın gerçekte ne olduğunun ortaya konabileceği" kabulünü reddedip, bu arada felsefi spekülasyonun meşruluğunu yadsıyan Pyrrhon'a göre, dış gerçeklik, bilinemez, zira onun bileşenleri birbirinden ayrılmaz. O, şeyler arasında fark bulunmadığını, şeylerin ayırım ve belirleme kabul etmediğini, bize onları kavrama, tanımlama imkânı verecek bir ölçü bulunmadığını söyler.

Şeylerin doğasının, gerçekliğin algı yoluyla da akıl yoluyla da bilinemez olduğunu söyleyerek, dış dünyayı felsefi tartışma ve araştırmanın konusu olmaktan çıkaran Pyrrhon, bununla birlikte, görünüşle gerçeklik arasında bir ayırım yapmış ve septiğin, örneğin "balın gerçekte tatlı olduğunu iddia etmiyorum fakat tatlı göründüğünü kabul ediyorum" dediğini söylemiştir. Başka bir deyişle, fenomen ya da bir şeyin görünüşüyle, bir şeyin zihinden bağımsız varlığı; algılandığı şekliyle nesne ve insanın deneyiminden bağımsız olarak varolan nesne; öznel ve nesnel olan; ve bu arada, "Bal tatlıdır (*esti*)" önermesiyle, "Bal tatlı görünmektedir (*phainesthai*)" önermesi arasında bir ayırım yapan Pyrrhoncu bakış açısı, fenomeni yani bir kişinin öznel deneyimiyle ilgili bir yargıdan başka bir şey olmayan ikinci önermeyi kabul edip, söz konusu duyu önermesini eylemin temel ölçüsü haline getirirken, balın kendisi, yani algısal bir nesne üzerine olan birincisini meşru bir önerme olarak görmez. Şeylerin gerçek doğası bilinmediği için onların özellikleriyle ilgili öznel deneyimlerin nesnenin bizzat kendisinin doğru bir tanımını verdiğinin söylenemeyeceğini, bu tür deneyimlerin doğru ya da yanlış olmadığı dikkate alınırsa, bizden bağımsız balın gerçekten tatlı olduğunu öne süremeyeceğimizi öne süren Pyrrhon'a göre, ikinci önerme nesnenin deneyimden bağımsız özellikleri hakkında bir iddiada bulunmadığı fakat yalnızca nesnenin tecrübe edilen bir niteliği hakkında olduğu için doğrulanabilir ve dolayısıyla kabul edilebilir bir önermedir.

Bundan dolayı, Pyrrhon ya da gerçek bir septiğin her şeyden kuşku duyduğunu, hiçbir şeyi kabul etmediğini söylemek doğru olmaz; zira o, görünüş ya da fenomenlerden kuşku duymaz. Nitekim onun öğrencilerinden Timon, "biz (Pyrrhoncular), ateşin yaktığını algılıyoruz; fakat yakmanın onun doğasını meydana getirip getirmediğine gelince, yargıyı askıya alıyoruz. Bir insanın hareket ettiğini ve yok olup gittiğini görüyoruz; fakat onun bunu nasıl yaptığını bilmiyoruz. Biz, yalnızca fenomenlerin gerisindeki bilinemez tözü kabul etmeye karşı çıkıyoruz" demiştir. Buradan hareketle septiklerin iki tip araştırmayı birbirinden ayırdığını söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi, açık veya aşikâr olmayan konular ya da gerçeklik üzerine araştırmadır. Demokritos, Platon, Aristoteles ve Epiküros gibi filozofların gerçek varlığı doğası, evrenin başlangıcı, maddenin yapısı gibi konular üzerine araştırmalarını meşru olmayan bir araştırma türü olarak değerlendiren Septisizm, söz konusu filozofların ilgili konulardaki spekülasyonlarını da doğallıkla sonuçsuz ve geçersiz kabul eder. Meşru araştırma konusunu oluşturan şeyler, aşikâr şeyler veya fenomenlerdir.

Görünüşlerin gerisindeki gerçekliğin bilinemeyeceğini söyleyen septikler, şu halde, görünüşlerin, gözle görülür olguların yol göstericiliğini

benimsemiştir. İnsanların yalnızca şeylerin kendilerine nasıl göründüğünü bilebileceklerini, aynı şeylerin farklı insanlara farklı göründüğünü ve bizim bu görünüşlerden hangisinin doğru olduğunu, hangi insanın haklı olduğunu söyleyemeyeceğimizi savunan Pyrrhon'a göre, her iddia için birbirlerine çelişik olan iki kanıt ya da düşünce ileri sürülebilir. O, bütün bunların, biz insanların hiçbir şeyden emin olamayacağımızı ve hiçbir konuda kesinliğe ulaşamayacağımızı gösterdiğini, bundan dolayı, bilge kişiye düşen şeyin, görünüşün gerisindeki gerçeklik üzerine konuşmak, varlığın İdealardan ya da madde ve formdan meydana geldiğini söylemek yerine, bu türden anlamsız spekülasyonlardan vazgeçmek ve hiçbir konuda hüküm vermeyerek, yargıyı askıya almak olduğunu belirtir. Bilge kişi, hiçbir şey hakkında, onun belirli bir şey olduğunu söylememeli, "o böyledir" demek yerine, "bana böyle görünmektedir" ya da "böyle olabilir" demelidir. Septisizm, buna göre, epistemolojik açıdan, hiçbir konuda hüküm vermemek gerektiğini öne sürer. Söz konusu yargıyı askıya alma tavrının Pyrrhon'a göre, yalnızca teorik değil fakat pratik bir anlamı da vardır. *Epokhe*, aynı zamanda her türlü değer biçmeden kaçınmak ve dolayısıyla nesnelerin kendisine yönelmiş her türlü istek ve arzudan uzak durmak demektir.

(c) Septik Etik

Septisizm, dışımızdaki şeylerin bizim açımızdan en küçük bir farklılık yaratmaması gerektiğini; neyin iyi, neyin kötü olduğu konusunda belli bir görüşe sahip olmamanın, sıkıntı ve güçlüklerden kurtulmanın en önemli yollarından biri olduğunu öne sürmüştür. Çünkü septik felsefeye göre, şeyler arasında ayırım yapmak, bazılarını iyi, bazılarını kötü olarak sınıflamak birtakım nitelikleri nesnelleştirmekten, insanın kendi kendisi için birtakım engeller yaratmasından başka bir şey değildir. Nitekim Pyrrhon, insanların kendi hatalarından dolayı mutsuz olduklarını; iyi olduğunu sandıkları bir şeyden yoksun oldukları ya da sahip olduklarında, onu yitirmekten korktukları için acı çektiklerini; kendilerinde kötü olduğuna inandıkları bir şey bulunduğu için umutsuzluğa kapıldıklarını söylemiştir.

Şeyler arasında bir ayırım gözetmeme, yargıyı askıya alma, hiçbir konuda hüküm vermeme tavrının sonucunda, ortaya hiçbir şeye değer vermeme, mutlak bir kayıtsızlık ve aldırmazlık, hiçbir şeyden şöyle ya da böyle etkilenmemeyle belirlenen bir sükûnet ve ruh dinginliği halinin çıkacağını söyleyen Pyrrhon'a göre, kuşkunun nihai hedefi, tam bir duygusuzluğa karşılık gelen, bu iradesizlik, aldırmazlık ve dinginlik halidir. Ona göre, septik felsefe insanı, bu şekilde mutluluğa götürebilir, zira bu felsefe insana, varlığın bilgisinin olamayacağını göstermekle, bu tür bir

bilgiyi, varlık üzerine spekülatif tartışmayı anlamsız hale getirir, bilginin imkânsız olduğunu gösterirken de insanı boş kuruntulardan kurtarır. Ona göre, ölümün ne olduğunu bilmediğimize ve aynı şekilde ölümden sonraki yaşam hakkında bir bilgimiz olamayacağına göre, ölümden hiç korkmamamız gerekir. Çünkü insan bilmediği ve bilemeyeceği şeylerle ilgili korku ve tedirginlik içinde olamaz. Bilgi mümkün olmadığı için insan bilgilenmek amacıyla araştırma yapmaz ve kendisini zahmete sokmaz. İnsan için her bakımdan rahatlatıcı ve huzur verici olan bu duruma, Pyrrhon, ruhsal huzur ve sükûnet anlamına gelen, *ataraxia* adını vermiştir.

Buradan da anlaşılacağı üzere, görünüşte bilginin imkânıyla ilgili bir öğreti olan ve dolayısıyla epistemolojik bir değer taşıyan Septisizm, Helenistik-Roma döneminin diğer felsefeleri gibi, son çözümlemede pratik, ahlaki bir öğreti niteliğini kazanmıştır. Başka bir deyişle, Pyrrhon'da, kuşku bir amaç değil de ölçülülük, bilgelik ve mutluluğun aracıdır. Yani, Pyrrhon'un söz konusu Septisizminde amaç, *epokhe* (yargıyı askıya alma) değil de *apatheia* ve *ataraxia*dır. Onun etiği, amacı mutluluk olan ve mutluluğu da insanın bir şeylere sahip olmasından ziyade, olduğu şeye, belli bir şekilde eylemesine, varolma tarzına, kendi kendisiyle olan ilişkisine bağlayan bir etik anlayışıdır. Nitekim, hemşehrilerinin, oldukça mütevazı bir biçimde, hatta yoksulluk içinde yaşayan Pyrrhon'un heykelini dikmiş olmaları, onun görüşlerinin pratik karakterini, kendisinin bilgeliği ve yaşayışıyla hemşehrilerine ahlaki bakımdan yol göstermiş olduğunu ifade eder. Pyrrhonca bilgelik, insanlara hemen her şeyin boşluğunu ve değersizliğini gösteren, onları dünyadaki varlıklarını, sıradan yaşantılarını aşmaya zorlayan bir bilgeliktir.

Yeni-Platonculuk

Helenistik-Roma döneminde ortaya çıkan sonuncu önemli felsefe akımı, Plotinos (MS 205-270) tarafından kurulmuş olan Yeni-Platonculuktur. Yeni-Platonculuk, yalnızca tarihsel bakımdan da değil Hıristiyan Ortaçağ felsefesiyle İslam felsefesine yaptığı etkiler bakımından önem taşıyan bir felsefedir. Çünkü, dini inancı felsefe yoluyla temellendirmeyi ve açıklamayı düşünen Ortaçağ filozofları, özellikle Batı dünyasında, Aristoteles'i keşfedinceye kadar, öncelikle Plotinos'un felsefesine başvurmuşlardır. Plotinos'un felsefesi, bu şekilde kullanılmaya son derece uygun bir felsefedir. Zira, Plotinos'un felsefesinde, Orpheos'tan, Pythagoras'tan ve nihayet Platon'dan gelen "öte dünyacı" eğilim, onun felsefenin nihai ve en yüksek amacı olarak gördüğü, Tanrıya yükseliş ya da Bir

olanla birleşme sürecinde en tam ve en sistematik ifadesini bulur. Bu nedenle, onunla birlikte, felsefe yalnızca mantık, kozmoloji, psikoloji, metafizik ve ahlakı değil fakat bir din teorisi ve mistisizmi de içermek durumuna gelir. Daha doğrusu, Plotinos'ta en yüksek bilgi türü Tanrıya ilişkin mistik bilgi olduğu ve mistisizm anlayışını geçmişten gelen spekülasyonlara olduğu kadar, kendi kişisel tecrübelerine de dayandıran filozof, mistik tecrübeyi filozofun en yüksek amacı olarak gördüğü için Plotinos'ta felsefe, felsefe olmaktan çıkarak, bir tür din ya da bir kurtuluş felsefesi haline gelir.

(a) Yeni-Platoncu Felsefenin Temelleri

Mısır'da doğmuş olan Plotinos, Ammonias Sakkas'ın (MS 175-242) öğrencisi olmuştu. Doğu'yla Batı'nın kesiştiği İskenderiye'de klasik felsefenin, başta Pythagorasçı felsefe, Platonculuk, Aristoteles felsefesi, Epikürosçuluk ve Stoacı felsefe olmak üzere, bütün önemli akımlarını öğrenmişti. Bütün bu akım ya da öğretilerden, o hakikatin en sağlam kaynağı olarak gördüğü Platonculuğa bağlandı. Önce İran'a gittikten sonra Roma'ya yerleşip burada, üst düzey resmi görevlilerin, hatta imparatorların bile devam ettiği bir okul kurmuştu. Platon'un *Devlet* adlı eserinin öğretilerine dayanan, Platonopolis adını verdiği bir kent kurma tasarısını hep korumuş olmakla birlikte, en nihayetinde Tanrı, ruh ve dünya ile ilgili büyük felsefi sorulara olumlu yanıtlar verebileceğine inandığı bir tinsel idealizmin savunuculuğuna soyunmuş bir filozoftur. Bu inanışa bağlı olarak, kendisinden önceki Yunan felsefe geleneğine yönelmiş, bu geleneğin bilgeliğini her şeyi kucaklayan tinsel bir sistem içinde özümleyip ifade etmenin yollarını aramıştır. Buna göre, o Pythagorasçı filozoflarla Aristoteles'ten ama özellikle de Platon'dan etkilenmiştir. Nitekim onun felsefesine Yeni-Platonculuk adı, Platon'un, onun sisteminde çok belirgin görülen etkisinden dolayı verilmiştir.

Plotinos'un felsefesini ayrı, özgün ve son derece önemli bir felsefe haline getiren hususların en başında, bu felsefenin gerçekliğin spekülatif bir tasvirini dini bir kurtuluş öğretisiyle bir araya getirmesi geliyordu. Yeni-Platoncu felsefe, dünyayı tasvir etmekle yetinmeyip, onun kaynağı, insanın bu dünyadaki yeri ve insanların bu dünyada karşı karşıya kaldıkları ahlaki ve manevi güçlüklerin üstesinden nasıl gelecekleriyle ilgili bir açıklama geliştirdi. Kısacası, Plotinos Tanrıyı hem her şeyin kaynağı ve hem de insanların kendisine dönecekleri yer olarak gösteren bir felsefi öğreti geliştirdi. Bu öğretiyi geliştirir veya ortaya koyarken, Stoacıların, Pythagorasçıların, Epikürosçuların ve Aristotelesçilerin sadece yetersiz değil fakat bir yandan da hatalı olduklarına inandığı görüşlerini analiz edip, en nihayetinde reddetti. İtirazlarının en başında ise bütün

bu düşünce okullarının ruhun doğasını kavrayamamaları gerçeği gelmekteydi. Buna göre Stoacılar insan ruhunu maddi bir cisim, bir nefes olarak tanımlamışlardı. Materyalizme bağlanmış okullar olarak Epikürosçuların da Stoacıların da ruhun beden karşısındaki bağımsızlığını kavrayamadığını savunan Plotinos'a göre, Pythagorasçılar da ruhun bedenin ahenk veya uyumu olduğunu öne sürmüşlerdi. Demek ki bedende ahenk olmadığı zaman, insanın ruhu da olamayacaktı. Aynı şekilde Aristotelesçi insan varlığının formu olarak ruh anlayışına da karşı çıkan Plotinos, bu tarihten sonra, sistemini birtakım denemeler halinde kaleme almaya koyuldu. Yayımlanması amacıyla değil de onun yakın dostları ve öğrencileri tarafından okunması için yazdığı bu denemeler, daha sonra öğrencisi Porphyros tarafından dokuzar bölümden oluşan altı kitap halinde tasnif edildi; eser, bundan dolayı "dokuzluklar" anlamına gelecek şekilde, *Enneadlar* adıyla bilinir.

(b) Varlık Sistemi

Kendisine Platonculuğu rehber edinen Plotinos, ustanın *Devlet* adlı diyalogunda yer alan İyi İdeasıyla ilgili görüşlerinden yola çıktı ve Platon'un İyi İdeasını Tanrılaştırdı. Platon, bir yanıyla akılla anlaşılabilir İdealar dünyası, diğer yanıyla da maddi, duyusal dünyadan meydana gelen iki dünyalı metafiziğinde, varolan her şeyin bir anlamda ereksel nedeni, İdeaların varlık sebebi olarak, İdealar dünyasının üstünde yer alan İyi İdeasından söz etmişti. Söz konusu İyi İdeasıyla güneş arasında bir analoji kuran Platon, İyi İdeasının varlık ve bilginin ötesinde olduğunu öne sürmüştü. Buna göre, varlığa aşkın olan İyi İdeası, ne matematiğe özgü diskürsif bilgiyle ne de diyalektik yoluyla bilinebilir. Bilginin de ötesinde olan İyi İdeası, bir tür sezgiyle, matematik ve diyalektikle uzun yıllar boyunca uğraştıktan sonra, ruha düşecek bir kıvılcımla, aydınlanma yoluyla kavranabilir.

Plotinos, Platon'dan, İyi İdeasıyla ilgili görüşleri yanında, gerçekliğin değişmez olduğu görüşü noktasında da etkilenmişti. Nitekim o da tıpkı Platon gibi, maddi dünyanın, sürekli olarak değiştiği için gerçek olamayacağını düşünür. Değişen bir şey çelişik bir karakterde olduğundan, gerçekten var olamaz. Yalnızca değişmeyen bir şey gerçekten var olabilir. Bundan dolayı, bu değişmeyen gerçekliğin, Platon'un da göstermiş olduğu gibi, maddi dünyadan farklı ve ayrı bir gerçeklik olarak Tanrı olması gerekir.

Plotinos Tanrı hakkında, O'nun bu dünyadaki her şeyi aştığını söylemek dışında, hiçbir şey söylenemeyeceğini öne sürer. Tanrı bu dünyayı aştığı, maddi dünyanın ötesinde bulunduğu için maddi, sonlu ve nihayet bölünebilir olan bir varlık değildir. Madde, ruh ve zihinden her biri de-

ğiştiği için Tanrı ne madde, ne ruh ne de zihindir. Plotinos'a göre, Tanrı, insan zihninin düşünceleriyle de sınırlanamayacağından, dil yoluyla ifade edilemez. Tanrının bütünüyle saf ve basit olduğunu, Tanrıda kompleks hiçbir şey bulunmadığını belirtmek, Tanrının Mutlak Birlik olduğuna işaret etmek için Plotinos ondan Bir diye söz eder. Bir olan Varlık olarak Tanrı tanımı, Tanrının değişmediğini ve dolayısıyla O'nun yaratılmamış ve bölünemez olduğunu gösterir. Zira Tanrı değişse, bölünebilse ya da yaratılmış olsa, birliğini kaybeder. Buna göre, her tür çokluktan uzak ve mutlak bir biçimde aşkın bir gerçeklik olarak Tanrı, 'Bir'dir.

O, sonsuzluğunda, varolan her şeyi içeren Birliktir. O, varlığa gelen, kendisinden çıkan her şeyin, nedeni olmayan İlk Nedenidir, zira çokluk birliği varsayar. Birlik çokluktan, tüm varlıklardan hem mantıksal olarak öncedir ve hem de çokluğun ötesinde bulunur. Başka bir deyişle Tanrı, varolan tüm bireysel şeylerin toplamıyla özdeş olamaz çünkü bir kaynak, neden ya da ilkeye ihtiyaç duyan varlıklar bireysel varlıklardır ve bu ilkenin onlardan ayrı olması ve onlardan mantıksal ve zamansal bakımdan önce gelmesi gerekir. Bir ya da Tanrıya, duyusal varlıklar için geçerli olan töz-ilinek kategorileri de yüklenemez, zira bu kategoriler, O'nun birliğine zarar verip, O'nda ikiliğe yol açar. Plotinos'a göre, Tanrının, şöyle ya da böyle olduğunu söyleyemeyiz, O'na birtakım nitelikler izafe edemeyiz çünkü bu, O'nu sınırlamak ya da belirlemekle ve O'nu bireysel bir varlığa dönüştürmekle eşdeğerdir.

Kısacası, Tanrı, varlığa o derece aşkındır ki O'nun hakkında söyleyeceğimiz her şey, cansız varlığı ya da insan varlığını betimlerken ve açıklarken kullandığımız her niteleme, yalnızca O'nu sınırlamaya yarar. Bu nedenle, Tanrıya, iyilik, güzellik, düşünce ve irade yükleyemeyiz, zira bütün bu nitelikler Tanrı için bir sınırlama ve dolayısıyla bir eksikliği ifade eder. Başka bir deyişle, O'nun ne olduğunu söyleyemeyiz fakat yalnızca, ne olmadığını söyleyebiliriz. Buna göre, O'nu Varlık olarak tanımlayamayız çünkü varlık düşünülebilir olan bir şeydir; düşünülebilir olan bir şey ise düşünen özne ile düşünülen nesneyi gerektirir ve bu durum bir ikiliğe yol açar. Tanrıyı, Plotinos'a göre, düşünen bir Varlık olarak tanımlayamayız çünkü düşünme faaliyeti, düşünen ile düşünceyi gündeme getirir. Tanrının düşündüğünü ve istediğini söyleyemeyiz zira bu, O'nu düşündüğü ve istediği şeyle sınırlamak olur ve O'nun mutlak bağımsızlığına zarar verir. Bu durumda, Tanrı hakkında, yalnızca O'nun bir, bölünemez, değişmez, ezeli-ebedi olduğunu, varlığın ötesinde bulunduğunu, kendi kendisiyle hep aynı kaldığını, O'nun için geçmiş ya da gelecekten söz edilemeyeceğini söyleyebiliriz.

Hal böyle olduğuna göre, Tanrı dışında kalan varlıklar, maddi dünya nasıl açıklanabilir? Bu dünya, Plotinos'a göre, Tanrı tarafından yara-

tılmış olamaz çünkü yaratma bir eylemdir ve her eylem bir hareketi ya da değişmeyi gerektirir; oysa Tanrı değişmez. Yine, yaratma bilinç ve iradeyi gerektirir fakat bunlar da Tanrı için bir sınırlamaya işaret eder. Öte yandan, özgür bir yaratma eylemi, Tanrının mutlak bir yetkinlik ve dinginlik halinden çıkması, O'nun kendi kendine yetememesi anlamına gelir. Fakat Plotinos bunu da kabul etmez. O, işte bu noktada bir kez daha Platon'dan yararlanır, onun İyi İdeasıyla güneş arasında kurduğu analojiyi kullanır. Başka bir deyişle, varolanları açıklayabilmek için Tanrının özgür yaratma faaliyetine başvuramayan Plotinos, emanasyon metaforuna başvurarak, bir sudur, türüm öğretisi geliştirir.

Asıl işlevi, Hıristiyan teolojisinin yaratım anlayışından farklı olarak, Tanrı ve "yaratıklar" arasındaki mesafeyi azaltmak olan bu öğretiye göre, varolan şeyler Tanrıdan, ışık kaynağı olan güneşten nasıl çıkıp yayılıyorsa, öyle çıkıp yayılır, sudur eder. Tanrı var olan her şeyin yetkin kaynağı ve varlık nedenidir. Bununla birlikte, nasıl ki ışık ışınları güneşe eşitlenemezse, aynı şekilde var olan şeyler de Tanrıya eşitlenemez, Tanrıyla bir ve aynı olan şeyler olarak görülemez. Tanrı, ona göre, bu türüm süreci boyunca değişmeden, azalmadan ve hareket etmeden kalır.

Plotinos, söz konusu anlayışa, özgür yaratma eylemine olduğu kadar, panteist bir Tanrı anlayışına da karşı çıkar. Tanrının varolan şeyleri hiçten özgür bir şekilde yaratmasına, bunun Tanrıda bir değişmeye yol açacağı, Tanrının sükûnetini ve kendi kendine yetme halini bozacağı gerekçesiyle karşı çıkan Plotinos, Tanrının kendisini bölerek, bireysel yaratıklara aktarmasını da kabul etmez. Emanasyan ya da türüm metaforuyla anlatılmak istenen, teist bir görüşle panteist bir görüş arasında tutulan söz konusu orta yoldur. Plotinos, buradan da anlaşılacağı üzere, türüm anlayışıyla, Tanrının, İlk İlkenin mutlak gücünü ve mutlak bağımsızlığını korumak ister. Bu anlayışta, Neden ya da İlk İlke, panteist bir anlayışta olduğu gibi, esere içkin değildir, sonuç ya da üründe kaybolmaz. Sonuç, yani varolanlar Nedeni sınırlamadığı için Tanrının mutlak bağımsızlığı ve yetkinliğine zarar gelmez. Eserin Tanrı için hiçbir önemi ya da değeri yoktur; tinsel bir güç olarak Tanrının maddi varlık alanına bağımlılığı yoktur fakat maddi varlık alanı, varoluşunu Tanrıya borçlu olduğu için O'na zorunlu olarak bağımlıdır. Buna göre, yetkin olan yetkin olmayandan tümüyle bağımsızdır ama yetkin olmayan, kendisinden türediği yetkin güce tabidir.

Bu anlayış, bütün bir Ortaçağ felsefesine damgasını vuran bir varlık hiyerarşisi, daha doğru bir deyişle, değere dayalı bir varlık hiyerarşisine yol açar. Nasıl ki varlıklar güneşe, ışık kaynağına yakın oldukları ölçüde aydınlık içinde olup, güneşten uzaklaştıkları ölçüde karanlığa gömülürlerse, aynı şekilde Plotinos'un Tanrıdan başlayan türüm sürecinde

varlıklar, Tanrıya yakın oldukları ölçüde değerli ve yetkin, Tanrıdan uzak oldukları ölçüde değersiz ve kusurludurlar. Bu değer ya da varlık cetvelinin tepesinde yetkin Tanrı vardır; cetvelde aşağılara doğru indikçe, yetkin olandan yetkin olmayana, değişmezlikten değişmeye, birlikten çokluğa ve nihayet, tinsel olandan maddi olana doğru bir gidiş söz konusu olur. Buradan da anlaşılacağı üzere, Plotinos'un varlık hiyerarşisinin en alt noktasında, Tanrının en uzağındaki varlık, mutlak yokluk ve yoksunluk olarak madde bulunur.

Plotinos'un Tanrıdan başlayan türüm süreci, üç aşamalıdır. Buna göre, türüm sürecinin ilk adımında saf sezgi, düşünce ya da doğrudan kavrayışı gösteren *Nous* ya da Zihin bulunmaktadır. *Nous*, Tanrıdaki birliğin, yerini yavaş yavaş çokluğa bıraktığı sürecin ilk adımıdır çünkü O'nda varolan her şeyin İdeaları bulunmaktadır. Başka bir deyişle *Nous*, türüm sürecinin, Tanrının düşünce ve İdealar olarak ikiye ayrıldığı, düşünceleri düşündüğü, ideal evreni temaşa ettiği adımıdır. *Nous*, buna ek olarak, Plotinos'un sisteminin ilk varlığıdır çünkü Bir ya da Tanrı bir şey olmadığı için O'nun ilk varlık olması söz konusu olamaz. Bu *Nous*'da, duyusal ya da fenomenal dünyada ne kadar şey varsa, her birinin ayrı İdeası vardır. Onun *Nous*'u, başka bir deyişle, belirli bir şekilde varolan bütün gerçeklikleri, onların ilkörnek İdealarında içeren hakiki varlığın bütünü olarak, Platonik İdeaların ve Aristotelesçi formların dünyası olan Tanrısal Zihindir. *Nous* bu İdeaları, bununla birlikte, İdeadan İdeaya, öncülden sonuca geçerek, diskürsif bir tarzda değil de sezgisel bir tarzda, İdeaların meydana getirdiği bütün bir sistemi temaşa ederek bilir. O akılla anlaşılabilir bir gerçeklik olarak, duyusal dünyanın tümüyle üstünde, duyusal ya da fenomenal dünyanın alacağı modelleri içeren bir saf düşünce olarak var olur. Onun en temel faaliyeti, şu halde saf temaşadır. O sadece İdeaları değil fakat esas Kaynağını düşünür, temaşa eder. Zaten o varlığını da bu temaşa etkinliğine borçludur:

Türüm sürecinin bundan sonraki ikinci adımını, *Nous*'tan türeyen Ruh, Dünya-Ruhu meydana getirir. Cisimsel olmayan ve bölünemez bir varlık olarak Ruh, manevi gerçeklikle maddi gerçeklik arasında bir köprü, duyular üstü dünya ile duyusal dünyayı birbirine bağlayan halka görevi görür. *Nous*'tan daha az yetkin bir varlık, *Nous*'un bir sureti olan Ruh, düşünce gücüne sahiptir. Bununla birlikte, O'nun düşüncesi, *Nous* gibi saf ve sezgisel olmayıp, algı ve belleği aşsa da diskürsiftir.

Ruhun iki ayrı yönü vardır. Ruh, bir yönüyle *Nous*'a yönelir, saf düşünce olarak ortaya çıkıp, saf İdeaları temaşa eder. Öte yandan, aynı Ruh duyusal dünyaya yönelir ve maddeye düzen getirmek durumunda kalır. Plotinos, bunlardan birincisine Dünya-Ruhu, ikincisine ise *phusis*, yani doğa adını vermiştir. Buna göre, fenomenal dünya sahip olduğu gerçek-

liği, İdealardan pay alışına borçlu olmakla birlikte, İdeaların bulunduğu yer olarak *Nous*'un duyusal dünya ile hiçbir ilişkisi olmadığı için filozof İdeaların kopya ya da suretlerini Dünya Ruhuna yerleştirmiştir.

Plotinos'ta, Tanrıdan başlayan türüm, sudur sürecinin üçüncü ve sonuncu evresi, madde ya da maddi dünyadır. Ona göre, Dünya-Ruhu, üzerinde eylemde bulunacağı bir şey ya da madde olmadığı sürece, güçlerini, eylemde bulunma, şekil verme isteğini gerçekleştiremez. O, bu durumun bir sonucu olarak maddeyi yaratır. Plotinos'ta, Aristoteles'in *hule*sine, bir soyutlamanın ürünü olup, şekil almamış maddesine karşılık gelen söz konusu madde, Tanrıdan en uzak noktada bulunan mutlak yoksunluktur, kötülük ilkesidir.

Madde, bununla birlikte, fenomenlerin, duyusal ve bireysel varlıkların değişen niteliklerinin gerisindeki zorunlu dayanak, duyusal formların pasif alıcısı, duyuların değişen dünyasının vazgeçilmez temeli olarak kabul edilmek durumundadır. İşte bu maddeye, Ruhta bulunan *logoi spermatikoi,* akıl tohumları ya da özler, İdeaların suret ya da yansımaları yüklenir, şekilsiz, formdan yoksun maddeye şekil verilir, form kazandırılır. Plotinos'a göre, duyusal ya da fenomenal dünyadaki bireysel varlıklar Ruhun bu faaliyeti sonucunda ortaya çıkar.

Plotinos, maddi dünyanın Dünya-Ruhundan türeyişini, zaman içinde başlayan bir süreç olarak değil de Dünya-Ruhunun doğasının zorunlu bir sonucu olarak görmüştür. Türüm sürecinin bütün evreleri, Dünya-Ruhunun saf düşünceden türeyişi, aynı Ruhun maddeyi yaratışı, maddenin cisimler halinde farklılaşması, adımları yalnızca, soyut düşünce yoluyla analiz edilebilen tek ve sürekli bir süreç, ezeli-ebedi ve bölünemez bir eylem meydana getirir. Kendisinden önceki tüm diğer Yunan filozofları gibi, dünyanın ezeli-ebedi olduğunu savunan filozof, dünyanın yetkin olmanın çok uzağında olduğunu kabul etmekle birlikte, Gnostiklerin dünyanın her yerde özü itibariyle kötü olduğu, tinsel varlığın kaprisinin bir ürünü olduğu şeklindeki görüşlerine şiddetle karşı çıkmıştır.

Kendisindeki madde dolayısıyla değil de maddeye yüklenen formlar sayesinde, dünyanın, akledilir gerçekliğin güzelliğini yansıttığını söylerken, Plotinos, bir yandan da duyusal dünyayı küçümseyen ve onda hiçbir güzellik bulamayanların akılla anlaşılabilir dünyanın güzelliğini bilme ve sevme düzeyine yükselemeyeceklerini öne sürmüştür. O işte bu bağlamda, duyusal dünyanın kökeni kadar olmasa bile, kökeninden veya kaynağından dolayı, iyi ve güzel olduğunu söyler. Nitekim, onun duyusal dünya ile ilgili söz konusu yaklaşımı, Platon'dan farklılık gösteren sanat anlayışına da yansımıştır. Bilindiği üzere, Platon, sanatçıları insanların dikkatlerini İdealardan uzaklaştırdıkları, eserlerinde "gölgenin göl-

gesi"ni yaptıkları gerekçesiyle sansür etmiş ve ideal devletinden sürmüştü. Oysa Plotinos, sanatçıyı maddeye şekil vermek, form kazandırmak bakımından Tanrıyla karşılaştırmış, yaratma etkinliği dolayısıyla Tanrısal bir varlık olarak görmüştür. Ona göre, güzelliğin özü, formun maddeye hâkim olmasından oluşur. Bu çerçeve içinde, akılla anlaşılabilir gerçekliğin bir yansıması ya da kopyası olarak, Tanrıdan, Bir'den, İyi'den yayılan ışığı, aydınlığı alan duyusal dünyanın bir bütün olarak iyi olduğunu söylemek gerekir. Buna göre, duyusal dünya, kendisinden türediği varlık kaynağı kadar olmasa bile, kökeninden dolayı, kutsaldır, iyi ve güzeldir. Başka bir deyişle, duyusal dünya form kazandıran, biçim veren ilkesinden, Ruhtan dolayı güzel ve Tanrısal ama öte yandan tözünden, yani maddeden dolayı kötüdür.

(c) Kurtuluş Kuramı

Plotinos, tıpkı diğer Yunan filozofları gibi, insan varlığının biri ruh, diğeri beden olmak üzere, iki öğe ya da bileşenden meydana geldiğini öne sürer. Bu anlamda, o düalist bir filozoftur. Bununla birlikte, Plotinos söz konusu iki gerçeklikten, maddi ve tinsel gerçeklikten ya da beden ve ruhtan, yalnızca ruhun özsel ve Tanrısal olduğunu, bedenin ölüp gittiği yerde, ruhun ölümsüzlüğüne inandığı, yani ikisini aynı düzey ve değerde olan bileşenler olarak görmediği için radikal bir düalisttir.

Söz konusu iki bileşenden insan ruhu, Dünya-Ruhunun bir parçasıdır, Dünya-Ruhundan çıkmıştır. İnsan ruhu, Plotinos'a göre, bileşik insan varlığını meydana getirmek üzere, bir beden içine girmezden önce, gizemli bir sezgi faaliyetiyle, ezeli-ebedi olan *Nous*u temaşa etmekteydi. Dünya-Ruhunun bir parçası olan insan ruhu şu halde, başlangıçta maddenin kirinden bağımsız olarak, bedenden ayrı bir biçimde varolmakta olup, varlık kaynağına yönelmiş durumdaydı. Bununla birlikte, o daha sonra, kısmen Dünya-Ruhunun maddeye biçim ve düzen verme arzusunun, kısmen de maddenin, duyusal yaşamın kaçınılmaz etki ve çekiciliğinin bir sonucu olarak, duyusal-dünyaya, özüne aykırı düşen maddi varlık alanına düşmüştür. Başka bir deyişle, Plotinos için bireysel ruhun düşüşü, bedenin Ruhun yaşamına katılması anlamında, bedenle Ruhun birleşmesidir. Bu, Ruhun faaliyetinin sınırlanması anlamına geldiği, onun etkinliğinin evrensel olmaktan çıkarak, salt kendisine katılan bir bedenle ilişkisi demek olacağı için kötü bir şeydir. Bu nedenle bireysel ruha düşen, entelektüel yükseliş, maddeyle değil de Tanrıyla birleşmedir.

Plotinos, tıpkı Platon gibi, kendisine nihai ve en yüksek hedef olarak Tanrıyla birleşmeyi gösterdiği ruhun, üç parçalı olduğunu söyler. Başka bir deyişle, o ruhta, biri *Nous*'u temaşa etmeye yönelen, diğeri bedenle ilişkili olan ve bir diğeri de ikisi arasında aracı rolünü üstlenen üç kısım

ayırt eder. Ruhtaki bu kısımlardan yukarıya yönelmiş kısım tinselliğe, bu dünyadaki şeylerle ilişkili olan kısım irrasyonelliğe ve nihayet, ikisi arasındaki ara zemine yerleşmiş olan kısım da rasyonaliteye karşılık gelir. İnsan, ruhun bu ilk kısmı sayesinde, İdeaları, akılla anlaşılabilir gerçeklikleri temaşa edebilir. Ruhun bu en yüksek kısmı, ortadaki rasyonel ruhu, rasyonel ruh ise ruhun akıldışı aydınlatır.

Ruhun bu üç kısmına bağlı olarak, rasyonel ya da irrasyonel insan türünden, farklı yapı ya da karakterde insanlar ortaya çıkar. Buna göre, bazı insanlar en aşağı düzey vasıtasıyla eyler, bazıları ikinciden, bazıları ise birinciden de pay alır. Bu çerçeve içinde, insanın kendisinin, kendi etkinlik türü ya da ilkesiyle belirlendiği söylenebilir. Başka bir deyişle, her insan, ruhun söz konusu üç kısmının belirlediği varoluş cetvelindeki seçimine uygun bir tarz ya da düzeyde yaşayacaktır. Yani, insan duyulara dayalı, maddeye düşkünlük gösteren, bedensel hazlarla belirlenen bir yaşam sürebildiği gibi, diskürsif çalışan aklıyla uyum içinde de yaşayabilir; nihayet, insan saf düşünce faaliyeti içinde, *Nous*'un hayatını da sürebilir. Plotinos'a göre, insanın manevi durumu, onun ruhunun rasyonel kısmının, eşdeyişle orta kısmının ruhun aşağı ya da yukarı kısmı tarafından çekimlenmesine bağlıdır.

Plotinos, bu şekilde tanımladığı ruhun kurtuluşuyla ilgili bir öğreti geliştirmiştir; söz konusu öğretisinde, insan ruhunun Tanrıyla birleşmeye yükselişinin güç ve zahmetli bir iş olduğunu söyler. Ona göre ruh için kurtuluş, onun bedenin, maddenin kirinden kurtularak saflaşması, kendisinin ve tüm varlıkların yüce ve ilk kaynağına yükselmesi ve Tanrıyla birleşmesidir. Bu yükseliş kişinin ahlaki ve entelektüel erdemler geliştirmesini gerektirir. Burada önemli olan, duyusal dünyadaki şeylerin ve bedenin, ruhun daha yüksek amaçlarını gerçekleştirmesine engel olmasını önlemektir. Plotinos'a göre, ruhun felsefedeki entelektüel faaliyete yükselebilmesi için önce dünyadan ve onun maddi değerlerinden vazgeçilir. Kişi, öncelikle kendisini sağlam ve doğru düşünme bakımından disipline etmelidir. Bu tür bir düşünme, kişiyi bireyselliğinin üstüne yükseltir ve varlıklara ilişkin bilgi yoluyla, insanın kendisini, dünya düzeninin kavramasını ve her şeyin Tanrının eseri olduğunu görmesini sağlar. Başka bir deyişle, ruhun kurtuluşuna, Tanrıya yükselişi ve Bir'le birleşmesine giden yolda, ahlaki erdemler kadar teorik ya da entelektüel değer ve erdemler önemli bir yer tutar. Hatta Plotinos, bu yükseliş sürecinde, ahlaki öğe ve uygulamanın, kuramsal ya da entelektüel öğeye tabi olduğunu söylemiştir. Bununla birlikte, Tanrıyla birleşme yolunda, ruhu harekete geçiren ilk ve temel güç, aşktır. Buna göre, tinsel aşk, akılcı aşk ve irrasyonel aşk olmak üzere, ruhun üç kısmına uygun düşen, üç ayrı aşk vardır. Bunlardan örneğin irrasyonel aşk insanı duyusallığa gömer-

ken, tinsel aşk tanrılaştırabilir. Plotinos'a göre, yükseliş yolunda, aşkın itkisiyle atılan ilk adım, *katharsis*tir; insan ya da insan ruhu, burada, kendisini bedenin baskısından ve duyuların etkisinden kurtaran bir arınma süreci içine girer ve çileyle düzene giren bir yaşam sürerek, dört temel erdemi hayata geçirir.

Bundan sonraki aşama olan ikinci aşamada, ruh duyu algısından tümüyle uzaklaşır, diskürsif düşünce faaliyeti içinde bilim ve felsefeyle uğraşarak, yüzünü *Nous*a döner. Bundan sonraki aşama, ruhu bilim ve felsefenin, diskürsif düşüncenin ötesine, *Nous*la birleşmeye götürür. Bununla birlikte, bu sonuncu aşama bile, burada ruh halâ ben bilincini koruduğundan dolayı, nihai ve en yüksek aşama için bir hazırlık olmaktan öteye geçemez. Sonuncu ve en yüksek aşamada ise ruh, her türlü ayrılık ve ikiliğin ortadan kalktığı bir birlik, mistik bir vecd hali içinde, Tanrıyla birleşir.

ORTAÇAĞ FELSEFESİ

Yaklaşık yirmi altı yüzyıllık oldukça uzun bir döneme tekabül eden felsefe tarihinin antik felsefe ile modern felsefe arasında kalan yaklaşık bin yıllık dönemine, felsefeye tarihsel bir sınıflama kaygısıyla yaklaşan hemen herkes tarafından Ortaçağ felsefesi adı verilmektedir. Ortaçağ felsefesinin başlangıcında, Aziz Augustinus bulunur. Bunun nedeni Aziz Augustinus'un, bütün bir Ortaçağ felsefesi veya en azından Hıristiyan düşüncesi için bir model oluşturması, Ortaçağ felsefesinin gündemini ,programını belirlemiş olmasıdır. Ondan hemen önce gelen apolojistler ise Yunan felsefesine karşı açtıkları savaş sayesinde, Ortaçağ felsefesinin zeminini büyük ölçüde oluşturan Antik Yunan felsefesini öğrenip Hıristiyan felsefesine mal etme imkânı bulmuştur. Ortaçağ felsefesi 14. yüzyılın sonlarında, Avrupa Uygarlığının Rönesans çağında, modern diye nitelenen yeni bir dünya görüşü ve felsefe anlayışının zuhuruyla birlikte sona erer.

Tarihsel olarak yaklaşık bin yıllık bir dönemi kapsayan Ortaçağ felsefesi içerik olarak dört ayrı düşünce geleneğinden meydana gelir. (1) Bunlardan birincisi tarihsel olarak kendisini daha uzun bir dönemde ifade etme imkânı bulmuş olan Hıristiyan felsefesidir. Batı ya da Avrupa'da gelişip, Latince ifade edilmiş olan Hıristiyan felsefesi, Ortaçağ felsefesi olarak karakterize ettiğimiz dönemin tamamını kaplar. (2) Ortaçağ felsefesinin ikinci büyük geleneği ise Doğu'da İslam dünyasında zuhur etmiş ve Arap ve Fars dilinde ifade edilmiş olan İslam felsefesidir. (3) Ortaçağ felsefesinin göreli olarak daha az önem taşıyan diğer iki geleneği, sadece Hıristiyan ülkelerinde değil fakat İslam dünyasının çok çeşitli bölgelerinde de Musevi filozoflar tarafından İbranice ifade edilmiş olan Yahudi felsefesidir. (4) Sonuncu Ortaçağ felsefesi geleneği ise Hıristiyan Bizans İmparatorluğu içinde Yunan diliyle ortaya konmuş olan Bizans felsefesinden meydana gelir.

Dört farklı geleneğe ve söz konusu geleneklerin kendi aralarında sergiledikleri çok önemli birtakım farklılıklara rağmen, Ortaçağ felsefesi bir bütün meydana getirir. Farklılıklar elbette, vahye ve dolayısıyla bir Tanrı inancına dayanan söz konusu ayrı dinlerin bir çözüme ya da açıklığa kavuşturmak durumunda oldukları problemlerin ve kendi kültürel ihtiyaçlarının farklılığından kaynaklanır. Dahası, Hıristiyanlıkta Teslis Dogması benzeri diğer dinlerde pek söz konusu olmayan birtakım dogma ya da gizemler vardır. Ve bu durum doğallıkla söz konusu dinlerin Yunan

felsefesiyle olan ilişkilerine yansımıştır. Sözgelimi Platonculuk Hıristiyan felsefesinin özellikle ilk dönemine çok daha uygun düşerken, Müslümanlar öncelikle Aristoteles felsefesine yönelmişler ya da her ikisini birden almışlardır.

Ortaçağ felsefesinin söz konusu bağımsız geleneklerine ve geleneklerin kendi aralarındaki farklılıklarına rağmen, son çözümlemede bir birlik meydana getirmesinin üç temel nedeni vardır. Her şeyden önce, gerek Hıristiyan felsefesi, gerek İslam felsefesi ve gerekse Musevi ve Bizans felsefesi ortak bir felsefi mirasını paylaşır: Antik Yunan felsefesi. Buna göre, Yunan düşüncesi geç Antikçağda, özellikle Yeni-Platonculuk eliyle Ortaçağ felsefesine önemli bir etki yapmıştır.

Ortaçağ felsefesinin kendi içinde bir bütün oluşturmasının ikinci büyük nedeni, sözünü ettiğimiz dört ayrı ve birbirinden bağımsız felsefe geleneğinin birbirleriyle yakın bir ilişki içine girmiş olmasıdır. Nitekim Ortaçağda Musevi filozoflar, okudukları Müslüman filozoflardan, özellikle de Fârâbî ve İbn Sînâ'dan yoğun bir biçimde etkilenmiş, aynı İslam felsefesi 12. yüzyıl Rönesansı yoluyla Batı'ya kaynaklık ya da en azından Antik Yunan felsefesinin aktarılmasına aracılık etmiştir. Nihayet, dört ayrı gelenek de vahye dayalı tektanrılı dinlerin hâkim olduğu kültürlerin bir parçası olmak durumundadır. Dini öğretiyle felsefi spekülasyon veya teoloji ile felsefe arasındaki ilişki bu geleneklerin her birinde farklılık gösterse de ele alınan felsefi problemler hepsinde üç aşağı beş yukarı aynıdır. Başka bir deyişle hem Hıristiyan felsefesi ve hem de İslam ve Musevi felsefeleri bakımından Ortaçağ felsefesi, İlkçağ felsefesiyle Yeniçağ felsefesi ya da modern felsefenin tersine, dini öğretileri temellendirme çabası sergileyen, dinle ilgili olan, dinden etkilenmiş bir felsefedir.

Gerçekten de tektanrılı dinlerin zuhuru ya da varoluşu, başka her şey bir yana Ortaçağ felsefesinde teolojik konu ya da problemlerin felsefenin merkezine geçtiği anlamına gelir. Nitekim Ortaçağ felsefesinin farklı geleneklері arasında, temel konular olarak Tanrının varoluşu ve doğasıyla, yaratılışın anlamıyla, insan varlıkların doğası ve amacıyla ilgili tartışmaların merkezde olması anlamında tam bir konu ortaklığı vardır. Sözgelimi Aziz Augustinus, Anselmus, Meymonides, İbn Sînâ, İbn Rüşd, Aquinalı Thomas ve Duns Scotus gibi filozoflardan her biri Tanrının varoluşuyla ilgili ayrıntılı argümanlar geliştirmelerinin yanında, yaratılışın olumsal ve kırılgan doğası üzerinde ayrıntıyla durmuşlardır. Örneğin Augustinus yaratılmış bütün varlıkların yaratılarının damgalarını ve ondan izler taşıdığını belirtir. Aynı şekilde Müslüman filozoflar da en nihayetinde öz ile varoluş arasındaki ayrıma vücut verecek şekilde, Tanrının zorunlu varlığı ile yaratılmış varlıkların olumsal doğası arasında keskin bir ayrım yaptılar.

Buradan çıkartılacak sonuç açıktır: Ortaçağda din, Yeniçağda bilimin oynadığı rolü ya da işlevi yerine getirmiştir. Tıpkı modern dönemde, bir filozofun düşüncelerini oluştururken zorunlu olarak eldeki bilimsel bilgileri dikkate alması, ulaşılan bilimsel bilgi düzeyinin filozofun düşünceleri üzerinde önemli ve belirleyici bir etkisi olmuş olması gibi, Ortaçağda da filozof, imanın verilerini temele almış, bu verileri anlamlandırmak, açıklıkla ifade etmek için aklın ya da Yunan felsefesinin araçlarından faydalanmıştır. Bununla birlikte, Ortaçağda felsefeyle din arasında söz konusu olan bu ilişki, tek yanlı bir ilişki olmanın hayli ötesindeydi. Felsefi düşünce dinden, dinin dogmalarından etkilendiği gibi, din de felsefi düşünceden yoğun bir biçimde etkilendi. Buradan yola çıkarak, Ortaçağda felsefenin dine teorik bir çerçeve, felsefi bir temel sağladığını, felsefe ile din arasında bir form-içerik ilişkisinin oluştuğunu söyleyebiliriz.

Ortaçağ Felsefesinin Genel Özellikleri

Ortaçağ felsefesini belirleyen çok sayıda temel özellik arasından bazıları biraz daha öne çıkartılabilir: Buna göre, (i) İlkçağ Yunan felsefesinin belli bir halkın, Antik Yunan ya da Atina halkının, modern felsefenin ise farklı uluslara mensup ayrı bireylerin felsefesi olduğu yerde, Ortaçağ felsefesi, bireylerin ve halkların karakteristik özelliklerinin üstünde olan dini bir topluluğun, bir ümmetin, Hıristiyan ya da İslam toplumunun veya Yahudi cemaatinin felsefesidir. Buna göre, Yunan felsefesi, belli bir toprak parçası üzerine yerleşmiş, üyeleri arasındaki ilişkilerin belli birtakım örf, âdet ve yasalara göre düzenlendiği bir toplumun ya da halkın felsefesidir. Oysa Ortaçağ felsefesi, bir dine inananların, bir peygamber etrafında toplananların felsefesi olarak karşımıza çıkar ve bu durum söz konusu felsefenin Ortaçağ kültürü içindeki yerini ve mahiyetini belirlemede çok etken olur.

(ii) Buna göre, felsefenin Antik Yunan'da bütün disiplin veya bilimlerin anası veya kraliçesi, modern dönemde ise bilgi ağacının kökü olduğu, her ikisinde de bilimlerin ve sanatların üstünde bir yere sahip bulunduğu yerde, Ortaçağda felsefeye bilimler ve sanatlar arasında, vahyi veya Tanrının kelamını konu edinen teolojinin altında bir yer verilir. Ortaçağda bu bağlamda teolojiyle felsefe arasındaki ilişki Tanrının inayetiyle doğa, evin hanımı ile hizmetçisi arasındaki ilişkiye benzer. Buna göre, Ortaçağda hemen bütün filozoflar felsefi bir tarzda konuşmak ile hakikate göre ve teolojik bir tarzda konuşmak, salt merakı gidermek amacıyla yapılan felsefe ile yanlışın nedenlerini araştıran, bunu hakikatin aşi-

kâr hale gelebilmesi için yapan ve böylelikle teolojik araştırmaların hizmetine koşan felsefe arasında bir ayrım yapmış ve bunlardan birincisinin sadece yararsız fakat açıkça zararlı olduğunu da öne sürmüşlerdir.

(iii) Gerçekten de Antik Yunan felsefesinin bütünüyle dünyevi bir felsefe olmasından başka, klasik aklın en temel özelliğinin sekülarizm olduğu yerde, Ortaçağ felsefesi kendisine öte dünyasal bir ilginin hâkim olduğu bir felsefedir. Başka bir deyişle, Yunan'da insanın temel probleminin bu dünyada ve kent-devleti sınırları içinde mutluluğa erişmek olduğu kabul edilmişti; Yunan'da, insanın bu problemi çözebilecek güce sahip bulunduğuna ve kendi çabasıyla iyi ve mutlu bir hayata ulaşabileceğine inanılmışken, Ortaçağda problemler, yeryüzündeki hayattan ziyade, bu dünyadan sonraki hayatla ilgili olan problemlerdir. Aranan mutluluk, bu dünyadaki mutluluk değil ebedi bir saadettir. Bundan dolayı, Antik Yunan'da bağımsız bir felsefe disiplini olan etik ve estetik çok büyük ölçüde teolojiye tabi hale gelir.

(iv) Başka bir deyişle, Yunanlı filozoflar temel görevlerini insanın doğayla olan ilişkisini ve bir toplum içinde kendini gerçekleştirme hedefine nasıl erişeceğini gözler önüne sermek diye belirlerken, Ortaçağ filozofları gerçekten önemli olan yegâne şeyin insanın doğaüstü varlık alanıyla, aşkın ve mutlak olarak yetkin varlıkla olan ilişkisi olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu da doğal olarak Ortaçağda felsefenin mahiyetini ve konu alanını baştan sona değiştirmiştir. Buna göre Antik Yunan'da doğabilimiyle sosyal bilimler hem kendi başlarına ve hem de iyi ve mutlu bir yaşam amacı için sağlam araçlar olarak değer taşımaktaydılar. Oysa özellikle Hıristiyanlar için bunlar sadece yararsız değil fakat bazen de zararlı ve hatta tehlikeli disiplinler olup çıktılar. İnsanların, Âdem örneğinde olduğu gibi, hata yaptıklarını, "ezeli-ebedi ve kurtarıcı hakikati" kendi başlarına asla bulamayacaklarını gören Tanrı, teolojinin konusunu onlara vahiy yoluyla bildirmiştir.

(v) Yine Yunanlının temelde bir olan, baştan sona bir birlik sergileyen evrende, yani bir *mikrokozmos* olarak kendisinin bir parçası olduğu özde anlaşılabilir olan *makrokozmos*ta yaşadığı yerde, yaratıcısından ayrı düşmüş bir varlık olarak Ortaçağ insanı kendisine yabancı bir evrende yaşamak durumunda olmuştur. Buna göre, Ortaçağda insan, doğal ve akli bir varlık değil, öncelikle Tanrı tarafından yaratılmış fakat ilahi özünden ayrı düşmüş bir varlıktır. Bu insan için bir tarafta aşkın, yaratıcı Tanrı, diğer tarafta ise kendisini Tanrıdan her geçen gün biraz daha uzaklaştıracak, özüne yabancı bir varlık alanı bulunmaktadır. Bundan dolayı, Ortaçağ felsefesi için problem, teorik ya da bilimsel bir problem olmayıp, özde veya tümüyle pratik bir problemdir: Yaratıcısına bozulmamış, maddenin kiriyle pislenmemiş olarak nasıl dönülebileceği problemi.

(vi) Ortaçağ felsefesi, söz konusu özellikleriyle İlkçağ felsefesinden öncelikle bir kopuşu gözler önüne serer. Kopuş, sözünü ettiğimiz başkaca hususlar yanında temelde, İlkçağ felsefesinin, dini açıklama ya da mitolojiyi reddedip kendisini öne sürmek suretiyle oluşan ve gelişen özerk bir felsefe olduğu yerde, Ortaçağ felsefesinin özerkliğini yitirip tümüyle dine, dini dogmaya veya teolojiye tabi olan bir felsefe olmasından kaynaklanmaktadır. İlkçağ felsefesinin bütünüyle rasyonel ve seküler yapısından farklı olarak Ortaçağ felsefesinde, felsefe inanca, inanç da vahye tabi olmak durumundadır. Bundan dolayı, Ortaçağ kültüründe çok önemli bir rol oynayan din, felsefe ve rasyonel bir hayat görüşü üzerinde de çok temelli bir etki yapmıştır. Örneğin Skolastik felsefede, vahyin temel ya da en azından aklın vazgeçilmez yol göstericisi olduğuna inanılmıştır. Skolastik dönemin filozofları, akıl ile iman arasında bir ayrım yapmış ve zaman zaman da felsefenin göreli bağımsızlık ya da özerkliğini vurgulamış olmakla birlikte, Ortaçağın dünya görüşünde, bilimde ve felsefede, bir çözüme kavuşturulacak problemlerin çözümü de dahil olmak üzere hemen her şey teoloji tarafından belirlenmiştir.

Süreklilik ise Ortaçağ felsefesinin hem Doğu'da ve hem de Batı'da, kültürel ya da felsefi bir miras olarak doğrudan doğruya İlkçağ felsefesine dayanmasından meydana gelir. Nitekim Ortaçağ felsefesi dine dayalı, din temelli bir felsefe olsa bile, kavram ve kategorilerini, terminolojisini kendi başına yaratmış bir felsefe değildir. Ortaçağ felsefesi, vahyolunan ilahi hakikatleri anlamak, dine anlaşılır bir çerçeve kazandırmak amacıyla ihtiyaç duyduğu yöntem, kavram ve kategoriler için doğrudan doğruya Yunan felsefesine yönelmiştir. Ortaçağ felsefesinin temelinde bulunan Yunan felsefe geleneği ise öncelikle ve temelde Platon'la Plotinos'un ve Aristoteles'in felsefelerinden oluşur. Bu noktada İlkçağ felsefesi ile Ortaçağ felsefesi arasındaki, onları birlikte modern felsefeden bütünüyle farklılaştıran sürekliliğin temel unsurunun, her iki düşünceye de damgasını vuran, modern çağın mekanik dünya görüşünün kendisinin yerini alacağı teleolojik dünya görüşü olduğu söylenebilir.

(vii) Ortaçağ felsefesi, yine aynı bağlamda Yeniçağ felsefesinin doğanın ve doğadaki dinamik sürecin, matematiksel olarak belirlenebilen içkin yapısıyla ilgilendiği ve fail nedensellik üzerinde yoğunlaştığı yerde, teleolojik bir anlayışla doğayı Tanrı tarafından bir amaca göre yaratılmış ve düzenlenmiş statik bir sistem olarak görmüştür. Açıklamadan niteliksel bir açıklamayı, nedensellikten de büyük ölçüde ereksel nedenselliği anlayan Ortaçağ filozoflarına göre, maddi dünya, ilahi gerçekliğin çok soluk bir gölgesinden başka hiçbir şey değildir.

(viii) Ortaçağ felsefesi, kabul ya da önkabulleri olmayan düşünceden pek söz edilemeyeceğine göre, hemen her felsefe gibi, birtakım kabulle-

ri olan bir felsefe olmak durumundadır. Bu kabullerin en önemlisi ise Ortaçağ düşüncesine esas Platon ve bu arada varlığı ayüstü evren ve ayaltı âlem diye ikiye ayırırken, ayüstü âlemi sadece tek bir değişme türüyle seçkinleşen kusursuz bir evren, saf form olarak Tanrıyı da bütünüyle gerçekleşmiş varlık diye tanımlayan Aristoteles felsefesinden intikal eden, en yüksek veya en yüksekte olanın, en üstte bulunanın ontolojik olarak en gerçek, aksiyolojik olarak da en değerli varlık olduğu kabulüdür. Buna göre, en yüksekte olan sadece en yetkin varlık değil aynı zamanda varlığın, değerin ve hatta iktidarın kaynağıdır.

(ix) Demek ki Ortaçağ felsefesi dini temellendirme, ilahi hakikatleri anlama ve anlaşılır kılma çabasında, ana düşüncelerinde, problemlerinde ve bu problemlere getirdiği çözümlerde, hemen her zaman Yunan felsefesine bağlı kalmıştır. Bu felsefede yapılan iş, daha çok Antik Yunan'ın düşünce dünyasını benimsemek, onun yöntemini kullanmak ve Yunan felsefesinin temel kavramlarını işleyerek, inancı temellendirmek olmuştur. Ama Ortaçağ felsefesi benimsediği ve kendisine göre biçimlendirdiği felsefeyi genellikle olmuş bitmiş, yetkin bir sistem olarak görmüştür. Buna göre Antik Yunan felsefesinin dinamik bir yapı sergilediği yerde, Ortaçağ felsefesi mutlak hakikatleri bulmuş olduğuna inanan statik bir felsefedir.

(x) Yine, İlkçağ felsefesinin merkezinde doğanın ve insanın, modern felsefenin merkezinde ise bilginin ve insanın bulunduğu yerde, Ortaçağ felsefesinin merkezinde Tanrı vardır. Başka bir deyişle, Ortaçağ felsefesi teosantrik ya da Tanrı merkezli bir felsefedir. Dolayısıyla bu felsefenin ilk ve en temel konusu Tanrıdır; Tanrının varoluşunun kanıtlanması, Tanrının sıfatlarının açıklanmasıdır. Ortaçağda metafizik de yine bu eksen üzerinde belirlenir; buna göre, varlık söz konusu olduğunda, temel problem Tanrı-dünya ilişkisi, Tanrının yaratma tarzı ve kötülük problemidir.

(xi) Buradan hareketle, Ortaçağda, İlkçağın ontoloji olarak metafizik görüşü yerine, teoloji olarak metafizik anlayışının zuhur ettiğini söyleyebiliriz. Buna göre Ortaçağın metafizik anlayışı, varolan her şeyin nedeni ya da kaynağı olan aşkın bir gerçekliğe ilişkin araştırma, varolanları varlık kaynağı olan Tanrıyla ilişkisi içinde ele alma anlamında teoloji olarak metafizikten meydana gelir. Ortaçağda gelişen metafizik, ayrı, değişmez ve ezeli-ebedi bir varlığa ilişkin araştırmadır. İstisnasız tüm Ortaçağ filozofları, sistemlerinde Tanrıdan yola çıkar ve önce Tanrının varoluşunu kanıtlayarak, varlığı yaratan-yaratılmış ilişkisi çerçevesinde ele alır. Buna en iyi örnek, ünlü "beş yol"uyla, Aquinalı Aziz Thomas'tır. O, Tanrının varoluşunu beş ayrı kanıtla ispat ettikten sonra, yaratıcı ve doğaüstü bir Tanrı dışındaki varlıkları ya da yaratılanları Aristotelesçi bir kavramsal çerçeveyle açıklama çabası vermiştir. Aynı şey İslam dünyası

filozofları için de geçerlidir, şu farkla ki Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de, Aristotelesçi bir kavramsal çerçeve, Plotinos'tan gelen bir sudur ya da türüm öğretisiyle tamamlanmıştır.

Ortaçağ düşüncesinin teoloji olarak metafizik anlayışının temelinde ise varlığın ancak ve ancak onun kaynağı olan yaratıcı Tanrı aracılığıyla açıklanabileceğini ve Tanrının varlığının akıl yoluyla kavranabileceğini dile getiren iki kabul bulunur.

(xii) Ortaçağ felsefesindeki söz konusu teoloji olarak metafizik anlayışı, doğal olarak hemen her Ortaçağ filozofunda bir örneğine rastladığımız değere dayalı bir varlık hiyerarşisine yol açmıştır. Böyle bir varlık hiyerarşisi, varlıkları hiyerarşideki yerlerine göre sınıflar ve onlara varlık ve ahlak bakımından belli bir değer yükler. Ya da tersinden söylendiğinde, bir değer hiyerarşisini bir gerçeklik hiyerarşisi haline getiren ve dolayısıyla varlık derecelerinden söz eden bu anlayışa göre, bir şey daha değerli olduğu, daha yüksek bir değere sahip olduğu sürece, varlık hiyerarşisinde daha yüksekte bir yerlerde bulunur. Söz konusu varlık hiyerarşisinin en tepesinde, doğallıkla Tanrı yer almaktadır. Madde ya da fiziki nesneler bu hiyerarşinin en altında bir yerlerde ortaya çıkar; insan ruhu ise bu ikisi arasında kalır. Buna karşın, akıllar veya melekler, insan ruhunun üzerinde, Tanrının altında bir yer işgal ederler.

Başka bir deyişle Ortaçağ felsefesi, varlığı en yüksek düzeyi Tanrı, en aşağı düzeyde şekilsiz madde olacak şekilde, hiyerarşik bir tarzda düzenlenmiş bir evren, Tanrıdan maddeye kadar uzanan bir büyük varlık zinciri olarak tasarlamıştı. Büyük ölçüde Platon ve Plotinos'tan miras alınan bu hiyerarşik evren görüşüne, Ortaçağda dini bir renk ve anlam verildi.

(xiii) Ortaçağ felsefesi, yine tıpkı İlkçağ felsefesi gibi ve özellikle ilk dönemlerine epistemolojik idealizmin damgasını vurduğu modern felsefeden farklı olarak bütünüyle realist bir çizgi boyunca gelişmiştir. Yani Ortaçağ filozofları, Skolastiğin son ya da gerileme döneminde çok etkili olan Ockhamlı William bir kıyıya bırakılacak olursa, tümeller konusunda benimsedikleri realist tavırdan başka, zihinden bağımsız bir gerçekliğin var olduğundan asla kuşku duymadılar. Başka bir deyişle, Ortaçağ filozofları, ontolojik realizm bağlamında, tıpkı İlkçağ filozofları gibi gerçekliğin zihinden bağımsız olduğunu öne sürmüşlerdi. Bununla birlikte, Ortaçağ düşüncesinde, zihinden bağımsız bu gerçeklik, gerçekten ve mutlak olarak var olanın ezeli-ebedi ve değişmez Tanrı olması anlamında, tümüyle manevi bir yapı sergiler. Buna göre, realizmi tamamlayan yaklaşım, aynen Platon ve Plotinos'ta olduğu gibi, spiritüalizmdir. Öte yandan, Ortaçağ felsefesi, metafiziksel bir anlam içinde de en azından son dönemine kadar, realist bir görüş benimsemiş, tümellerin insan zihninden bağımsız bir varoluşa sahip olduğunu savunmuştur.

(xiv) Ortaçağ felsefesinin teosantrik bir felsefe olduğu gerçeği, epistemoloji bakımından da geçerlidir. Buna göre, Ortaçağ düşüncesinde bilginin konusu her şeyden önce Tanrıdır, ilahi hakikattir. Burada, insanın Tanrıyı ve ilahi hakikati ne duyular ne de akıl yoluyla bilebileceği, bunun için insan zihnine yukarıdan gelecek bir ışığa ihtiyaç duyulduğu temeli üzerinde, ilk ve en çok başvurulan epistemolojik öğretinin bir tür "aydınlanma öğretisi" olması bir rastlantı değildir. Gerçekten de Tanrı, Ortaçağda hem bilginin konusu hem sağladığı ışık dikkate alındığında, kaynağını ve hem de insani araçların sağladığı delillere biçilecek değerin ölçüsünü oluşturur, sınırlarını belirler.

(xv) Metafizik ve epistemoloji ya da varolan ve bilgi ilişkisi veya sıralaması söz konusu olduğunda ise Ortaçağ felsefesi varlığın bilgi konusundan ya da ontolojinin epistemolojiden önce geldiği bir felsefedir. Buna göre Ortaçağ felsefesi, özneden hareket eden, bilimin gelişimine koşut olarak önce bilgi konusunu ele alan ve varlığı bilimin taleplerine göre sınıflayan ya da yorumlayan modern felsefenin tersine, önce zihinden bağımsız bir gerçekliğin varoluşunu teslim edip, bu gerçekliğin bilgisine nasıl ulaşılabileceği konusunu daha sonra ele alır.

(xvi) Yine, aynı ontolojik bağlamda, Ortaçağ felsefesi, özellikle varlığı bilinen maddi varlık alanı ve bilen özne, madde ve zihin olarak ikiye ayıran modern felsefenin düalizminin tersine, baştan sona monist olan bir felsefedir. Bu hem ezeli-ebedi, mutlak, değişmez ve yetkin bir varlık olarak Tanrının, gelip geçici maddi varlık alanıyla kıyaslandığında, biricik gerçek varlık olması; hem modern dönemde ikiye bölünen insanın, her ne kadar madde-form, beden-ruh analizine tabi tutulabilse de birlikli, bütünlüklü ve ahenkli bir töz olması ve hem de geliştirilen öğretiler bağlamında, resmi görüşe uygun olmayan hiçbir öğretiye izin verilmemesi anlamında, böyledir.

Aynı ontolojik çerçeve içinde, Ortaçağın doğal dünya görüşünün, Newton'un Pascal'ı dehşete ve şaşkınlığa sevk eden sonsuz mekânıyla kıyaslandığında, kapalı, hiyerarşik ve nispeten küçük bir yerden oluştuğu söylenebilir.

(xvii) Tanrının Ortaçağ felsefesinin merkezinde bulunduğu, Ortaçağ felsefesinin teolojinin hizmetine girmiş bir felsefe olduğu, bu felsefenin Tanrıdan sonra en önemli konusunu oluşturan, adı zikredildiğinde neredeyse Ortaçağ ile özdeşleşen ünlü "tümeller kavgasından" da bellidir. Buna göre, tümeller meselesi, felsefenin bizatihi kendisinde hem ontolojik ve hem de epistemolojik bakımdan önemli olmakla birlikte, Ortaçağ felsefesi söz konusu olduğunda çok daha büyük bir önem kazanır. Çünkü, örneğin tikellerin ya da somut bireylerin tümellerden daha az gerçek olduğunu, ilk örneklerinden pay almak suretiyle varlığa geldiklerini di-

le getiren realist hatta radikal realist bir görüş, Hıristiyanlığın veya İslamiyetin ya da Museviliğin içinde yaşadığımız dünyanın tam anlamıyla ve gerçekten varolmadığı, gerçekten varolanın öte dünya olduğu tezini anlaşılır hale getirir. Başka bir deyişle, değişen bireylerin gerçek olmadığı, gerçekten varolanın yalnızca tümeller olduğu görüşüyle kavram realizmi, bütün dinlerin içinde yaşadığımız bu dünyanın gelip geçici olduğu, asıl gerçekliğin aşkın bir öte dünya veya ahiret olduğu inancını güçlendirir. Yine aynı görüş, Ortaçağ felsefesinin konu alanını tanımlar ve dikkatleri aşkın bir gerçek alanına yöneltirken, sözgelimi Kilise'nin dini ve kurumsal otoritesini pekiştirmeye yarar.

Buna göre, özellikle Ortaçağ Hıristiyan filozoflarının bu felsefenin daha kuruluş ya da oluşum aşamalarından itibaren dört elle sarıldıkları radikal realizmin onlara sağladığı esas büyük avantaj, onun ortodoks Hıristiyan dogmasının, başkaca tümel görüşleri tarafından, örneğin nominalizm tarafından açıklanması imkânsız olan, kimi unsurlarını anlaşılır hale getirmesidir. Nitekim, bu dogmaların en önemlilerinden biri olan "İlk Günah" dogması söz konusu olduğunda; nominalizmin söylediği gibi, tümellerin hiçbir gerçekliği olmayıp, gerçekten varolan bireyler ise yani her birey kendi başına ayrı bir gerçeklik ise bütün Hıristiyanların nasıl olup da Âdem'in şahsında veya günahında günah işlemiş olabileceklerini, onların Âdem'in günahına neden dolayı ortak olacaklarını, nasıl olup da onun günahının sonuçlarına katlanabileceklerini anlamak ve açıklamak gerçekten de oldukça güç olur. Yani, yalnızca bireysel olan gerçek ise gerçek olan yalnızca tek tek bireylerin bu dünyadaki yaşantıları sırasında işledikleri günahlardır ve ilk günahın hiçbir gerçekliği yoktur. Fakat realizmin söylediği gibi, gerçekten var olan insan bireyi değil de tümel insan, genel olarak insanın kendisi ise bu takdirde tümelin başına gelen, onu etkileyen her şey, onun altında yer alan tikelleri ya da bireyleri etkiler, kavram realizminin terimiyle bireyler de ondan "pay alırlar."

Aynı durum, hiç kuşku yok ki Hıristiyan inancının olmazsa olmaz bir diğer dogması olan Kutsal Üçleme için de geçerlidir. Bu inancı örneğin nominalizm hiçbir şekilde açıklayamaz. Çünkü söz konusu tümel görüşünün öne sürdüğü gibi, eğer gerçekten varolanlar yalnızca bireyler olup, Platon, Sokrates ve Aristoteles, sadece onlar için aynı insan adının kullanılması anlamında bir iseler, buradan Baba, Oğul ve Kutsal Ruhun aralarında ortak hiçbir noktanın bulunmadığı, onların yalnızca kendilerine aynı Tanrı adının verilmesi anlamında bir oldukları sonucu çıkar. Bu yüzden, yalnızca bireylerin gerçek olduklarını öne süren bir nominalist, Tanrının hem bir ve hem de üç olduğu dogmasını reddederek, Tanrının bir olduğunu öne sürmek durumunda kalır.

Tümeller konusu Ortaçağ düşüncesinde, Tanrının evrene ilişkin bilgisi ve Tanrı-evren ilişkisi veya kader meselesi açısından da önem taşır. Burada dezavantajlı duruma düşen ise bu kez realizmdir. Çünkü realizmin doğru olması, yani bireylerin hiçbir gerçekliği olmayıp, esas varolanın tümeller olması ve dolayısıyla, Tanrının, tek tek olanları değil de türleri ve cinsleri bilmesi durumunda, Tanrının dünya ile ilişkisi ve Tanrının dünyaya müdahale edebilme imkânı zayıflar. Gazâlî'nin söylediği gibi, Tanrı bireyin kendisine olan yakarışlarını duymaz olur.

Fakat realizmin esas büyük güçlüğü, onun bir şekilde panteizme yol açması veya en iyi durumda panteizme açık kapı bırakmasıdır. Çünkü kavram realizminde tümellerin tikellerden daha gerçek olduğu tezi, zorunlulukla daha genel tümellerin daha az genel olan tümellerden daha gerçek olduğu sonucuna yol açar. Bu ise insan, akıllı hayvan, hayvan, canlı varlık ve varlık diye yukarı çıktıkça genelleşen bir gerçeklik hiyerarşisine götürür. İşte bu bağlamda, bir üstteki tümel kendisinden bir şekilde türeyen ve dolayısıyla kendisine bağımlı olan altındaki bütün tümelleri ve en sonunda da tikelleri kapsar. Buna göre, en yüksek ve en genel varlık olarak Tanrı kendisinde bütün bir evreni ihtiva etmektedir; evren O'ndan türer ve O'nda varolur. Bu ise Ortaçağda dinin bakış açısından, varlığı hiçten yaratması ve evrene bütünüyle aşkın olması gereken Tanrıyı dünyaya taşıdığı, fiziki evrene dahil ettiği için yasak bir öğreti olan panteizmden başka hiçbir şey değildir.

Tümeller konusu, Ortaçağ düşüncesinde yine değerlerin varoluşu bakımından da vazgeçilmez önemi olan bir mesele olarak ortaya çıkar. Buna göre, Tanrı örneğin on emir başlığı altında, Hıristiyanlardan belli birtakım eylemleri yerine getirmelerini istemiştir. Acaba Tanrı onlardan bunu söz konusu eylemler her koşul altında iyi olduğu için mi istemiştir? Yoksa bu eylemler Tanrı onların yapılmasını istediği için mi iyi olmak durumundadır? Kolaylıkla fark edileceği üzere, bu sorulardan birincisine verilecek olumlu bir cevap tümeller bağlamında realist bir bakışı, yani değerlerin Tanrının iradesinden bağımsız bir varoluşa sahip olduğu görüşünü gerektirir. Buna karşın, ikinci soruya verilecek olumlu yanıt, hiç kuşku yok ki nominalizmle ilişkilendirilmek durumundadır.

Tümeller kavgası, nihayet insani bilgi problemi ve bilime Ortaçağda verilen değer ile ilgili olmak durumundadır. Nitekim doğabilimlerinin Ortaçağda en küçük bir gelişme kaydedememesinin en temel nedeninin tümeller konusunda benimsenen realist görüş olduğu hemen herkes tarafından söylenmiştir. Çünkü tümeller konusunda benimsenen realist bir görüş, dikkatleri akledilir bir dünyaya, aşkın bir varlık ya da özler alanına yöneltirken, duyu dünyasının yalnızca görünüşten ibaret olduğu anlayışından ayrılmaz; değişenin veya görünüşün

bilgisinin olamayacağı gerekçesiyle, akla ve deneye dayalı bilimsel bilginin imkânını ortadan kaldırır. Mutlak hakikat duyu dünyasına bütünüyle aşkın hale getirilince de bu hakikate ilişkin bilgiye, insani yollarla değil fakat insanüstü yollarla, ilahi aydınlanma sayesinde erişilebileceğini söylemek kaçınılmaz olur.

(xviii) Ortaçağ felsefesinin bir başka temel ve önemli problemi de iman akıl ilişkisi problemiydi. Bütün bir Antik Yunan felsefesinde, hatta Roma felsefesinde bile, felsefe varolan her şeyin bilgisine erişmeye muktedir, akla dayalı bir faaliyet ya da disiplin olarak görülmüştü. Cicero gibi septik eğilimleri de güçlü olan bir filozof bile, felsefeyi "ilahi ve insani her şeyin bilgisiyle" özdeşleştirirken, aklın var olan her şeyin bilgisine erişebileceğini kabul etmişti.

İmanın ortaya çıkışı ya da Hıristiyanlığın doğuşuyla birlikte, Ortaçağ felsefesinin en önemli problemi, oldukça nazik bir problem olarak inanç-akıl ilişkisini doğru tanımlama problemi haline geldi. Problem nazik bir problemdi, zira kısa bir başlangıç ve felsefeye mutlak bir karşı çıkış döneminin ardından, onu dini hakikatleri ifade etmek için rahatlıkla kullanabileceğini gören Ortaçağ filozofları açısından akıl ve felsefeden vazgeçmek kolay gibi görünmüyordu. Üstelik akla ve felsefeye karşı çıkmak bile, Gazâlî örneğinde olduğu gibi, felsefi tartışmaya girmek anlamına gelmekteydi.

Din ile akıl arasındaki ilişki söz konusu olduğunda, Ortaçağda üç ana konum ya da tavırla karşı karşıya gelinir. Bunlardan ilki, iman ile aklın birbiriyle bağdaşmaz olduğunu öne sürer. İman ile anlatılmak istenen, elbette genel anlamıyla dindir. Bu durumda iman Tanrının en gerçek varlık olduğunu, dini öğretilerin doğruluğunu kalben ve tamamen onaylamak anlamına gelir. Oysa akıl, esas itibariyle gördüğüne bel bağlar; o, sadece mantık kurallarına uygun olana, kanıtlanabilene, birtakım deliller yoluyla desteklenebilene inanır. Böyle olduğunda iman ile akıl birbiriyle hiçbir şekilde bağdaşmaz. Din veya iman yolunda, aklın yapabileceği hiçbir şey yoktur; o, insanı dini hakikatlere götüremediği gibi, dikkati buradan uzaklaştırabilir.

Bağdaşmazcılığın İslam düşüncesindeki en kusursuz temsilcisi Gazâlî'dir. Gerçekten de Gazâlî, "akıl gözü" ile "gönül gözü"nü birbirinden ayırmıştı. "Akıl gözü" insana sadece gelip geçici olanı, yüzeyde bulunanı verir; oysa "gönül gözü", ona varlığın kaynağını, en gerçek varlığa gösterir. Bağdaşmazcılık tavrı, Batı felsefesinde daha yoğun bir biçimde yaşanmıştır. Bunun en önemli nedeni, akla sığmaz inançlardan Hıristiyanlıkta daha çok olmasıdır. Söz konusu bağdaşmazcılıktan genellikle fideizm olarak bilinen görüş çıkar. Fideizm her koşulda inanç tutumunu ifade eder. Bu tavrın en önemli temsilcisi Hıristiyan filozofu

Tertullianus (MS 160-220) olmuştur. Nitekim o, şöyle demekteydi: "Saçma olduğunu bile bile inanıyorum."

İman ve akıl ilişkisi söz konusu olduğunda, iman ile aklın birbiriyle çatıştığını öne süren "bağdaşmazcılık" tutumunun tam karşısında akıl ile imanın çakıştığını savunan "birlik tezi" bulunur. "Birlik tezi", dinin tamamen rasyonel olduğunu, akılla tam olarak anlaşılabildiğini öne sürer. Bunun nedeni ise iman ile aklın aynı hakikatin farklı görünümleri olmasıdır. Bu birlik tezine İslam düşüncesinde "çifte hakikat anlayışı" adı verilmektedir.

"Çifte hakikat anlayışı" İslam felsefesinde meşhur filozof İbn Rüşd tarafından geliştirilmiştir. Gerçekten de o, bir ve aynı hakikat veya doğrunun felsefede başka, dinde başka bir biçimde ifade edilebileceğini öne sürmekteydi. Buna göre bir ve aynı hakikat felsefede açık ve seçik bir biçimde ve akıl temeli üzerinde anlaşılır; söz konusu doğru, dinde mecazi terimlerle ve daha çok hayal gücüne dayanılarak ifade edilir. Bu yaklaşım aslında din ile felsefe, filozof ile de peygamber arasında bir ayrım yapmaz. Nitekim İbn Rüşd'e göre, "Felsefeyle din aynı yolun yolcusudur." Aynı hedefe giden yolda yürüyen bu disiplinler, sadece farklı araçlarla farklı söylemleri kullanırlar. Aynı hakikat felsefede bilimsel bir tarzda, dinde ise hitabet yoluyla ifade edilir; onlar yalnızca aynı hakikati farklı şekilde dile getiren disiplinler veya söylemlerdir. Bundan dolayı, "felsefe dinin ikiz hemşerisidir; ya da onlar birbirlerini tabiatları gereği seven iki arkadaş gibidir."

İman ve akıl ilişkisi bağlamında gündeme gelen üçüncü görüş, iman ile aklın birbiriyle ne çatıştığı ne de çakıştığı ama bu ikisinin birbirini tamamladığını öne sürer. Bu görüşe İslam felsefesinde olduğu kadar Hıristiyan felsefesinde de rastlamaktayız. Bu anlayışı benimsemiş olan filozoflar, kendi inanç sistemlerine ek olarak Yunanlı filozoflar Platon ve Aristoteles'ten etkilenmiş kimselerdi.

Tamamlayıcılık anlayışını benimseyenler arasında İslam dünyasından Fârâbî ve İbn Sînâ gibi büyük filozoflarla Hıristiyan dünyasından Aquinalı Thomas bulunur. Bu üç filozofun ortak noktası, onların Aristoteles'ten etkilenmiş olmalarıydı. Üçü de Aristoteles gibi vahiyden habersiz, Hıristiyanlık ve İslamiyet gibi semavi dinlerle tanışmamış bir filozofun dini doğrulara çok yaklaşmış, tek Tanrı inancına erişmiş olmasından etkilendiler. Bu yüzden aklın, insanları Tanrı hakkında doğru bilgiyi elde etme yolunda bir yere kadar götürdüğünü öne sürdüler. Demek ki din-akıl ilişkisinde tamamlayıcılık, öncelikle aklın bildirdiklerinin iman ya da vahiy tarafından tamamlanmasını ifade eder. İkinci olarak, iman ya da vahyin bildirdiklerinin bu kez akıl tarafından tamamlanması durumuna işaret eder. İşte bu ikincisinde akıl, inancın dinden veya vahiyden aldığı şeyleri doğrular ve temellendirir.

(xix) Ortaçağ felsefesinin yöntemi söz konusu olduğunda, bunun bir otorite yöntemi olduğunu söylemek gerekir. Başka ve daha genel bir söyleyişle, bu felsefede belli bir gelenek ve vahye dayanan bir din çerçevesinde oluşan otoriteye duyulan saygı esastır. Bu dönemde felsefenin mahiyeti, kapsamı ve sınırları dini çerçeve ve ruhani otorite tarafından belirlenir ve hiçbir şekilde değiştirilemez. Ortaçağ felsefesi, otoriteye duyulan inancı temele aldığı için de doğal olarak eleştiriye ve kuşkuculuğa kesinlikle kapalı olan bir felsefedir.

Biraz daha özel olarak teoloji açısından ele alındığında da Ortaçağda en sık sorulan soru teolojik meselelerde bir karara varılırken, ustanın akılyürütmeye mi yoksa otoriteye mi dayanması gerektiği sorusu olmuştur. Ortaçağ filozofuna göre, her bilimde soru ve problemleri belirleyen şey, o bilimin ilk ilkeleridir. Teoloji biliminin ilk ilkeleri ise imanın, insana otoriteler tarafından bildirilen temel unsurlarından meydana gelir. Demek ki teolojik meselelerde belirleyici olma rolü otoriteye ait olmak durumundadır; öte yandan kuşkuyu gidermenin en iyi yolu otoritelere başvurmak olup, bu otoritelerin ilgili bireyi ikna edecek şekilde seçilmesi gerekir.

Buna göre, Ortaçağ felsefesi doğası itibariyle yazılı kelam veya metinle kurulan özel bir ilişkiyle karakterize olur. Gerçekten de Musevilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet, Tanrı tarafından vahyolunmuş kitap formundaki vahye dayanan dinlerdi. İlahi olana itaat vahyolunmuş kelama ilişkin olarak dikkatli bir incelemeyi gerektiriyordu. Bu yüzden yazılı metnin otoritesine yapılan güçlü bir vurgu, bütün bir Ortaçağ düşüncesinde hep belirleyici oldu; filozoflar, fikirlerini ya da argümanlarını metnin otoritesiyle tam bir tutarlılık içinde oluşturmaya özen gösterdiler. Yazılı metnin otoritesine beslenen saygı, elbette ilahi metnin otoritesine koşulsuz itaatle sınırlı olmayıp, klasik dünyanın mirası, özellikle de Platon'la Aristoteles'in metinleri için de geçerliydi. Dini ortodoksi seküler otorite tarafından her durumda pekiştirildiği için ilahi metnin otoritesinden sapma büyük bir güçle cezalandırıldı ve bu yüzden, ateizm ve kuşkuculuk Ortaçağ düşüncesi için ifadesi imkânsız görüş ya da yaklaşımlar oldu.

(xx) İmanı, dini öğreti veya vahyolunan kelamı anlaşılır hale getirme ve öğretme söz konusu olduğunda, yöntem bu kez akılyürütme, tartışma ve analiz olarak karşımıza çıkar. Çünkü Ortaçağ filozofu salt otoriteye dayanırsa, dinleyicisine, öğrencisine veya okuyucusuna sadece hakikati gösterir fakat dinleyici kavrayış bakımından gelişmez ve pek bir şey öğrenemez. Dolayısıyla, dine ait olan görünmez şeylerin genel idrakine tekabül eden iman yoluyla kazanılan apaçık doğrulardan hareket edecek akılyürütme ve tartışmalara ihtiyaç vardır. Buna göre, Ortaçağ filozofla-

rı, Tanrı sözü olan kutsal kitaba dayanan imanı sistematik bir biçimde ifade etmek, savunmak ve geliştirmek için daha çok şerhe, kutsal metinleri yorumlama metoduna ve mantıksal/dilsel analize yönelmişlerdir. Klasik Ortaçağ filozofları bu bağlamda, öncelikle Yunanlıların bilimsel ve felsefi terminolojilerini kullanmış ve daha sonra da Yunan mantığını bir bütün olarak almışlardır. Şu halde, Ortaçağ filozoflarının, imanı sistemleştirme ve temellendirme çabalarında aklı ve mantığın tümdengelimsel tekniklerini kullanmış oldukları söylenebilir.

(xxi) Son olarak Ortaçağ düşüncesinin bilginin muhafaza edilmesi ve aktarılmasına özel bir önem atfetmiş olduğu söylenebilir. Bunu, sözgelimi Müslümanların daha İslamiyetin 2. yüzyılında İlkçağa ait tüm bilgileri, bütün bilimsel ve felsefi eserleri Arapçaya aktarmayı başarmış olmaları olgusunda görebiliriz. Klasik mirası alıp, onu mükemmel bir biçimde koruduktan başka, birçok alanda ona önemli katkılarda bulunan Müslümanlar söz konusu hazinenin Batı'ya geçişine de aracılık etmişlerdi. Bilginin organizasyonunu da liberal sanatların genel çerçevesi içinde gerçekleştiren Hıristiyan dünya da bilimsel ve ilahi bilginin aktarılmasının en önemli aracı olarak üniversiteyi inşa etme başarısı gösterdi.

BEŞİNCİ BÖLÜM

PATRİSTİK FELSEFE

Ortaçağ felsefesi, Batı'da Hıristiyan Ortaçağ Felsefesi olarak, (1) MS 2.ve 3. yüzyıldan 8. yüzyıla kadar olan Patristik felsefeyle, (2) 8. yüzyıldan 15. yüzyıla kadar süren Skolastik felsefeden meydana gelir. Hıristiyan Ortaçağ felsefesiyle esas anlaşılan şey, bunlardan Skolastik felsefe ve bu felsefenin özellikle de 12. ve 14. yüzyıllar arasındaki parlak dönemi olmakla birlikte, söz konusu altın çağın büyük entelektüel yapılarının temelinde, Skolastik felsefeyi önemli ölçüde şekillendiren, onun felsefeyle olan ilişkisini belirleyen Patristik felsefenin olduğunu unutmamak gerekir.

Hıristiyan Ortaçağ Felsefesi'nin doğuşunun temelinde iki şey ya da çabanın bulunduğu hemen herkes tarafından kabul edilir. Bunlardan birincisi, daha önce de belirttiğimiz üzere, vahyolunan ilahi kelama, yani Yeni Ahit'in öğretilerine tam ve dakik bir anlam kazandırma, bu öğretileri serimleme çabası ya da faaliyetidir. Buradan hareketle, özel olarak Hıristiyan felsefesinin, genel olarak da Ortaçağ felsefesinin kökeninde kutsal kitabın bizatihi kendisinin bulunduğu söylenebilir. Ortaçağ Hıristiyan felsefesinin temelinde bulunan ikinci ve daha özel neden ise Kilise Babaları ya da Apolojistlerin Hıristiyanlığı savunma çaba ve gayretleridir. Nitekim bu şekillendirici dönemin felsefi açıdan en önemli konusunu, Hıristiyanlığın kurtarıcı hakikatlerinin felsefi spekülasyonun sonuçlarıyla nasıl bir ilişki içinde olduğunu belirleme problemi oluşturmuştur.

Gerçekten de Patristik felsefe, genelde "Kilise Babalarının (*patres*)" felsefesi olarak bilinir. Bunun nedeni, elbette sadece Patristik dönem filozofları ya da yazarlarının Kilise'de görevli din adamları veya rahipler olmaları değildi; aslında "Kilise Babası" deyimi başlangıçta Kilisenin en tepesindeki ruhani otorite için kullanılmış olmakla birlikte, sonradan rahiplere, hatta hemen bütün din adamlarına teşmil edilmişti. "Kilise Babası" deyimiyle daha ziyade "kurucu" anlatılmak isteniyordu. Bu açıdan bakıldığında, "Kilise Babaları"nın veya kurucuların felsefesi olarak Patristik felsefenin, Hıristiyan felsefesinin sonradan üzerine inşa edileceği zemini yarattığı rahatlıkla ileri sürülebilir.

Bu kuruculuğun ya da yaratıcılığın iki anlamı ya da evresi vardır; buna göre, Patristik dönemin ilk dönem filozofları, Hıristiyan teolojisini meydana getiren teoloji unsurları olarak dogmatik teolojiyle apolejetikten ikincisini yarattıkları söylenebilir. Üstelik bu iki ayrı teoloji türünden apolojetiğin dogmatik teolojiden daha temel olduğunu unutmamak gerekir. Çünkü dogmatik teoloji, öncelikle ya da temelde Katolik inancını zaten benimsemiş olanlara hitap ettiği için inancı varsayar. Oysa apolojetik, Hıristiyan inancını benimsememiş veya ona karşı çıkmakta olanlara hitap ettiği için en azından teoride inanca sevk etmeyi amaçlar. Başka bir deyişle, dogmatik teoloji ancak apolojetiğin bittiği yerde başlar. Öte yandan, dogmatik teolojinin daha ziyade felsefi ve ilahi otoritenin ortaya koyduğu verileri kendisine öncül olarak alan dedüktif bir disiplin olduğu yerde, apolojetik temel ya da pozitif bir tarihsel disiplin olmak durumundadır.

Apolojetik, Hıristiyanlığı, bu dine karşı yöneltilmiş kişisel, sosyal, politik ya da dini saldırılar karşısında savunma amacı güder. Bununla birlikte söz konusu savunma hizmetini gerçekleştirebilmek için vahye dayalı dinin aklı başında her Hıristiyan müminin onayını talep eden iddialarının açık ve anlaşılır bir tarzda ortaya konmasını amaçlamıştır. Başka bir deyişle, apolojetik suçlamasını çürütme amacıyla doğrudan doğruya hasmın kendisine yönelmek yerine, öncelikle hakikatin peşinde koşan mümini, Katolik Kilisesinde tezahür ettiği veya gerçekleştiği şekliyle Hıristiyan vahyinin makûliyetini, doğruluğunu ve güvenilirliğini tanımaya davet eder. Savunduğu kesinlik mutlak olmadığı için imana zorlamamakla birlikte, Hıristiyanlığın temel inançlarının, imanın rasyonel bir edim olduğunu gözler önüne sermek için fazlasıyla yeterli olduğunu göstermeyi amaçlar.

İşte apolojetiğin bu birinci dönemiyle Patristik felsefenin özellikle ilk dönemi tamamen örtüşür. Buna göre, ilk apolojetik faaliyetler, bir yandan Museviliğe, bir yandan da gnostisizm ya da paganizme karşı Hıristiyan inancını savunma gayretlerinden meydana gelir. Nitekim, ilk apolojistlerden olan Aziz Justin 155 yıllarında kaleme aldığı apolojide, *Eski Ahit*'teki pasajlardan yola çıkarak Yahudi peygamberlerin Mesih olarak İsa'ya işaret ettiklerini, Museviliğin kaderinin ve bir dünya dini haline gelme şansının sadece Hıristiyanlıkta bulunduğunu, İsrail'in hakiki çocuklarının İsa'nın takipçileri olduğunu savunmuştur. Bununla birlikte, birinci döneme esas Hıristiyan filozofların teistik inancı pagan felsefe ve putperest saldırılar karşısında savunma ve gnostiklerin felsefi spekülasyonlarına karşı koyma çabaları damgasını vurmuştu.

Şu halde, Patristik felsefe, putperestliğe ya da aynı anlama gelmek üzere, seküler felsefeye karşı Hıristiyan inancını savunmuş ve daha sonra benimsediği Platoncu ve Yeni-Platoncu felsefeyle Hıristiyan inancını

anlamlandırıp güçlendirmeye, onu putperestliğin ve gnostisizmin saldırıları karşısında korumaya çalışmıştır. Başka bir deyişle, yaklaşık altı yüzyıl süren tarihsel dönem boyunca, Patristik felsefe Hıristiyan dini ve öğretisini felsefenin kavramsal araçlarını kullanarak temellendirmeyi amaçlamıştır. Söz konusu felsefe, Skolastik felsefeyle modern felsefeden, akla dayanılarak elde edilen sonuçlarla vahyin doğruları arasında bir ayrım yapmamak bakımından farklılık gösterir. Buna göre, Patristik dönemde felsefe, teoloji ve dinin doğruları bir bütünün ayrılmaz öğeleri ya da parçaları olarak değerlendirilir.

Patristik felsefenin kuruculuğu ya da yaratıcılığının ikinci anlamı ise onun Antik Yunan felsefesini büyük ölçüde Platonik felsefe ekseninde, özellikle Patristik düşüncenin altın döneminde Hıristiyanlığa monte etmesinden kaynaklanır. Buna göre, apolojetiğin ya da Patristik felsefenin ilk döneminde Hıristiyan inancını pagan ya da sapkın diye nitelenen klasik felsefeye karşı savunan Kilise Babaları ikinci dönemden itibaren, bu felsefenin yardım görmemiş insan aklının erişebileceği en yüksek düzeyi temsil ettiğini açıklıkla görmüşler ve bu felsefenin Hıristiyan inancıyla ilgili hakikatleri açıkça ve iyice süzülmüş bir tarzda ifade etmek için gerekli dile ve kavramsal araçlara sahip olduğunu görmüşlerdir. Dahası, bu felsefenin Hıristiyanlığın temel yönelim ve inançlarını Roma imparatorluğunun sınırları içinde yaşayan halklara sunmada ihtiyaç duyulan ortak entelektüel söylemi tedarik ettiği açıktı. Aziz Augustinus gibi bir büyük filozofu yaratan, nitekim Hıristiyan imanından ziyade, Hıristiyan kültürüne monte edilen Platonik felsefe oldu.

Patristik felsefe kendi içinde üç döneme ayrılır: (i) *MS 1. yüzyıldan 2. yüzyıla kadar olan dönem.* Bu dönem filozofları ya da daha doğrusu teologları öncelikle Hıristiyanlığın "hakiki felsefe" olduğunu savunup, onun felsefi bilgelik karşısındaki durumunu belirlemeye çalışmışlar, sonra da Hıristiyan öğretiyi putperestlerin saldırılarına ya da Gnostisizmin dini spekülasyonlarına karşı koruma, yanlış anlamaları önleme gayreti içinde olmuşlardır. (ii) *200-450 yılları arasındaki altın dönem.* Bu dönem Yunan felsefesi ve Hıristiyanlık arasında, Yeni-Platoncu İskenderiye Okulu'nun ve özellikle de Clement ve Origenes gibi filozofların etkisiyle vuku bulan gerçek etkileşim ve uzlaşım dönemidir, felsefenin Hıristiyan kültüre tamamen entegre edilmesi çağıdır. Hıristiyanlığın dogmalarını Yunan düşüncesinin terminolojisi ve kavramsal çerçevesiyle ifade etmeye çalışan bu Altın Çağ, Aziz Augustinus'un felsefesiyle en üst düzeye ulaşır. (iii) *450 yılından 8. yüzyıla dek olan gerileme dönemi.* Yeni ve özgün bir çabanın, düşüncenin söz konusu olmadığı bu dönem, yalnızca daha önce ifade edilmiş doğruların ele alınıp işlenmesi ve sistematize edilmesi yönündeki çabalardan meydana gelir.

Patristik Felsefenin İlk Dönemi

Gerçekten de Patristik felsefenin 1. yüzyılla 2. yüzyıl arasında kalan dönemi, daha çok Hıristiyan filozofların Hıristiyan inancını pagan felsefe ve putperest saldırılar karşısında savunma ve Gnostiklerin felsefi spekülasyonlarına karşı koyma çabalarından oluşur. Bunlardan ortodoks Hıristiyanlık için önemli bir tehlike meydana getiren gnostisizm, Hıristiyanlığın kutsal kitabıyla Yunanlı ve Doğulu inanç ve düşünüşlerin garip bir karışımını gerçekleştirerek, inancın yerine *gnosis* ya da ezoterik bir bilgiyi geçirmiş, belli bir Tanrı, yaradılış ve kurtuluş öğretisiyle kötülük problemine ilişkin bir açıklama ortaya koyarken, bazen nihilizmin, bazen de çileciliğin savunuculuğunu yapmıştı. Başka bir deyişle, kadın ve erkeklerin kendilerinde ilahi bir kıvılcım taşıdıklarını fakat onların kaderin, doğum ve ölümün hüküm sürdüğü bir dünyaya düşmüş olduklarını, insanlardaki bu kıvılcımın ezoterik bir bilgi sayesinde yeniden canlandırılacağını ve böylelikle de insanın Tanrıya yeniden ulaşacağını savunan gnostikler, önemli bir kollarını meydana getiren Manişeistler gibi, Tanrı ile maddenin belirlediği bir düalizmin savunuculuğunu yapmışlardı. Gnostikler söz konusu düalizmin bir sonucu olarak, Tanrıyı yüceltirken, maddeyi ve insan bedenini kötülemişler, Tanrı ile madde arasında oluşan büyük boşluğu Tanrıdan başlayıp maddeye dek uzanan bir dizi türümle kapatmaya çalışmışlardı. Türüm süreci, Gnostiklerin sisteminde, Tanrıya dönüşle belirlenen bir kurtuluş yoluyla tamamlanmaktaydı.

Kilise Babaları, daha ilk dönemden başlayarak, Hıristiyanlığa yöneltilen saldırıları savuşturmak yanında, bir tür sapkınlık olarak değerlendirdikleri bu gnostisizme ve gnostisizmin temelinde yer aldıklarına inandıkları Antik Yunan felsefesine ve hatta pagan mitolojisine şiddetle karşı çıkıp eleştiri yöneltmişler ve bu eleştiri çerçevesinde, Hıristiyan inancının üstünlüğünü savunan denemeler kaleme almışlardır. Söz konusu baba ya da filozoflar, genel olarak felsefe karşısında dini, daha özel olarak da pagan filozoflar karşısında Hıristiyan inancını savundukları için apolojistler olarak bilinirler. Apolojistlerin önemi Hıristiyan kültüre felsefeyi sokmuş ve Hıristiyan düşüncesini belli ölçüler içinde şekillendirmiş olmalarından kaynaklanır. Zira söz konusu apolojistlerin Greko-Romen düşünceye yönelik eleştirileri, bu filozofları sadece klasik felsefeyi enine boyuna öğrenmek zorunda bırakmamış fakat aynı zamanda onları antik felsefenin söylem tarzlarıyla temel aksiyomlarını kullanmak zorunda bırakmıştır. Onlar karşıtlarının kendilerine yönelik saldırılarında, kullanacak başka araç olmadığı için paradoksal olarak karşıtlarının silahlarını kullanmak durumunda kalmışlardır. Felsefi düşüncenin gelişimine katkıda bulunmuş, hatta ivme kazandırmış olan bu apolojistlerin

istisnasız hepsi, paganizmin karanlık olduğu yerde Hıristiyanlığın ışık, paganizmin zayıflık ve zavallılık olduğu yerde Hıristiyanlığın kudret olduğunu, sadece Hıristiyan dininin günahın kölesi olan insanı özgür bir manevi varlık haline dönüştürme gücüne sahip bulunduğunu göstermeyi görev bilmişti. Söz konusu Kilise Babaları ya da apolojistler klasik felsefe karşısında birbirine karşıt iki ayrı tavır içinde oldular. Bunlardan birincisi Aziz Justin ve Athenagoras gibi filozofların felsefe karşısındaki olumlu, Hıristiyan öğretiyle felsefi görüşler arasında bir uyuşma veya yakınlık gören, dolayısıyla imanın anlaşılır kılınmasında, dini öğretinin serimlenmesinde felsefeden yararlanılabileceğini dile getiren tavrıdır. Diğeri ise Tatianos ve Tertullianos gibi Babaların felsefe karşısındaki, iman ile aklı birbirlerine düşman gören, olumsuz tavrıdır. Bu tavırlardan son çözümlemede baskın çıkan, elbette birincisi olmuştur.

Patristik Felsefenin Altın Çağı

Patristik felsefenin ikinci dönemi, özellikle Clement, Origenes ve Aziz Augustinus'un felsefeleriyle seçkinleşmiştir. Patristik felsefenin altın çağı olarak bilinen bu dönemin en önemli özelliği, söz konusu dönemde Yunan felsefesiyle Hıristiyanlık arasındaki karşıtlığın en aza indirgenmiş olmasıdır. Başka bir deyişle, Patristik felsefenin bu ikinci dönemi Yunan felsefesiyle, özellikle de Helenistik felsefeyle Hıristiyanlık arasındaki ciddi yakınlaşma, hatta uzlaşma ve etkileşim dönemine tekabül eder. Yaklaşık 250 yıl süren bu dönemde, Hıristiyan Kilise Babaları Yunan felsefesinden, o en kötü eller tarafından kullanıldığı zaman bile zarar gelmeyeceğini, tam tersine bu felsefenin Hıristiyan inancını açıklayıp temellendirme faaliyetinde çok yararlı olacağını anlamış ve Hıristiyanlığın dogmalarını Yunan düşüncesinin terminoloji ve kavramsal çerçevesiyle ifade etmeye başlamışlardır. Bu dönemin en önemli filozofu olan Aziz Augustinus'un kendisine Plotinos yoluyla intikal eden Platonik geleneği temele almasından da belli olduğu gibi, Hıristiyan Ortaçağ felsefesine damgasını vuran Yunan filozofu, Hıristiyanların İslam filozoflarından Aristoteles felsefesini öğrendikleri 12. yüzyıla kadar, Platon olmuştur.

Clement

Patristik felsefenin olgunluk dönemi veya Altın Çağı'nın ilk önemli filozofu, Titus Flavius Klemens ya da İskenderiyeli Clement'tir. 150-219 yılları arasında yaşamış olan Clement aklı inanca, felsefeyi dine tabi kı-

lan ve daha sonra Aziz Augustinus ve Aziz Anselmus'ta ön plana çıkacak olan *credo ut intelligam* (anlayabilmek için inanıyorum) tavrının ilk örneğini gözler önüne sermişti.

Hıristiyanlığa sonradan dönen Clement, aslında dönemin en önemli entelektüel merkezi olan İskenderiye'de daha ziyade Platonik felsefe üzerinde yoğunlaşmış bir teolog idi. Başka bir deyişle, Hıristiyan dinini ve bilgeliğini en iyi ve en doğru bir biçimde ifade etmek için Yunan felsefesinin sağladığı araçlardan yararlanma yolunu seçmişti. Bu açıdan bakıldığında, Clement felsefeyi küfür sayan, onu dünyaya şeytanın soktuğuna inanan diğer bazı Kilise Babalarının aksine, Yunan felsefesine büyük bir sevgi ve hayranlık beslemiş ve felsefenin bütünüyle ilahi bir ürün olduğunu söylemişti; felsefe, bilgeliği tüm kavim ve uluslar için parlayan Tanrının inayetinin bir sonucu ya da lütfudur.

Clement'in benimsediği felsefe anlayışı, aslında senkretik ya da eklektik bir felsefe anlayışını temsil etmekteydi; Stoacı etik, Aristotelesçi mantık ve Platoncu bir metafizikten oluşan bir eklektik felsefe görüşü, onun ihtiyacına fazlasıyla uygun düşmekteydi. O, felsefeye olumlu bir değer biçse de Yunan felsefesini Hıristiyanlık için sadece bir hazırlık, Yunan dünyasının vahye dayalı din için eğitilmesi olarak gördü. Felsefe, onun gözünde, yalnızca Hıristiyanlık için bir hazırlık değil fakat Hıristiyanlığın anlaşılmasına katkıda bulunacak bir yardımcıydı. Çünkü yalnızca inanan ve anlamak için hiçbir çaba göstermeyen kişi, bir adamla kıyaslandığında, tıpkı bir çocuğa benzer. Clement'e göre, tıpkı vahiyle uyumlu kılınamayan bilimin, spekülasyon ve akılyürütmenin doğru olamaması gibi, körü körüne inanç veya salt pasif bir biçimde kabulü de istenmeyen, ideal olmayan bir şeydir.

Gerçekten de Yahudi hukuku ve peygamberlerini İncil'e bir hazırlık olarak değerlendiren Aziz Paul gibi, Clement de Hıristiyanlığı Platonik felsefeyle Eski Ahit'in her yönden bir devamı olarak gördü. Bu yüzden dünyadan ve etten vazgeçtikleri, şeytandan uzak olmaya karar verdikleri için felsefeden vazgeçmelerini gerektirecek hiçbir neden bulunmadığını söyleyen eğitimli Hıristiyanları savunma amacı güttü. Gerçekten de Kilise içinde hemen herkesin felsefecilere kuşkuyla baktığı, ortodoks Hıristiyanların kurtuluş için imanın fazlasıyla yeterli olduğuna inandıkları, felsefenin şeytanın icadı olduğunu söyledikleri bir sırada, felsefede, ilahi hakikatin, bulanık bir biçimde de olsa yer aldığını öne sürdü. Platon'un Tanrının aşkınlığına, Tanrıya son çözümlemede benzer olmak durumunda olan ruhun nihai hedefinin Tanrı görüsü olması gerektiğine ilişkin kavrayışlarının Hıristiyan inancına ayırt edilemezcesine benzediğini düşünüyordu. Stoacılar duygu ve tutkulara yönelik terapi ve mutlak

ahlaki hakikatlere dair görüşleriyle kendisinin inandığı pek çok şeyi ifade etmekteydiler. Clement, bu yüzden, Philon'un da etkisiyle, gerçek felsefenin insan zihnini teolojiye hazırladığına kanaat getirdi ve bunu herkese göstermeye çalıştı.

Clement, işte bu çerçevede, kurgusal veya spekülatif düşünen aklı teolojinin hizmetine koştu, onu Hıristiyan teolojisinin sistemleştirilerek geliştirilmesi işinde kullandı. Yine de imanı hakiki bilgeliğin tek yolu olarak gören Clement, Tanrı konusunda olumlu bir bilgiyi reddetti. Bu anlamda o, Ortaçağ felsefesinde daha sonra çok kullanılacak olan negatif teolojinin, *via negativa*nın ilk örneğini verdi. Başka bir deyişle, Clement'e göre, biz Tanrının ne olduğunu hiçbir zaman bilemeyiz fakat yalnızca ne olmadığını bilebiliriz. O, örneğin bir cins ya da bir tür değildir; yine o, deneyimlediğimiz ya da kavrayabildiğimiz her şeyin ötesinde olmak durumundadır. Tanrıyla ilgili olarak, bize biraz da Platon ve Plotinos'u anımsatan bir biçimde konuşan Clement'a göre, biz insanların Tanrıya iyilik, güzellik, kadir-i mutlaklık, mutlak bilgi benzeri sıfat ya da yetkinlikler yüklememiz çok doğaldır; bununla birlikte, bu sıfat ya da yetkinliklerin, biz onların kavramlarını kendi duyu dünyamızdan hareket ederek kurduğumuzdan dolayı, Tanrı için yetersiz kalıp, geçerli olamayacağının unutulmaması gerekir.

Origenes

Patristik felsefenin altın çağının ikinci önemli filozofu Kitab-ı Mukaddes üzerine yazdığı şerhler ve sistematik teoloji alanında kaleme almış olduğu ilk eser ile tanınan Origenes'tir (185-254). Sadece bir teolog değil fakat felsefeciliği ve bu arada Yunan felsefesine ilişkin derin bilgisiyle de ün kazanan Origenes, Hıristiyanlığın kutsal üçleme, İsa'nın insanları kurtarmak üzere kendini feda etmesi, Tanrının inayeti ve cisimleşme gibi temel inanç ya da dogmalarını felsefi bir görüşle ve hem akıl ve hem de imanın ışığı altında sistemli bir şekilde açıklamanın zorunluluğuna ve önemine işaret ederken, Hıristiyanlıkla klasik felsefenin sentezine giden yolda ciddi adımlar atmıştı.

Origenes, Hıristiyan teolojisine yaptığı katkılarda, Hıristiyanlığı Yunan felsefesiyle kaynaştırma yönünde yoğun bir çaba gösterdi. Platon'a, onda teslis inancının bir versiyonunu gördüğü için büyük bir inanç beslemekteydi. Nitekim Origenes, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh üçlemesini Platoncu ve Yeni-Platoncu düşüncenin etkisi altında, türümcü öğretiyle yorumlamıştır. Gerçekten de araştırmalarında kullandığı kavram, model ve argümanları hemen tümüyle Stoacı, Peripatetik ama özellikle de Platonik felsefe

okullarından elde eden Origenes, Hıristiyan Tanrısının, belli birtakım yüklemleri, belli rolleri olan üç ayrı ilahi varlık şeklinde tecelli ettiğine inanıyordu. Bu üç Tanrıdan Baba olan mutlak olarak basit, hiçbir şeyden etkilenmeyen, değişmez, mutlak gerçeklik idi. Dışarıdan, herhangi bir kaynaktan almış olduğu hiçbir şey bulunmayan Baba, Tanrının kendisi varlığın ve iyiliğin en yüksek kaynağıydı. Kendisinde olduğu şekliyle Bilgelik, Hakikat ve Hayat gibi birçok sıfatla karakterize olan Oğul Tanrı ise varlığını Baba'ya borçluydu ve Origenes'e göre, dünya ile olan ilişkisi bağlamında Kurtarıcı, Çoban, En Yüksek Rahip gibi isimler almak durumundaydı. Akıllı varlıklara çeşitli manevi armağanlar getiren Kutsal Ruh ise varlığını ve iyiliğini Baba'dan, bilgelik ve zekâsını Oğul'dan alıyordu.

Origenes'e göre, Tanrı dünyayı ve içindeki her şeyi, ezelden beri varolan maddeye şekil vermek suretiyle değil de hiçten yaratmıştı. Baba'nın temel sıfatı Bilgelik olan Oğul'u ezeliyette yarattığını öne süren Origenes, zamansal dünyanın genel düzeni içinde planını, ilk örneklerini ve temel kalıplarını kudretinin ve iyiliğinin bir ifadesi olarak meydana getirmişti. Var olan her şeyin cinsleriyle türlerinin, çok ile bir arasındaki ana halkayı oluşturan Oğul'da bulunduğunu öne sürmekteydi. Origenes'in Hıristiyan inancına felsefi bir temel kazandırma çabası, bununla birlikte onu zaman zaman Kilisenin resmi öğretisine aykırı görüşlere götürdü. Buna göre o, bir ve tümüyle manevi olan, hakikati ve aklı, özü ve varlığı aşan Tanrının dünyayı, özgürce değil de doğasının zorunluluğuyla yarattığını öne sürmekteydi. Başka bir deyişle, mutlak iyilik olan Tanrı, yayılmak iyiliğin doğasında bulunduğu için atıl ya da eylemsiz olamazdı.

Yine, yaradılışın Tanrının ezeli olan maddeye şekil vermesinden meydana geldiğini öne süren Platon'dan ve diğer Yunan filozoflarından Tanrının varolan her şeyi hiçten yarattığını söylemek bakımından ayrılan Origenes, bir yandan Tanrının maddenin de Yaratıcısı, tam ve gerçek anlamda bir Yaratıcı olduğunu, diğer yandan da biri diğerinin ardından gelen ve hepsi birbirinden farklılık gösteren sonsuz sayıda dünya bulunduğunu öne sürmüştü. Dünyada kötülerle kötülüğün varolduğunu kabul etmekle birlikte, bu kötülüğün olumlu bir şey olmayıp iyiliğin yoksunluğu olduğunu, dolayısıyla Tanrının bundan sorumlu tutulamayacağını öne süren Origenes, Tanrının tüm ruhları nitelik bakımından aynı yarattığını fakat varlığa gelmezden önceki günahın onların beden içinde gizlenmeleri sonucunu doğurduğunu ve ruhlar arasındaki niteliksel farklılığın onların bu dünyaya girmezden önceki davranışlarından kaynaklandığını savunan öğretisiyle de ortodoks görüşten ayrılmıştı. Ona göre, ruhlar bu dünyada irade özgürlüğüne sahiptir fakat onların eylemleri özgür seçimlerinin yanında, Tanrının, ruhların bir beden içine girmezden önceki davranışlarıyla orantılı olan inayetine bağlıdır. Bu duru-

ma rağmen bile, onun sisteminde tüm yaratıkların nihai ve en yüksek amacı Tanrıya dönmek olduğu için bütün ruhlar ve hatta şeytan bile, saflaştırıcı çilelerin, günahların kefareti olan acıların ardından, en sonunda Tanrıya dönecektir.

Aziz Augustinus

Patristik felsefenin en etkili, önemli ve hiç kuşku yok ki en büyük filozofu, Batı Ortaçağı'nın Aquinalı Thomas'ın Hıristiyan felsefesine damgasını vurmaya başladığı 13. yüzyılın sonlarına kadar en büyük otoritesi olan Aziz Augustinus'tur (MS 354-430). Aydınlanma teorisiyle Platon'un anımsama teorisini hatırlatan, Descartes'ın "doğal ışık"ında ve Malebranche'da yaşayan, Reformasyon'da etkisi çok fazla hissedilen, kötülük problemi ve insan özgürlüğüne ilişkin çözümleri bugün bile kabul gören Augustinus, düşüncesinde en çok Platon felsefesinden etkilenmişti. Aslında o, saf bir filozof, sistem kuran bir filozof olmayı hiç düşünmemişti; dolayısıyla, Patristik dönemin diğer filozofları gibi, teolojiyle felsefe arasında bir ayrım yapmadı. Gerçekten de Aziz Augustinus felsefeyi bağımsız bir disiplin olarak görmeyip, büyük ölçüde Hıristiyanlığın akla uygun içeriğini kavrayabilmek için bir araç olarak değerlendirmişti. İşte bundan dolayıdır ki "inanabilmek için anla; anlayabilmek için iman et!" demekteydi.

Buna göre, bir teolog ya da Kilise Babası ve bir filozof olarak Aziz Augustinus, pek çoklarına göre Donatizm, Pelegianizm ve Manişeizm benzeri dini sapkınlıkları açıkça tanımlamak suretiyle Hıristiyan ortodoksisini ifade ve belirleme noktasında en ileri noktaya gitmiş kişiydi. Onun felsefesi Hıristiyan vahyinden olduğu kadar, Helenistik dönem Yunan felsefesinden de çıkmaktaydı. Özgünlüğü kısmen bundan kaynaklanıyordu; yani, onun düşüncesi önemli bir bölümüyle Yunan felsefesi ve Hıristiyanlık arasında gerçekleştirdiği sentezin bir eseri olmak durumundaydı. Özgünlüğü, ikinci olarak da felsefede modern düşünceye, özellikle de Descartes'a özgü bir yaklaşımı, Ortaçağ düşüncesi için çok istisnai bir durum meydana getiren ben-merkezli bir yaklaşımı hayata geçirmesinden kaynaklanıyordu. Ortaçağ düşüncesinde epistemolojiden etiğe, metafizikten siyaset felsefesine pek çok konuyu ilk kez olarak ele alan filozof olarak Augustinus, Batı felsefesi literatürüne otobiyografiyi sokmuştu.

(a) Bilgi Anlayışı

Hakikati arayan fakat onu bulamayan insanın mutlu olamayacağını söyleyen ve kişisel hayatında, kuşkunun yarattığı belirsizlik, sallantı ve

acılardan çok mustarip olmuş olan Augustinus, Tanrıya bilgi konusundan hareket ederek ulaşmıştı. Bundan dolayı, onu en fazla meşgul eden iki soru, "bizim bir şeyi bilip bilemeyeceğimiz" ve "biz insan varlıklarının kesinliğe ulaşıp ulaşamayacağımız, ulaşabildiğimiz takdirde de ona nasıl ulaşabileceğimiz" soruları olmuştu. Başka bir deyişle kuşkuculuğu aştıktan sonra, "sonlu, sınırlı ve değişen, yalnızca duyusal varlıkları bilmeye muktedir olan insan varlıklarının kendilerini her bakımdan aşan, değişmez, ezeli-ebedi hakikatleri nasıl bilebildikleri" sorusu Aziz Augustinus'u Tanrıya götürdüğü için onun felsefesinde bilgi anlayışı önce gelir.

Aslında Augustinus'un Yunan felsefesinden aldığı üç unsur ya da disiplinli felsefe anlayışı kadar, Platonik felsefeden miras almış olduğu epistemoloji görüşü de Ortaçağ düşüncesine belli ölçüler içinde aykırı düşen bilgi çıkışlı bir felsefe anlayışını öngörmekteydi. Söz konusu üçlü sınıflamaya göre felsefe, mantık, fizik ve etikten meydana geliyordu. Mantıkla büyük ölçüde diyalektiği anlayan Augustinus, fizikten de büyük ölçüde metafiziği anlamaktaydı. Gerçekte söz konusu felsefe türü, ilahi şeylerin bilimi olarak *sapientia* (metafizik) ve duyusal şeylerin bilgisi olarak *scientia* (fizik) olarak ikiye ayrılmaktaydı. Bu yüzden Platon'un *Timaeos*'undan hareket ederken, Hıristiyanlığın ezeli-ebedi hakikatle zamansal şeylere ilişkin duyusal inançlar arasındaki doğru ilişkiyi kurması gerektiğini düşünen Augustinus, önce bilginin mümkün olduğunu gösterebilmek için Akademi kuşkuculuğuna saldırdı.

Gerçekten de kuşkunun Hıristiyanlığa dönmeden önceki hayatında nasıl olumsuz bir rol oynadığını, onu hakikate ermekten nasıl alıkoyduğunu iyi bilen Augustinus, felsefesinde Septisizmi geçersizleştirdikten sonra, bilgiye ilişkin bir tartışma aracılığıyla Tanrıya erişmenin mümkün olduğunu gösterme yoluna girdi. Nitekim argümanı, kuşkunun mutluluk nihai hedefine dayalı bir yaşayış ya da ahlak anlayışı için bir engel oluşturduğunu gözler önüne sermekten oluşur. Ona göre de doğanın ilkeleri karanlıktır. İnsanlar yüzyıllardan beri hayatın ateşten mi, yoksa havadan mı çıktığını; varlığın madde mi yoksa İdea mı olduğunu; ruhun basit mi birtakım unsurlardan mürekkep mi olduğunu sürekli tartışmışlardır. Augustinus, her şey tartışmalı olsa dahi, kişinin ne kadar kuşkucu olursa olsun, kendisinden kuşku duyamayacağı en azından bir olgu olduğunu, yani onun kendi varoluşundan asla kuşku duyamayacağını söyler. Ne kadar kuşku duyarsam duyayım, kuşku duyduğum zaman, varolan biri olarak kendimin bilincinde olurum. Bildiğimi düşündüğüm zaman aldanabilsem dahi, yine de aldanabilmek için varolmam gerekir. *Si fallar sum.*

İşte burası, söz konusu sarsılmaz kanaat, bilgi için bir temel sağlar. Augustinus, insanın kendi benliğine ilişkin ilk ve temel sezginin, soyut bir biçimde ayırt edilebilecek olan bütün zihinsel edim ve işlemleri ihtiva ettiğini söyler. Buna göre söz konusu ilk ve temel sezgi, istemeyi, anımsamayı, düşünmeyi, hissetmeyi, dolayımsız idraki, yargılamayı içerir. O, bu tür dolayımsız bir bilgi ya da sezginin başka örnekleri de olduğundan emindir.

Augustinus işte bu çerçeve içinde, bilgiyi duyusal bilgiden önce rasyonel bilgiye, sonra da gerçek tefekkür ya da sezgiye dayalı dolayımsız bilgiye yükselecek şekilde üçe ayırır. Buna göre bilgide, zaman içindeki değişen şeylerin, bu dünyanın ihtiyaçlarını karşılamak için gerekli olan bilgisi olarak inanç ya da duyusal bilgiden amacı gerçek tefekkür, konusu akılla anlaşılabilir İdealar olan hakiki bilgeliğe doğru bir yükseliş olduğunu öne sürer. Bilgi duyusal nesnelerin ampirik bilgisinden *intelligibiles res*in önce rasyonel, sonra da sezgisel bilgisine doğru belli bir sıra içinde gelişir. Nitekim ona göre, birinci bilgi türü duyusal bilgi, duyular aracılığıyla kazanılan malûmattır. Bu bilgi, bilginin en aşağı derecesi olup, duyuma karşılık gelir ve insanlarda olduğu kadar hayvanlarda da söz konusudur.

Bu bilginin konusu olan varlıklar, zamansaldır; yani, zaman içinde varlığa gelir, belli bir süre sonra da yok olup giderler. Duyumsal bilginin konusu olan varlıklar, ikinci olarak mümkün ya da olumsal olan varlıklardır; yani onlar varlığa gelmeleri kadar, gelmemeleri de mümkün olan, olduklarından başka türlü de olabilen ve dolayısıyla, zorunlu bir bilgi doğurmaya elverişli olmayan varlıklardır. Üçüncü olarak bu varlıklar, değişirler; sürekli bir değişme süreci içinde bulunurlar. Burada Platoncu bir bakış açısıyla hareket eden Augustinus, değişen varlıklara ilişkin gerçek bir bilgiden söz edilemeyeceğini söyler. Bu düzeyde söz konusu olan bilgi, en iyi durumda muhtemel, kuşkuya açık, göreli ve kendisinde zorunlu hiçbir öğe içermeyen olumsal bir bilgi, bir kanaat ya da sanıdır.

İkinci bilgi düzeyi ile biz insan varlıkları, Augustinus'a göre, duyumsal düzeyden rasyonel bilgi düzeyine yükseliriz. Duyumsal bilgi ile üçüncü türden dolayımsız, sezgisel bilgi arasında tam orta noktada bulunan bu bilgide, insan zihni birinci bilgi düzeyinde konu aldığı cisimsel varlıkları, cisimsel olmayan, ezeli-ebedi öz ya da standartlara göre yargılar, değerlendirir. Burada sözü edilen cisimsel olmayan, ezeli-ebedi özler ise Platon'un İdealarıdır. Mutlak bir realizmin savunuculuğunu yapan, tümellerin insan zihninden bağımsız olarak var olduğuna inanan Augustinus'a göre, ezeli-ebedi ve mantıksal özler olarak İdealar, yetkin standartlar olarak ilahi ideler maddi dünyadaki kismi tezahürleri ya da yansımaları olan duyusal varlıklardan, mantıksal ve zamansal bakımdan

önce olmak durumundadırlar. Duyusal varlıklarla bu yetkin özler arasında, suret-orijinal, kopya-asıl ilişkisi bulunduğundan, değişen tikel varlıklar, ancak asıllarıyla, orijinalleriyle yargılanabilirler. Salt insana özgü bir bilgi olan söz konusu bilgi türü, duyumdan veya duyumsal bilgiden, aklın katkısını, zihnin ezeli-ebedi gerçekliklerinin bilgisini içerdiği için üstün olmakla birlikte, duyumsal hiçbir şey içermeyen üçüncü bilgi türünden, duyuları kullandığı ve duyusal varlıkları konu aldığı için daha aşağıdır. Öte yandan, üçüncü bilgi türü, bizatihi kendisi için istenen bir bilgi iken, ikinci bilgi türü eylem amaçlı bir bilgi olup, pratik bir bilgeliğe karşılık gelir.

Üçüncü bilgi türü, en yüksek bilgi türü olarak, şu halde, cisimsel olmayan, ezeli-ebedi ve değişmez gerçekliklerin, zorunlu doğruların temaşaya dayalı, doğrudan bilgisidir. Bu düzeyde hakiki bilgeliğe sahip olan insanın rasyonel ruhu gerçek bilgiye sahip olurken, duyusal dünyayla sınırlı kaldığında, hiçbir zaman erişemeyeceği, kesinliğe erişir.

Aydınlanma Kuramı

Gerek ikinci, gerekse üçüncü bilgi düzeyinde söz konusu olan, maddi olmayan, ezeli-ebedi ve değişmez gerçekliklerin, zorunlu doğruların dolayımsız bilgisi, nasıl mümkün olabilir? Sonlu, sınırlı, değişen ve olumsal bir varlık olarak insan kendisini her bakımdan aşan değişmez doğruların, ezeli-ebedi İdeaların doğrudan bilgisine ve dolayısıyla kesinliğe nasıl ulaşabilir?

Böyle bir bilginin varolduğundan, Augustinus, hiç kuşku duymaz. Onun buradaki argümanı bütünüyle Platonik bir argümandır. Aziz Augustinus'a göre, örneğin bir sanat eserine, güzel bir tabloya bakıp, onun güzel ya da çirkin, çok ya da az güzel olduğu yargısına ulaştığım zaman, bu yargı, yalnızca kendisiyle sanat eserini güzellik bakımından yargıladığım nesnel bir güzellik ölçütünün, kişiden kişiye değişmeyen bir güzellik standardının varoluşunu değil fakat bu nesnel ölçütün bilgisini de gerektirir. Bu nesnel güzellik standardının bilgisine sahip olmasam, nasıl olur da bir şeye güzel diyebilirim?

Aynı şey, matematikçinin konusunu oluşturan doğrular, çemberler ve rakamlar için de geçerlidir. Geometricinin tahtaya çizdiği doğru çizgi, sokakta gördüğümüz dümdüz sopa, yetkinlikten yoksun, gelip geçici ve zamansal şeylerdir, oysa doğrunun ya da matematiksel doğruluğun kendisi, doğruluk İdeası değişmez. İkincisinin varoluşu ve bilgisi olmadan, nasıl olup da sopanın ya da tahtanın doğruluğuna karar verebilirim? Yine, bir araya getirdiğimiz üç elma ile beş elmanın birlikte sekiz elma yaptığını görürüz. Elmaların kendisinin ve onları toplayan insan zihninin değişken ve zamansal olduğu yerde, matematikçinin elmalar-

dan, duyusal varlıklardan bağımsız olarak topladığı üç ve beş sayılarının sekiz ettiği doğrusu değişmez, nesnel, zorunlu ve ezeli-ebedi bir doğrudur. Dahası, duyumların kişiye özel olduğu yerde, bu doğrular, tüm insanlarda ortaktır.

Augustinus, bilgi problemini bu şekilde ortaya koyunca, tıpkı Platon gibi, aralarında ortak hiçbir nokta bulunmayan iki varlık alanı veya gerçeklik türü arasında, bilgi temeli üzerinde, ilişki kurma problemiyle karşı karşıya kalır. Zira onun öngördüğü kesin bilgi anlayışına göre, bir yanda en azından bir yönüyle duyusal, olumsal, zamansal, değişken ve gelip geçici olan insan varlığı, diğer yanda ise akledilir, zorunlu, ezeli-ebedi, değişmez ve kalıcı olan İdealar ve zorunlu doğrular vardır. Augustinus, problemi bu şekilde ortaya koyduğu için bilgiyi veya insanın sözgelimi erdemin ya da karenin ne olduğuna ilişkin bilgisini, Aristoteles'in yaptığı gibi bir tür soyutlama sürecine gönderme yaparak açıklama imkânını daha baştan devre dışı bırakmış olur. O, Hıristiyan öğreti gereği, ruhun doğum öncesi varoluşunu kabul edemediği için anımsama öğretisinden de uzak durur. Dahası, Aziz Augustinus'un gözünde kesin bilgi, temsili veya dolayımlı bir bilgi değil de dolayımsız bir bilgi olduğu, kişi gerçek bilgiye sahip olduğunda, kesin bilginin ideal nesneleriyle doğrudan bir temas içinde bulunduğu için de Augustinus anımsama öğretisini veya Descartes'ta söz konusu olan türden, "doğuştan fikirler" anlayışını da kabul edemez.

Aziz Augustinus, işte bu noktada, özel bir aydınlanma teorisinden söz eder. Başka bir deyişle, ona göre, insan zihni ezeli-ebedi, değişmez doğruları, nesnel ölçütleri görebilmek için aydınlatılmaya gerek duyar. Bu aydınlatmanın kaynağında ise Tanrı vardır. Söz konusu aydınlatma, insanın bilgide, zihninin sonluluğunun yol açtığı sınırlamanın üstesinden gelmesine imkân verir. Kuramda Augustinus, epistemolojik probleme uygun bir metafor olarak ışık metaforunu kullanır. Bilgide insan zihnini aydınlatan ışık, ona göre Tanrıdan gelir.

Burada söz konusu olan aydınlatma, güneş ışığınıön gözün gördüğü duyusal nesneler için gerçekleştirdiği işlevin aynısını, zihnin bilgide konu aldığı nesneler için gerçekleştiren manevi bir aydınlatmadır; yani tıpkı güneş ışığının cisimsel ya da duyusal varlıkları göz için görülür hale getirmesi, görme için gerekli aydınlığı sağlaması gibi, ilahi aydınlatma da akılla anlaşılabilir İdeaları, ezeli-ebedi ve değişmez ya da *a priori* doğruları zihin için akledilir ya da kavranabilir hale getirir. Zihin bu sayede, ışığın kendisini değil de zorunlu ve ezeli-ebedi hakikatlerle, bu doğrulardaki zorunluluk ve ezeli-ebedilik özelliklerini görür. Yine zihin böylelikle, yaratılmış şeylerle, değişmez ve zaman-dışı İdealar arasındaki ilişkiyi, zorunlu bir yargıda yer alan kavramlar arasındaki ilişkide ortaya çıkan zorunluluk ve değişmezlik unsurlarını kavrar.

(b) Tanrı

Söz konusu bilgi anlayışı ya da aydınlanma kuramı, Aziz Augustinus'a, ayrıca Tanrının varoluşu için bir delil sağlar.

Tanrı'nın Varoluşuyla İlgili Argümanı

Buna göre, Tanrının varoluşu için öncelikle ve temelde, dış dünyadan, dış dünyadaki nedensellik ilişkisi veya düzen ve amaçtan hareketle *a posteriori* bir argüman geliştirmeyen filozof, kendi içinden, kendi dünyasından hareket eder. Argümanın hareket noktası, zihnin zorunlu ve değişmez hakikatlerle ilgili kavrayışıdır. Aziz Augustinus'a göre, zorunlu ve ezeli-ebedi bu hakikatler, sonlu insan zihninin çok üstündedir, bundan dolayı insan zihni onların karşısında eğilmek ve bu hakikatleri kabul etmek durumunda kalır. İnsan zihni bu hakikatleri kendince uydurmadığı gibi, değiştiremez de. Zihin yalnızca, kendisini aşan bu doğruların bilincine varır ve düşüncesini onlara göre düzenler. Augustinus, "bu zorunlu ve değişmez hakikatler, insan zihninin üstünde olmasaydı, insan zihninden bağımsız değil de zihne tabi olsaydı eğer, zihin onları dilediği gibi değiştirebilirdi," der.

O, tıpkı imgelerimizin, kendisinde ortaya çıktığı zihnin değişken ve yetersizliğini, duyum ya da izlenimlerimizin de kendilerinden türedikleri cisimsel ya da duyusal varlıkların maddilik ve olumsallığını yansıtması gibi, bu hakikatlerin de zorunlu ve ezeli-ebedi bir varlığı yansıttığını veya onların, bütün hakikatin temelini oluşturan manevi bir varlıkta temellenmek durumunda olduğunu söyler. Biz insan varlıkları, insan davranışlarını az ya da çok adil olan eylemler olarak yargılıyorsak eğer, yargılarımız keyfi ve gelişigüzel olmayıp, zorunlu ve ezeli-ebedi bir ölçüt, öz ya da İdeaya göre olmak durumundadır. Ona göre, bu öz ya da ölçütün ezeli-ebedi ve yetkin bir varlıkta bulunması ya da temellenmesi gerekir. Bu varlık ise Tanrıdır.

Tanrının Sıfatları

Platonik geleneğe mensup bir Hıristiyan filozofu olan Aziz Augustinus için nihai gerçeklik olarak Tanrının ilk ve en temel sıfatı, doğallıkla değişmezlik oldu. O da aynen Platon gibi, değişenin, karşıt sıfatlar ya da yüklemler almak suretiyle çelişik bir yapı kazandığı için gerçek olamayacağını savunarak, değişmezliği neredeyse gerçek olmanın alameti farikası yaptı. Dahası, onda da değişmezlik düşüncesi, yine aynen Platon'da olduğu gibi, yetkin bir varlık olarak Tanrı düşüncesiyle yakından ilişkiliydi. Buna göre, Tanrı yetkin bir varlık ise eğer, O'nun değişmesinin veya değişme ihtiyacı içinde olmasının gerçek hiçbir nedeni olamaz; çünkü yetkin bir varlıkta değişmenin, bir yetkinlik kaybı veya mükemmeliyet yönünden bir eksilmeyle sonuçlanması mantıksal olarak kaçınılmaz-

dır. Gerçekten de hiçbir şey yetkin bir varlıktan daha fazlası olamayacağına göre, değişen bir yetkin varlığın yetkin olmayan veya daha az yetkin bir varlık haline gelmesi kaçınılmazdır. Tanrı için böyle bir şey düşünülemeyeceğine göre, Tanrının sadece yetkin değil fakat aynı zamanda değişmez olduğunun kabul edilmesi gerekir.

Augustinus açısından ilahi gerçekliğin veya Tanrının bir başka özelliği de yaratıcılıktı. Platonik felsefeden birçok noktada çok yoğun bir biçimde faydalanan Augustinus'un ustadan ayrıldığı birkaç husustan biri, söz konusu ilahi yaratma etkinliğinin mahiyeti konusuydu. O, bu bağlamda doğallıkla, Tanrının dünyayı, değişmeye konu olan şekilsiz maddeyi hiçten yarattığını öne sürdü. Dünyanın ilahi bir "ol!" buyruğuyla hiçten yaratıldığını ileri süren Aziz Augustinus, sonlu ve sınırlı insan zihninin Tanrının bu yaratıcı eylemini kavrayabileceğinden emin değildi.

Gerçekten de yaratma ve Tanrının mutlak gücü konusunda, Hıristiyan inancına uygun olarak, dünyanın Tanrı tarafından hiçten, özgürce yaratılmış olduğunu öne süren; Yunanlıların ezeli maddeye biçim vermekten oluşan yaratma anlayışına ve daha özel olarak da Plotinos'un türüm ya da sudur öğretisine karşı çıkan Aziz Augustinus, hiçten özgür yaratma ve Tanrının yüceliği ve üstünlüğüyle, dünyanın Tanrıya bağımlılığı konusunda ısrarlı oldu. O, Tanrının bunun dışında, zamanın da yaratıcısı olduğunu, yaratılmamış ve yok edilemez olmak anlamında ezeli-ebedi olduğunu öne sürdü.

Buna göre, Augustinus, Tanrının kendinden-kaim, ezeli-ebedi, değişmez ve sonsuz olması nedeniyle sonlu insan zihni tarafından kavranamayan Varlık olduğunu öne sürer. Tanrı, ayrıca basit olan, kendisinde bileşik hiçbir yan bulunmayan yetkin Varlık'tır; Tanrıda öz ve varoluş bir olup O'nun bilgeliği ve kudreti, özünün ayrılmaz bir parçasını oluşturur. Tanrının tinselliği, sonsuzluğu ve basitliğiyle mekânı, ezeli-ebediliğiyle de zamanı aştığını ifade eden Augustinus, ilahi gerçekliğin yine mutlak olarak iyi olduğunu belirtmekteydi. Gerçekten de var olmanın iyi olduğu ve en gerçek varlığın en iyi olması gerektiği Augustinus için apaçık bir şeydi. Tanrı, yetkin bir bilgiye sahip olmasının dışında, O'nun gücü de sınırsızdır. Yaratılmış tüm varlık türlerinin O'nda İdeaları ya da tohumları vardır ve Tanrı bu İdeaları, kendisinin mümkün yansıma ya da tezahürleri, yaratacağı şeyler olarak, ezeli-ebedi bir tarzda, görmüş ve bilmiştir. Şu halde, söz konusu görü ya da ezeli-ebedi bilgi ediminde, Tanrı her şeyi, insanın özgür eylemlerini bile, önceden bilir.

(c) Değere Dayalı Varlık Görüşü

Augustinus, Tanrı dünya ilişkisi söz konusu olduğunda, dünyanın ya da varolanların hiyerarşik bir tarzda düzenlenmiş olduklarını savundu. Baş-

ka bir deyişle, köklerinin yine Platon'da ve Plotinos'da olduğu, varlıkları asli ve temel değerlerine göre dereceleyip düzenleyen hiyerarşik bir varlık görüşü benimsemişti. Onun bir değer hiyerarşisini bir gerçeklik hiyerarşisi haline getiren ve dolayısıyla varlık derecelerinden söz eden bu varlık anlayışına göre, bir şey daha iyi ve daha değerli olduğu, daha yüksek bir değere sahip bulunduğu sürece, varlık hiyerarşisinde, daha yüksekte bir yerlerde bulunur. Buna göre, en yetkin, en yüksek değere sahip, en iyi varlık olan Tanrı, sadece varlık değil fakat değer hiyerarşisinin de en tepesinde bulunmaktadır. Maddi varlıklar, fiziki şeyler hiyerarşinin en altında bir yerlerdedir. Buna karşın, insanların ruhları, Tanrıyla fiziki varlıklar arasında, ortalarda bir yerde bulunmaktadır; bu ruhlardan iyi insanların ruhları, günahkâr ruhların üstünde bir yerde olup, iyi melekler insan ruhlarının üstünde, Tanrının altında bir yer işgal ederler.

İlk bakışta son derece açık ve masum bir varlık görüşü gibi görünen bu hiyerarşik varlık anlayışı, önemli birtakım ontolojik ve etik sonuçlar içerdiği için büyük önem taşır. Buna göre, en değerli, en iyi ve yetkin varlık olan Tanrı aynı zamanda, tüm varlıkların en gerçeği olan Varlık olduğu için değer ölçütü doğal olarak bir varlık dereceleri anlayışına götürür. Örneğin fiziki ya da duyusal varlıklar, oldukça düşük bir varlık derecesine sahiptirler, hatta tüm yaratıklar, Tanrıyla kıyaslandığında, hiçliğe yakındırlar. Başka bir deyişle, onlar mutlak bir yokluk ya da hiçlik içinde bulunmamakla birlikte, tümüyle ya da tam anlamıyla gerçek de değildirler. Onlar oluş içinde olan, değişen, varlığa gelen ve sonra da geçip giden varlıklardır. Değer hiyerarşisinden gerçeklik hiyerarşisine ya da varlık derecelerine geçildiğinde, bu kez ölçüt iyilik değil de değişmezliktir. Augustinus'un Platoncu bakış açısı burada, açık ve seçik bir biçimde ortaya çıkar: Değişen, oluş içinde bulunan, varlığa gelen tümüyle gerçek olamaz. Şu halde, Tanrının altında bulunan tüm varlıklar, ancak kısmen gerçektirler ve yalnızca Tanrı, bütünüyle gerçektir. Buna göre, değişmenin yaratıkların bir özelliği olduğu yerde, değişmezlik Yaratıcının temel sıfatlarındandır.

Değere dayalı varlık hiyerarşisini, yine basitlik ve dolayısıyla birlik açısından değerlendirmek mümkündür. Buna göre, değişme ve oluş içindeki varlıkların yalnızca kısmen gerçek olduğu görüşü, bu değişme Aristotelesçi bir açıdan analiz edildiği takdirde, varlıkların ontolojik anlamda bileşik varlıklar olmalarını gerektirir. Başka bir deyişle, Tanrıyı Bir ve iyi diye adlandıran Augustinus'un söz konusu gerçeklik anlayışında, iyilik dereceleriyle varlık ya da gerçeklik dereceleri birlik derecelerini içerir. Hiyerarşinin en tepesinde bulunan en yetkin, en iyi ve en gerçek Varlık olarak Tanrı, aynı zamanda mutlak anlamda bir olan, bileşik

olmayan en basit Varlık'tır. Yani, değişme gibi, bileşik olmanın da Tanrı tarafından yaratılmış varlıkların bir özelliği olduğu yerde, değişmezlik ve basitlik, eşdeyişle bileşik olmama, Tanrının başka bir temel sıfatıdır.

Söz konusu anlayışta, değer hiyerarşisi ya da iyilik derecelerinin gerçeklik hiyerarşisi ya da varlık dereceleriyle özdeşleştirilmesi, Augustinus'ta, Ortaçağ felsefesinin çok önemli problemlerinden biri olan kötülük problemini gözler önüne sermesi bakımından da önem taşır. Buna göre, hiyerarşide yer alan varlıklar, en iyi ve en yetkin varlık Tanrı olacak şekilde, iyilikten değişen derecelerde pay alırlar. Bundan dolayı, cetvelde, iyilikten hiçbir şekilde pay almayan ve tümüyle kötü olan tek bir varlık bulunmaz. Kötülüğün yokluk ya da hiçlikle eşanlamlı olduğunu, kendisinde iyi hiçbir şeyin bulunmadığı bir varlıkta gerçeklik de bulunamayacağını, onun hiçbir şekilde varolamayacağını dile getiren söz konusu hiyerarşik değer ve varlık anlayışına göre, varolan her şey, şöyle ya da böyle iyi olmak durumundadır.

(d) Kötülük Problemi

Augustinus'a göre, bu yüzden dünyada mutlak kötülük diye bir şey söz konusu olamaz. Kötülük, dolayısıyla pozitif bir şey olarak açıklanamaz. Kötülük, ancak ve ancak mevcut olması gereken bir iyi ya da iyiliğin yokluğu olarak açıklanabilir. Bu çerçeve içinde, bir şeyin, o normalde daha yüksek bir iyilik derecesine sahip olmak durumundayken, bundan yoksun olduğu takdirde kötü olduğunu söyleyebiliriz. Bu durum, Augustinus'un değere dayalı hiyerarşik varlık görüşü temele alındığında, varlık cetvelinde daha yukarıda bulunan şeylerin göreli olarak daha aşağıda bulunanları yönetmesi, yönlendirmesi, onlar üzerinde bir güce ve etkiye sahip bulunması gerektiği ama bunun tersinin hiçbir zaman söz konusu olamayacağı ilkesiyle açıklanabilir. Nedensellik açısından ifade edildiğinde, nedensel etkinin kendisini, aşağıdan yukarıya doğru değil de yukarıdan aşağıya doğru göstermesi gerekir. Buna göre, varlık cetvelinde şeyler olmaları gerektiği gibi oldukları, bulunmaları gerektiği yerde bulundukları, daha iyi olup daha üstte bulunan altındakini yönettiği ve alttaki varlık da üstündeki varlığa tabi olduğu sürece, her şey düzen içinde olup, adil bir biçimde ayarlanmıştır; aksi takdirde, varlıkların düzeni bozulmuş olup, onlar kargaşa ve adaletsizlik içinde kalmışlardır.

Augustinus, kötülüğü işte bu çerçeve içinde değerlendirir ve onu, nedensel etkinin aşağıdan yukarıya doğru gitmesi, daha aşağıdakilerin daha üsttekileri baştan çıkarıp, üsttekilerin alttakilere tabi olması, düzenin bozulması ya da tersine çevrilmesi, yani düzensizlik ve adaletsizlik olarak tanımlar. Bundan dolayı, kötülük, varlık cetvelinde gerçekten varolan pozitif bir şey olmayıp şeylerin doğal düzenlerinden uzaklaşmala-

rı, normalde varolması gereken düzenin tersine çevrilmesi olarak ortaya çıkar. Bu nedenle, Augustinus'a göre, dünyada kötülüğün ne zaman ortaya çıktığını sormak, daha aşağıda bulunan şeylerin nasıl olup da daha yüksek varlıklara yön verebildiklerini sormaktır. Buna göre insanda ruh, bedeni ve bedenin araçlarını, bütünün amacına uygun olarak yönlendirmek durumundayken, kötülüğün ortaya çıkışı bu düzenin bozulması, ruhun akıllı parçası tarafından yönetilmek ve sınırlandırılmak durumunda olan tutku, duyusal istek ve cinsel arzuların ruha tahakküm etmesi anlamına gelir.

Bundan dolayı, ister ahlaki, ister fiziki, ister metafiziksel bir çerçeve içinde ortaya çıksın, kötülüğün sorumluluğu, Augustinus'a göre, Tanrıya değil de insana aittir. Her şeyin yaratıcısı olan Tanrı, onları adil bir biçimde, yani her birine hakkını vererek, bulunmaları gereken yer ve sahip olmaları gereken düzen içinde yaratmıştır. Fakat bu düzen bir şekilde bozulmuş ve tersine çevrilmiştir. O, bunu özgür iradesiyle insanın yapmış olduğunu söyler: İnsan, özgür iradesiyle daha aşağı şeylerin daha yüksek şeyler üzerinde güç ve değer kazanmalarına neden olmuştur; kötülük, yaratılmış iradenin, Tanrıya yüz çevirmesinin, sonsuz Tanrıdan uzaklaşmasının bir sonucu olmak durumundadır:

(e) Günaha İlişkin Açıklaması

Gerçekten de etik anlayışında adaleti ve erdemi tanımlayacak, insanı kurtuluşa götürecek yolu gösterecek olan Augustinus, ilk günahla ilgili yorumunda, insan davranışının standartlarını ahlaklılık öncesi birtakım teorik ilkelerden çıkartmaya çalışır.

Değere dayalı varlık hiyerarşisinden, değerle olgu veya varlık arasında öngördüğü yakın ilişkiden de belli olduğu üzere, onun öngördüğü moral düzenin kökleri spekülatif akıl tarafından tesis edilen doğal bir düzende bulunmak durumundadır. Buna göre, en yüksek anlamda veya en gerçek adalet varolan her şeyin akla uygun olarak doğru bir biçimde düzenlenmesini gerektirir. Sadece insanda değil fakat toplumda ve varlık alanında da yukarıda olanın daha aşağıda olanı yönetmesi, şekillendirmesi düzenin ve adaletin bir gereğidir. Başka bir deyişle, gerek insanda ve gerekse toplum düzeninde, bu düzen daha aşağıda olanın yüksekte olana tam ve evrensel bir tabiiyetini gerektirir. İşte böyle adil, ahenge dayalı bir düzen sözgelimi insan bedeni ruhu, aşağı itki, dürtü, istek ve arzuları aklı ve aklının kendisi de Tanrı tarafından yönetildiği zaman varolur.

Böyle bir düzen ya da hiyerarşinin iyi ve erdemli müminler bilge yöneticilere, ilahi yasaya itaat etmek durumunda olan iyi yöneticilere tabi oldukları zaman toplumda da bulunması gerektiğini öne süren Augustinus'a göre, insan ilk adalet durumu içinde kalsaydı, yani günaha boyun

eğmesiydi eğer, bu yetkin uyum hali varlığını devam ettirecek, insanlar maddenin tahakkümü altında kalmayıp, başka insanlara boyun eğmeyeceklerdi. Bu ahengi ve adalet düzenini bozan şey, insanın ilk günahı, onun Tanrıya başkaldırmış olması ya da hemcinsleri üzerinde egemenlik tesis etme arzusu göstermesidir. Bu açıdan bakıldığında, ilk günahın ilahi yasanın insan tarafından ihlal edilmesinden, bu ihlalin bir sonucu olarak bedenin ruha başkaldırmasından başka bir şey olmadığı açıklıkla ortaya çıkar.

Bu, aynı zamanda kötülüğün ya da en azından kötülüğün bir bölümünün dünyaya girişini açıklayan bir olgu olmak durumundadır. Buna göre, Aziz Augustinus Tekvin'deki açıklamaya bakarak, başlangıçtaki yetkin ahengin ve adalet düzeninin bozulmasından, şeytan tarafından kandırılarak yasak meyveyi yiyen Âdem'in Tanrıya başkaldırısının sorumlu olduğunu dile getirir.

Kötülüğün, olması gereken iyiliğin yoksunluğu olduğunu bildiren Augustinus'a göre, kötülük yoksunluk olduğu için meleklerin de insanın da kötü iradesinin fail nedeni olmasından söz etmek mümkün değildir. Bu yüzden, o Âdem ile Havva'nın Şeytan tarafından ayartılışından, sadece Tekvin'deki açıklamaya sadık kalabilmek için söz eder. Başka bir deyişle, Âdem ile Havva'nın Şeytan'ın sırnaşmalarına teslim olmalarının nedeni, doğrudan doğruya Şeytan'ın kendisi değil de onların iradelerinin zaten bozuk ya da kusurlu olmasıdır. Bu nedenle, insanın düşüşünün nedeni bir anlamda Şeytan olsa bile, onun düşüşünün daha temel bir anlamda nedeni, insanın iradesinde bulunan asli bir kusur olmak durumundadır.

(f) Etik Anlayışı

İnsanın düşüşünü günah ve dolayısıyla onun Tanrıya başkaldırısı yoluyla bu şekilde açıklayan Aziz Augustinus, bu kez etik anlayışında, insanın kurtuluşunu ebedi saadet düşüncesi içinde, erdem ve Tanrı aşkı yoluyla ifade etmeye çalışır. Gerçekten de insanın ahlaki durumunu yine söz konusu değere dayalı varlık hiyerarşisiyle ve bir yandan da insan doğasına ilişkin düşüncelerini, Tanrının doğası ve yaradılış olgusuyla ilgili değerlendirmelerini bir araya getirerek açıklayan Augustinus'a göre, insan yaşamının doğal amacı, mutluluktur; bu apaçık bir şey olup insan varlığı yaşamı boyunca mutluluğu arayacak şekilde kurulmuştur. Bu, hiç kuşku yok ki yeni bir düşünce değildir; nitekim modern çağda da insanın nihai amacının mutluluk olduğu söylenecektir ve Augustinus'tan önce Yunanlılar da aynı şeyi söylüyorlardı. Aziz Augustinus'un yeniliği, mutluluğu farklı bir biçimde tanımlamasından ya da daha doğrusu insanın doğal amacına doğaüstü bir öğe eklemesinden meydana gelir:

Augustinus'a göre, insanın mutluluğu Tanrıda aramasının nedeni, katışıksız bir biçimde doğal olan tek bir insan bulunmaması, insan varlığının doğanın ürünü, tabiat tarafından yaratılmış olan bir varlık olmamasıdır. İnsan Tanrı tarafından yaratılmış olup, kendisinde bu yaradılışın izlerini hep taşır. O, bu durumu ünlü aşk teorisiyle açıklar. Ona göre, insan zorunlu olarak, sonlu ve eksikli oluşundan dolayı, tamamlanmak arzusuyla sever. İnsanın aşkının belli nesneleri vardır. İnsanın aşkına konu olan bu varlıklar arasında, (i) madde ve fiziki nesneler, (ii) başka insanlar ve (iii) kendisi vardır. Bu varlıklardan her biri, aşk sırasında insanın ihtiyaçlarının belli bir bölümünü karşılar ve insana belli bir doyum ve mutluluk sağlar. Dahası, bu varlıkların hepsi Augustinus'un varlık cetvelinde yer aldıkları, Tanrı tarafından yaratılmış oldukları için iyi olmak durumundadır. Augustinus'a göre, sorun, öyleyse, insanın sevgisinde, onun aşkının farklı objelerinde değildir. Sorun ya da ahlaki problem, insanın aşkının nesnelerine bağlanma tarzıyla, o nesne ile ilgili beklentilerindedir. Buna göre, insanlar mutsuz, sefil ve bir çalkantı içinde olduklarından, aşkta mutluluk ararlar, aşk yoluyla tamamlanmayı umarlar.

Augustinus'a göre insanların aşkı doğuran isteklerinin farklı olmasının yanı sıra, onların aşk nesnelerinin ve dolayısıyla çeşitli aşk türlerinin ürettiği sonuçlar da farklıdır. O, insanın çok çeşitli ihtiyaç ve istekleriyle bu ihtiyaç ve istekleri karşılayacak nesneler arasında belli bir mütekabiliyet olduğu düşüncesindedir. Zaten, Augustinus aşk etiğinde, aşkı insanın ihtiyaçlarıyla bu ihtiyaçları karşılayacak nesneler arasındaki ahenkli ilişki şeklinde tanımlar. İnsanın ihtiyaçları ölçümlenebilir bir nicelikte olduğundan, bu ihtiyaçları karşılayacak uygun nesneler de ancak bu nicelik ölçüsünde doyum sağlayabilirler. Örneğin biz ekmek ve çeşitli gıdaları sever ve onları açlığımızla orantılı bir nicelik içinde tüketiriz. Bununla birlikte, insanların bütün ihtiyaçları fiziki gereksinimlerden meydana gelmez. Örneğin biz, sağladıkları estetik doyumdan ötürü, sanat eserlerini de severiz. Daha yüksek bir düzeyde ise insanlara duyduğumuz aşk yer alır. Bu aşk bize, belli ölçüler içinde mutluluk sağlar hem niteliksel ve hem de niceliksel olarak haz verir.

Bununla birlikte insanın ihtiyaçları, aşkın, bu ihtiyaçlara denk düşen nesnelerinin değiştirilmesiyle karşılanamaz; aşkın bu objelerinden hiçbiri diğerinin yerine geçemez ve asla kendisinden beklenenden daha fazlasını sağlayamaz. Örneğin hiçbir maddi zenginlik, insana duyulan sevginin ve bir insanla kurulan sağlam bir dostluğun yerini tutamaz. Öte yandan, insanın bir de tinsel ihtiyacı vardır. Başka bir deyişle, Augustinus'a göre, sonlu bir varlık olan insanın doğası o şekildedir ki ona en yüksek ve gerçek doyumla mutluluğu yalnızca sonsuz varlık olan Tanrı sağlayabilir. Tanrıyı sevmek, insanın mutluluğu için vazgeçilemez bir şeydir

çünkü insana özgü bir ihtiyaç olan sonsuzluk ihtiyacını yalnızca sonsuz bir varlık olarak Tanrı karşılayabilir.

Aşkın farklı, ancak meşru objeleri birbirlerinin yerini alamıyor, biri diğerinden bekleneni sağlayamıyorsa eğer, aşkta, sonlu bir nesne veya insan da sonsuz bir varlık olarak Tanrının yerine geçirilemez. Maddi varlıklar, başka insanlar ve kendisi, insanın aşkının meşru objeleri olabilmekle birlikte, insanın bunlardan birine duyduğu aşk, insan bu varlıkları gerçek ve nihai bir mutluluğa erişmek amacıyla sevdiği zaman, Augustinus'a göre, kötü ve düzensiz bir aşk haline gelir. Kötü ve düzensiz aşk, aşkın Tanrı dışındaki nesnelerinin herhangi birinden, onun gerçekte verebileceğinden ya da sağlayabileceğinden daha fazlasını ümit etmekten, varlık cetvelinde daha üstte bulunanların daha alttakileri yönlendireceği yerde, daha aşağıda bulunan varlıkların daha üsttekilere tahakküm etmesinden, insanın manevi ihtiyacını karşılayan Tanrıya yöneleceği yerde, maddeye, duyusal istekleriyle cinsel arzularına yenik düşmesinden oluşur.

Düzensiz aşk kötü bir şey olup, insan davranışında birtakım bozukluklara neden olur, insanda kibre yol açar. Augustinus'un görüşüne göre, bütün bu bozukluk ve düzensizliklerin, kibrin temelinde ise insanın kendi kendisine yeter olduğu inancı vardır. Oysa ona göre, insan eksikli bir varlık olup ne fiziki bakımdan, ne duygusal yönden ne de manevi bakımdan kendisine yeten biridir. İnsanın, onu Tanrıdan uzaklaştıran kibri, o sonsuzluk ihtiyacını sonlu varlıklarla karşılamaya çalıştığı için her türden düşkünlüğe yol açar. Örneğin onun başka bir insana duyduğu aşk, bu ilişkiden, karşıdaki insanın verebileceğinden fazlasını elde etmeye çalışmasından dolayı, kendisi için doyumsuzluk yarattığı kadar, bu ikinci insan için de yıkıcı olabilir. Buna göre, kendisindeki en temel isteği karşılamak üzere, Tanrıya yönelmekten, Tanrıyı sevmekten geri duran insan, tüm maddi isteklerini karşılamasının kendisine huzur ve mutluluk getireceği inancıyla umutsuz bir çaba içinde sürüklenebilir, olmazı gerçekleştirerek delik fıçıyı umutsuzca doldurmaya çalışır.

Augustinus'a göre, bütün kötülüklerin kaynağında, söz konusu düzensiz aşk vardır. Fesat, kıskançlıklar, doyumsuzluk, açgözlülük ve adaletsizlikler hep ondan çıkar. Düzensiz aşk düzeni bozulmuş uyumsuz insanlara, düzeni bozulmuş insanlar da düzensiz aile ve toplumlara yol açar. Öyleyse düzenli bir toplum kurmanın en önemli yolu, insanın kendisini ve dolayısıyla aşkını düzene sokmasıdır; onun, aşkının, başta Tanrı olmak üzere, farklı nesnelerini, uygun ölçülerde ve gereği gibi sevmesini sağlamaktır. Bu yapıldığı zaman ancak insan erdemli olup, ebedi saadete erişme yoluna girer.

(g) Devlet anlayışı

Augustinus'un siyaset felsefesi ya da devlet anlayışı, birçok filozofta olduğu gibi, onun etik ve dolayısıyla metafizik anlayışına bağlıdır. Aşkın, yalnız bireyin değil fakat bireylerden meydana gelen bir toplumun da itici gücü olduğunu öne süren filozof, aşk türlerinden hareketle ünlü yeryüzü ya da dünya devleti ve gökyüzü ya da Tanrı devleti ayrımına ulaşmıştır. Buna göre, nasıl ki biri iyi ve uygun aşk diğeri de kötü ve düzensiz aşk olmak üzere, iki tür aşk varsa, bu ayrımın iki ucuna karşılık gelecek şekilde, biri yeryüzü devleti, diğeri de Tanrı devleti olmak üzere iki devlet anlayışı vardır. Augustinus, işte bu çerçeve içinde, Tanrıya yönelmek yerine maddeye yönelen, Tanrıdan çok yeryüzünü ve kendilerini sevenlerin, ruhları tensel yönlerinin, duyusal isteklerinin hizmetine girmiş olanların bir araya gelerek yeryüzü devletini, buna karşın iyi ve gerçek aşk içinde olup, ruhsal yönlerini temele alarak yaşayan ve Tanrıyı sevenlerin de gökyüzü devletinde birleştiklerini söylemiştir.

Aynı noktaya başka bir yerden, yani insanın sosyal doğasından hareketle ulaşmayı denediğimizde, Augustinus'a göre, Tanrı tarafından insana bahşedilen özellik ya da yetkinlikler arasında bir de sosyal bir doğanın bulunduğunu söylememiz gerekir; bu tabiat Âdem'in cennetten kovulmasından sonra da şu ya da bu ölçüde korunmuştur. İnsanlar işte bundan dolayı, barışa erebilmek için aileler halinde yaşar ve devletler halinde örgütlenirler. Fakat tıpkı doğal ahlaklılığın, yeryüzü sevinçlerinin peşinde koşmasının insanı gerçek mutluluğa, ebedi saadete götürmeye yetmemesi gibi, gelip geçici politik devletler de insanı ebedi bir barış içinde yaşatmak için yeterli olmazlar. Gerçek mutluluk gibi, gerçek barış da Tanrının inayetine ihtiyaç duyar. İşte Tanrının insanları kurtarılmayı bekleyen gerçek müminler ve günahkârlar olarak ikiye ayırmış olması, biri Tanrı ya da Gökyüzü Devleti, diğeri ise İnsanın Devleti veya Yeryüzü Devleti olarak iki ayrı devletin doğuşuna yol açmıştır.

Augustinus bu bakış açısını siyaset felsefesinden başka, insanlık tarihine de uygulamıştır. İnsanlık tarihini Gökyüzü Devletiyle Yeryüzü Devletinin, başka bir deyişle, insanın bedensel ya da duyusal yanıyla ruhsal ya da tinsel yanının çatışmasının bir tarihi olarak gören Augustinus'a göre, Yeryüzü Devleti, iblisin ayaklanmasıyla başlayıp, Asur ve Roma imparatorluklarıyla gelişen şeytanın krallığıdır. Buna karşın, Gökyüzü Devleti, Yahudi halkında ortaya çıkan, kendisini Hıristiyanlık inancı ve Kilisenin dogmalarıyla sürdüren İsa'nın krallığıdır. O, Yeryüzü devletlerinin örneklerini oluşturan Asur ve Roma imparatorluklarının yıkılıp gittiğini, zira bu devletlerin geçici olduğunu, Gökyüzü Devletinin son çözümlemede zafer kazanacağını söyler. Onun gözünde Hıristiyanlık ve Kilise, Gökyüzü Devletinin etkisini duyurmaya başladığını göste-

ren yapıtaşlarıdır. Gerçekten de Augustinus'a göre, Gökyüzü Devletinin yeryüzündeki temsilcisi Kilise'dir.

Bununla birlikte, Gökyüzü Devleti, göklerde ya da öte dünyada Tanrının yönetimi altında olan devlet; Yeryüzü Devleti ise bu dünyadaki devlet değildir. Başka bir deyişle, Augustinus Kiliseyi, Gökyüzü ya da Tanrı Devletinin temsilcisi olarak görmekle birlikte, Yeryüzü Devletini bu dünyadaki devletlerle, Gökyüzü Devletini ise Kilise ile özdeşleştirmekten sakınır. Çünkü bu ikisini özdeşleştirseydi eğer, tüm Hıristiyanların Tanrı devletinin vatandaşları olarak günahın kirinden arınmış olduklarını söylemek, Yeryüzü Devleti şeytanın yarattığı bir devlet olduğu için kralların buyruklarına uyulmamasını istemek durumunda kalacaktı. O, Yeryüzü Devleti ve Gökyüzü Devleti ayrımıyla, daha çok kötü yönetimlerle iyi yönetimleri anlatmak ister. Buna göre, Gökyüzü Devleti dünya devletlerinin örnek almaları gereken ideal ve ebedi bir devlettir. Tanrının yönetimi altında olan, yürekleri Tanrı sevgisiyle dolu insanları birleştiren Gökyüzü Devletinde günah yoktur. Günah olmadığı için de ilk günahın eseri olan mülkiyet ve kölelik de bulunmaz. Bundan dolayı, Gökyüzü Devletinde eşitlikçi bir düzen vardır. Gökyüzü Devletinde, prens uyruklarına sevgiyle hizmet eder; Tanrı devletinde uyrukları prense uyar, prens ise belli bir tabakanın ya da kendisinin iyiliğini değil de herkesin iyiliğini düşünür. Burada, prens ya da yönetici, yönetmekten çok, hizmet eder.

Yeryüzü ya da Dünya Devletinde ise ilk günahın ürünü olan madde hırsı, mülkiyet, kölelik ve eşitsizlik vardır. Burada prens ya da yönetici, boyun eğdirdiği halkın iyiliğini düşünerek değil, "egemenlik tutkusu" ile "tahakküm etme arzusu"yla, başkalarına üstün olmak, onlara baskın çıkmak hırsıyla yönetir. Oysa Tanrı, Augustinus'un hiyerarşik dünya görüşüne göre, yaradılışın en yüksek ve en değerli eseri olan insanı başka insanlara değil de hayvanlara egemen olması, duyusal yanlarını sınırlaması için yaratmıştır. Augustinus'a göre, Yeryüzü Devleti, onun esaslarını belirlediği ve ideal bir model olarak gördüğü Gökyüzü Devletine olabildiğince benzemek durumundadır. Bu ise ancak aşkla insanların aşkın nesnelerine hak ettiği değeri vermeleriyle, Yeryüzü Devletindeki Tanrı Devleti vatandaşlarının sayısının artmasıyla olur.

Patristik Felsefenin Gerileme Dönemi

Aziz Augustinus'un birçok bakımdan büyük önem taşıyan ve Hıristiyan Ortaçağ Felsefesine, İslam dünyasından çevirilerin yapıldığı ve Aristoteles'in yavaş yavaş ve her yönüyle keşfedilmeye başlandığı 12. yüzyıla dek

egemen olan felsefesinden sonra, onunla boy ölçüşmek bir yana, ona yaklaşan bir felsefe dahi çıkmamıştır. Yeni ve özgün bir çabanın, derin felsefi ya da teolojik düşüncelerin söz konusu olmadığı bu dönem yaklaşık olarak 8. yüzyıla dek sürmüştür. Augustinusçu felsefenin aşağı yukarı tek otorite olduğu söz konusu gerileme dönemi, yalnızca daha önce ifade edilmiş doğruların ele alınıp işlenmesi ve sistematize edilmesi teşebbüslerinden, Hıristiyanlığın Platonculuk ve Yeni-Platonculukla daha güçlü bir entegrasyonunu sağlama yönündeki çabalardan meydana gelir. Dönemin sözü edilebilecek iki filozofu vardır: Sahte Dionyssos ve Boethius.

Sahte Dionyssos

Aeropagiteli Dionyssos, MS 5. yüzyılın sonlarıyla 6. yüzyılın başlarında eser vermiş Yeni-Platoncu bir Hıristiyan âlimi ya da teologu olarak geçer. Gerçek kişiliğini gizlemesinin ve dolayısıyla kendini takma bir adla ifade etmesinin nedeni, muhtemelen ortodoks olmayan görüşleridir.

(a) Birlik ve Çokluk Problemi

Dionyssos'un ilk ve en önemli işi Yeni-Platoncu felsefeyi Hıristiyanlaştırmak olmuştur. O, bunu yaparken, öncelikle Parmenides'ten başlayıp Plotinos'a kadar uzanan felsefe geleneğinin önemli temalarından birini yeniden gündeme getirmiştir: Çokluktaki birlik problemi. Problemin Sahte Dionyssos veya Hıristiyan felsefesindeki versiyonu, dünyanın çokluk ve Tanrının da bu çokluğun yaratıcısı olan birlik diye takdiminden ve ikisi arasındaki ilişkiye dair bir açıklamadan meydana gelir. Sahte Dionyssos'a göre, çokluktaki birlik olarak Tanrı, bütün sıfat ve niteliklerin, hatta varlığın bile ötesindedir. Varolan her şeyin kendisinden pay aldığı, kendisi hiçbir şeyden pay almayan Tanrı birdir, biriciktir. Oysa birlikten pay alan çokluk hem bir ve hem de bir değildir; hem kendisi ve hem de kendisi değildir. Dolayısıyla, dünyanın düzeni varlığını birliğe, nihai ve en yüksek gerçekliğe borçlu olan bir düzendir. O, ilk ilkeden türeyen farklı ve hiyerarşik varlık düzenleri içinde yapı kazanır.

Burada da elbette Platonik felsefenin doğal bir sonucu olarak karşımıza bir kez daha hiyerarşik ve değere dayalı bir varlık görüşü ortaya çıkar. Ondaki hiyerarşik varlık görüşünün kaynağı Tanrı olmakla birlikte, söz konusu varlık düzeni tıpkı Yeni-Platoncu hiyerarşik varlık görüşünde olduğu gibi, çokluğun birlikten başlayan sudur sürecine olduğu kadar, Tanrının hiçten yaratma eylemine bağlı olmak durumundadır. Bu nedenle, Sahte Dionyssos birlikten ya da Tanrıdan başlayan tek bir hiyerarşiden değil fakat biri en üst noktasında Tanrının bulunduğu göksel

hiyerarşi, diğeri ise en üst düzeyinde İsa'nın bulunduğu yeryüzü hiyerarşisi olmak üzere iki ayrı hiyerarşiden söz etmiştir.

Buna göre Dionyssos 'ta hiyerarşi, öncelikle varlığı gözle görülür duyusal âlem ve akledilir ideal/manevi âlem olarak ikiye ayıran, yaratıkları çeşitli sınıflara ya da düzeylere bölerken, rahip, keşiş, papaz, başpiskopostan vb. oluşan ruhban sınıfının kendi içindeki hiyerarşiyi meşrulaştıran bir düzen; ikinci olarak, Tanrının bilgisini, O'ndan gelen ışığı alıp, sonra da kendisinin altındaki yaratıkları aydınlatan aynalara benzeyen ruhlara aktaran bir bilim ve nihayet, yaratıkların Tanrıyla birliğini temin eden bir faaliyet olarak tasarımlanır. Kimi Hıristiyan dogmalar için de bir açıklama sağlayan bu hiyerarşinin en önemli güçlüğü, Tanrıyla O'na bağımlı varlıklar arasında adeta sonsuz, aşılmaz bir boşluk meydana getirmesi ve dolayısıyla da rasyonel bilgiyi Tanrıya erişmenin bir yolu olmaktan çıkararak, mistik bir yaklaşımı zorunlu hale getirmesidir.

Buna göre Tanrı dışında kalan varlıklar varlığa, hayata ve zekâya, Tanrıdan varolanların hiyerarşisindeki yerlerine uygun düşen farklı derecelerle pay almaları yoluyla sahip olurlar. Hiyerarşideki en aşağı düzey ya da alan hariç bütün sıralar kendilerinin altındaki varlıkları, onlara pay vermeseler bile, saflaştırır, aydınlatır ve yetkinleştirir. Dionyssos, hiyerarşik varlık tasarımında, yine tıpkı Platon ve Plotinos gibi güneş metaforunu kullanır: Tıpkı güneşin, kendisine daha yakın nesneleri daha güçlü bir biçimde ve kolayca aydınlatması, ışığın ve ısının bütün dünya boyunca yayılımının onun birliğini meydana getirmesi gibi, Tanrı da hiyerarşide kendisine yakın olanları, melekleri, insan ruhlarını daha bir kolaylıkla aydınlatır ve dünyanın metafiziksel ve tinsel birliğini sağlar.

(b) Mistik Teoloji

Sahte Dionyssos işte bu temel üzerinde esas, Tanrıya ilişkin bilginin yolları ya da türleri hakkındaki görüşü temeli üzerinde geliştirmiş olduğu mistik teolojiyle tanınır; ona göre, Tanrıyı bilmenin, biri Hıristiyan, diğeri Platonik, sonuncusu da bu ikisinin doğru bir sentezini yapmış olan bir kimse için geçerli olan üç farklı yolu vardır:

(1) Bunlardan birincisi, vahyin veya Tanrının kendi kendisini ilham etmesinin ya da Kitab-ı Mukaddes'in sonucu olan *via affirmativa* yani olumlu yoldur. Işık ya da güzellik gibi kavramları salt birer metafor veya Tanrının sembolleri olarak kullanan bu birinci yolun en önemli özelliği, insan varlığının burada, kendi dünyası ya da deneyiminden tanıdığı birtakım nitelikleri Tanrı hakkında tasdik etmesi veya olumlamasıdır. Başka bir deyişle, insan *via affirmativa*da, Tanrıya, O'nun tarafından yaratılmış olan varlıklarda gözlemlediği nitelikleri, yani iyilik, güç, bilgelik gibi, Tanrının özüne, ilahi doğaya her bakımdan uygun düşen fakat

O'nda, yaratıklarda söz konusu olduğu tarzda, varolmayan nitelikleri yükler. Bu nitelikler, Tanrıda, O'nun yaratıklarında varolduğu tarzda varolmazlar çünkü onlar, insanda kişilere, yere ve zamana göreli olarak ve zaman zaman da karşıt niteliklerle birlikte varolurken, Tanrıda mutlak bir biçimde ve eksiklik ya da kusurun izi olmadan varolurlar.

Sahte Dionyssos, birtakım nitelik ya da sıfatları Tanrı hakkında tasdik etme ya da olumlama sürecinde, sonsuz ve yetkin olan Tanrının özünü daha iyi ifade ettikleri, O'na daha fazla uygun düştükleri için en genel niteliklerden başlanılarak, daha özel ve somut durumlara inilmesi gerektiğini söyler. Buna göre, Tanrının, su ya da ağaçtan çok, bilgelik ve yetkinlik olduğunu söylemek doğru olur, zira bilgelik ve iyilik nitelikleri ilahi öze gerçekten uygun düşer ama Tanrı yalnızca, su ya da ağacın nedeni olmak anlamında su ya da ağaçtır. Bununla birlikte, her ne kadar bazı nitelik ya da isimler Tanrıyı, başka nitelik ya da isimlere göre daha iyi betimlese de onların bize, Tanrının gerçek doğasına ilişkin olarak sağlam bir kavrayış, Tanrının doğru bir bilgisini sağladığı asla söylenemez. Çünkü *via affirmativa*da Tanrı, kendinde ve kendi başına değil de salt insanlarla ilişki içinde, kendi özünden uzaklaşmış bir şekilde bilinir.

(2) Sahte Dionyssos'un kabul etmediği ya da benimsemediği bu olumlu yoldan sonra, *via negativa*, yani olumsuz yol gelir. Platoncu biri için geçerli olan bu olumsuz yol, elbette Tanrının bilinemezliğinin, O'nun varlık ve bilginin ötesinde olmaklığının bir sonucudur. Buna göre, Tanrıdan yaratıklarıyla ilişki içinde değil de bizatihi kendinde ve kendi başına söz edildiğinde, O dünyamızın kendilerini betimlemek için kendi yaratımımız olan dili kullandığımız tanıdık nesne ya da varlıklarına hiç benzemediği için söz konusu olabilecek tüm nitelikler, Tanrıya en uzak olan niteliklerden başlanıp O'na en yakın olan niteliklere varıncaya dek Tanrı hakkında inkâr edilir. Bu çerçeve içinde, örneğin Tanrının iyi olmadığı ve gerçekte varolmadığı söylenir. Fakat bu, *via negativa*nın doğrudan doğruya ateizme götürdüğü anlamına gelmez. Zira O'nun kendinde iyi olmadığı ve var olmadığı söylenirken, yeterince iyi olmadığı, iyiliğin çok altında kaldığı ya da hiçbir varoluşa sahip olmadığı anlatılmak istenmez fakat yalnızca insanlardan farklı bir biçimde iyi olduğu, en yüksek derecede iyi olduğu, mutlak varlık olup, varlığın ötesinde kaldığı anlatılmak istenir.

Başka bir deyişle, *via negativa*da, Sahte Dionyssos'a göre, işte Tanrıya en uzak olan, O'na tümüyle aykırı düşen niteliklerle, örneğin tembellik, sarhoşluk gibi olumsuz niteliklerle başlanır; önce bu nitelikler, ardından da en dış kabuktan gizli öze ulaşıncaya kadar, yaratıklarda gözlemlenen ve Tanrıya uygun düştüğüne inanılan nitelikler, O'nun hakkında inkâr edilir. Tanrı varlığın ve bilginin ötesinde olduğu için O'nun bilgisine

erişmek isteyen müminler, tıpkı bir heykeltıraşın mermerden heykelin yetkin suretine ya da görünüşüne erişinceye kadar mermerin heykelin dışında kalan yerlerini yontması ve pürüzlerini gidermesi gibi, ancak yarattıkları için geçerli olacak bütün nitelikleri Tanrı için tasdik ederler. İnsanlığın uzun tarihinin de gösterdiği gibi, Sahte Dionyssos'a göre, insanlar Tanrı konusunda antropomorfik görüş ve inançlara varmaya eğilimlidirler; bundan dolayı, insana her bakımdan aşkın olan, varlığın ötesinde bulunan gerçek Tanrıya ulaşmak için söz konusu antropomorfik öğelerin temizlenmesi gerekir. Demek ki olumsuz yol veya negatif teolojinin en büyük yararı, Tanrıyı, daha doğrusu Tanrı düşüncesini antropomorfizmden kurtarmaktır.

Bununla birlikte, bu olumsuzlama süreci sonunda, insanın Tanrının bizzat kendisine, kendisinde Tanrıya erişeceği düşünülmemelidir. İnsan zihni, Tanrı fikrinden, insana özgü düşünce tarzlarının ürünü olan öğeleri ve antropomorfik inançları ayıkladığı zaman, onun deyimiyle "Bilinemez Olanın Karanlığına" gömülür, "ruhun karanlık gecesini" yaşar, eşdeyişle mistisizm alanına girer. Bilinemez olanın karanlığı, Sahte Dionyssos'a göre, Tanrının varlığın ötesinde olmasının bir sonucu olmak durumundadır. Başka bir deyişle, olumsuz yolun temelinde yer alan bir kabul ya da yolun nihayetinde elde edilen bir sonuç olarak Tanrının varlığın ötesinde olduğu düşüncesinin önemli epistemolojik içerimleri vardır. Antik Yunan'da Parmenides'le başlayıp, Platon, Aristoteles ve Plotinos aracılığıyla Ortaçağ felsefesine ulaşan, varlıkla anlaşılırlık ya da akledilebilirlik eşitliğinden çıkan mantıksal sonuç, Tanrının anlaşılamaz ve bilinemez olduğudur. Bu ise Tanrının kendi başına ele alındığında, anlaşılmaz olmasından ziyade, insan zihnin sonluluğundan kaynaklanır. Bu durumun bir sonucu olarak, Sahte Dionyssos'la başlayan mistik gelenekte, insanın Tanrıyla doğrudan temasıyla belirlenen mistik tecrübe ya da yaşantı, Augustinus'ta olduğu gibi, ışık ve zihin aracılığıyla değil de karanlık ve irade yoluyla tanımlanır. Bu ise Tanrının insan tarafından anlaşılamadığı ve bilenemediği zaman bile, sevildiği anlamına gelir.

(3) Sahte Dionyssos, olumlu yolla olumsuz yolun eksiklerini gidermek, ikisinin veya Hıristiyan öğretiyle Platonculuğun bir sentezini yapabilmek, olumsuz yolun sonucu olarak görülebilecek muhtemel bir ateizmden sakınabilmek için bir de üçüncü yoldan, *via eminentiae*den söz etmiştir. Bu yol, birtakım sıfatların Tanrı hakkında, kimi kayıtlarla, O'nun üstünlüğünü ve aşkınlığını örtük olarak ifade edecek şekilde tasdik edilmesinden meydana gelir. Buna göre, Tanrı iyidir fakat biz insanlarda olduğu gibi, göreli olarak, zaman zaman kötüyü de yaşayacak şekilde değil fakat mutlak olarak, en yüksek ölçüde iyidir. Yine, Tanrı bilgedir fakat onun bilgeliği, biz insanlarda olduğu gibi, zaman içinde, du-

yu yoluyla ya da diskürsif bir şekilde gerçekleşen bir bilgiye dayanan hikmet değildir.

O, sözünü ettiği bu üç yoldan hareketle, Tanrının varolan her şeyin aşkın ve fail nedeni olduğunu söyler. Buna göre, Tanrı evreni, kendisinde bulunan örnek ya da arketip İdealar aracılığıyla hiçten ve özgürce yaratmıştır. Tanrı, buna ek olarak final ya da ereksel nedendir çünkü iyi olan varlık, en yüksek iyilik olarak, iyiliği özleyen tüm varlıkları kendisine çekimler. Başka bir deyişle, Tanrı varolan her şeyin, nedeni olarak Başı, nihai ve en yüksek amacı olarak da sonudur. Yaradılış söz konusu olduğunda ise Sahte Dionyssos Patristik felsefenin, Aziz Augustinus'ta doruk noktasına çıkan Platoncu ve Yeni-Platoncu geleneğine uygun olarak, türüm ya da Tanrının evrene südur etmesinden söz eder. Başka bir deyişle, o, Hıristiyanlığın yaratılış öğretisini, Plotinos'un türüm öğretisiyle birleştirir. Buna göre, varolan her şeye varoluş veren Tanrıdır; o, varolan şeyleri kendisinden türetmek suretiyle çoğalır. Bu çerçeve içinde, o panteizme olduğu kadar, Tanrının birliğini yitirerek çok olması görüşüne de izin vermez. Tanrı, yarattığı çokluğa, kendisini varolanlar yoluyla çoğalttığı gerçeğine rağmen, Birdir ve Bir olarak kalır. Mutlak varlık, varolan her şeyin nedeni olarak Tanrı, mutlak iyidir.

Boethius

Patristik felsefenin son döneminin oldukça önemli, baştan sona kayda değer bir diğer filozofu de Anicius Manlius Severinus Boethius'tur. (MS 480-524) Onun Hıristiyan Ortaçağı'nın düşünce dünyasında, bir teolog ve filozof olarak birkaç yönden büyük bir önem ya da değer taşıdığı söylenebilir. Bir kere onun her şeyden önce, felsefeden şimdiye büyük ölçüde ve hemen hemen yalnızca Platonik felsefeyi anlayan Ortaçağ düşüncesine Aristoteles'i temelde mantık öğretileriyle tanıştırmış; 11. ve 12. yüzyıl filozoflarına bu İlkçağ filozofuyla ilgili olarak sahip olabildikleri tüm bilgileri sağlamış olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Bu açıdan bakıldığında, Boethius'un mantık ve yöntem konusunu Hıristiyan Ortaçağ düşüncesi ya da kültürüne armağan eden kişi olduğunu söylemek bir abartı sayılmaz. Bu armağanın, mantığın kendisi kadar, mantıksal ve metafiziksel analizin kendisi için de olmazsa olmaz olduğu Ortaçağ kültürü açısından eşsiz bir değer taşıdığı herkes tarafından kabul edilir. Bu yüzden ve özellikle de teolojik problemlerin çözümünde sadece felsefi terimleri değil fakat mantıksal argümanları kullanması ve hepsinden önemlisi inanç ile akıl arasında bir ayrım yapması nedeniyle de Boethius'un Skolastik yöntemin öncülerinden olduğu söylenebilir.

Boethius yine bu bağlamda, her bilimin kendine özgü ilkeleri olduğu teziyle teolojinin özerk bir bilim haline gelmesine önemli bir katkı yapmıştır. O, öte yandan, tümeller konusunu Ortaçağ felsefesinin gündemine sokan filozof olarak da geçer. Gerçekten de Skolastik felsefenin en önemli konularından birini meydana getiren ve birçok bakımdan çok büyük önemi olan ünlü tümeller kavgasını başlatan kişi olarak Boethius, nihayet özgür irade problemini dini bir çerçeve içinde ele alıp, Tanrının olmuş, olan ve olacak her şeyi bilen yetkin bilgisiyle, irade özgürlüğünü ilk kez olarak ciddi ve akademik bir biçimde uzlaştırma çabası vermiştir.

Başka bir deyişle, Boethius tüm bilgi paradoksunu, yani Tanrının her şeyi bilmesinin, geleceğe ilişkin bilgiyi de kapsayan mutlak bilgisinin, insanın irade özgürlüğüyle uzlaştırılamayacağını dile getiren, O'nun geleceğe ilişkin bilgisinin, kudretli Tanrının her şeyi bildiği ve istediği şekliyle yaratmasına ve her şeyin Tanrının bildiği ve istediği şekilde ortaya çıkmasına neden olduğunu, bunun da insanın özgürlüğüyle bağdaştırılamayacağını ortaya koyan paradoksu açık ve seçik bir biçimde ifade etmekle kalmayıp paradoksa çözüm getirmeye kalkışan ilk filozoftur. Çözümü, üstelik Boethius konuya nedensellik açısından değil de mantıksal bir açıdan yaklaştığı içindir ki farklı ve özgün bir çözüm olarak gelişir. İşte bu yüzden, Boethius'un paradoksla ilgili çözümü Ortaçağda klasik bir çözüm haline gelmiştir. Ve nihayet, o felsefenin insana neler sağlayabileceğini, söz konusu düşünüş tarzının hakiki değerini gözler önüne sermek suretiyle, Hıristiyan kültürünün felsefeyi kendisinden gereği gibi yararlanacak şekilde almasına veya alımlamasına önemli bir katkı yapmıştır.

(a) Tümel Görüşü

Aristoteles mantığını Hıristiyan düşüncesine sokan ve dolayısıyla Ortaçağ mantığının temelini atan; Platon ve Aristoteles'in eserlerini tercüme ettikten başka, bunlar üzerine yorumlar kaleme almak suretiyle Ortaçağın en önemli mantık öğretmeni haline gelen Boethius'un mantık ve bununla ilintili metafizik problemler açısından esas büyük önemi Ortaçağın ünlü tümeller kavgasını başlatmasından kaynaklanır.

Felsefede "tümeller kavgası" olarak bilinen meşhur tartışma, bir koluyla ilk kez Platon'un kavram ya da radikal realizmiyle başlamış olsa da esas Aristoteles mantığı tarafından ortaya konan ama çözülmeden bırakılan temel bir problemin, mantıkçının kullandığı terim ve kavramlarla gerçeklik arasındaki ilişki probleminin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştı. Kategoriler dilin mi yoksa gerçek dünyanın mı bölmeleridirler? Cinsler ve türler sınıfladıkları duyu yoluyla algılanabilir şeyler dışında, ayrı bir gerçek varlıklar kümesi oluştururlar mı? Sözcükler ve sözcüklerden

meydana gelen tümce ya da önermeler gerçekliği nasıl, ne şekilde temsil ederler?

Problem açıktır ki genel kavramlarımızın dış gerçeklikte, genel varlıklara, yani tümellere, tür ve cinslere karşılık gelip gelmediği problemidir. Başka bir deyişle, problem, tümellerin, eşdeyişle tür ve cinslerin gerçek tözler mi olduğu, yoksa genel kavramlar olarak yalnızca zihinde mi var olduğu problemidir. Söz konusu her iki alternatifte de filozof belli güçlüklerle karşılaşır. Buna göre, birinci alternatifin kabul edilmesi durumunda, filozof, bu türden genel varlıkların tam tamına ne oldukları ve nasıl varoldukları sorularını cevaplamak durumundadır. Buna göre, gerçek tözler, zihinden bağımsız gerçeklikler olarak tümeller, cisimsel varlıklar mıdır, yoksa cisimsel olmayan gerçeklikler midir? Onlar somut duyusal varlıklardan, bireylerden bağımsız olarak mı varolurlar, yoksa bireylerin, duyusal varlıkların bileşensel ve özsel öğeleri midirler? Buna karşın, ikinci alternatifin, yani genel kavramların dış gerçeklikte bir şeye karşılık gelir görünmeyen zihinsel yapımlar olduğunun kabul edilmesi durumunda, filozof bu kez dış dünyaya ilişkin genel bilgimizin imkânsız hale gelmesi güçlüğüne bir çözüm bulmak durumunda kalır.

Problem, Plotinos'un öğrencisi olan Porpyrhos'un, Boethius'un Latinceye tercüme etmiş olduğu *İsogoji* adlı eserinde ortaya konmuştur. Buna göre Porpyrhos, eserinde önce, sıradan okuyucu için anlaşılması oldukça güç olan kimi konuları ele almayacağını, belli soruları gündeme getirmeyeceğini söyledikten sonra, beş tümel konusunu, cins, tür, ayrım, türsel ayrım ve ilinek kavramlarını sistematik bir tarzda incelemiştir. Porpyrhos'un, ele almadığı sorular, sırasıyla cins ve türlerin gerçek varlıklar mı yoksa salt zihinsel yapımlar mı olduğu, onların gerçekseler eğer, cisimsel mi yoksa cisimsel olmayan bir yapıda mı oldukları ve nihayet, duyusal varlıklardan ayrı olarak mı, yoksa duyusal varlıklarda mı var oldukları sorularıdır.

Ortaçağ felsefesinde, Boethius'tan başlayarak kendilerine son derece karmaşık cevapların verildiği bu sorular söz konusu olduğunda, temelde üç tavır alınmış ya da üç farklı yanıt ortaya konmuştur. Bunlardan birincisi, Platon'dan gelen ve Patristik felsefeye damgasını vuran realist görüş ya da *kavram realizmi*dir. Kavram realizmine göre, türlerin ve cinslerin hem insan zihninden bağımsız ve hem de duyusal varlıkların meydana getirdiği fenomenler dünyasından ayrı bir varoluşları vardır. Söz konusu görüş, gerçek değil de yalnızca bir görünüşten ibaret olan bireylerden meydana gelen duyusal dünyayı, felsefi bilginin konusu olmaktan çıkarır ve rasyonalist bir bilgi teorisiyle sonuçlanır. Onun Ortaçağdaki, özellikle de Patristik felsefedeki versiyonu tümelleri Tanrının zihnine veya ayrı bir tinsel dünyaya yerleştiren anlayıştır.

Görüşün din ve teoloji açısından büyük bir önemi ve değeri olmakla birlikte, onun yarattığı en büyük güçlük dikkatleri duyusal dünyadan uzaklaştırıp, deneysel bilimin gelişmesini neredeyse imkânsız hale getirmesidir.

Bu görüşün, yani kavram realizminin tam karşısında ise yalnızca bireyin gerçek olduğunu, genel kavramların, tanımların ve genel olarak da dillerin, varolan şeylere gerçekten ve doğrudan doğruya işaret etmekten çok, bizim şeylere verdiğimiz isim veya terimlerle ilgili olduklarını ileri süren görüş olarak *nominalizm* yer almaktadır. Buna göre, cins-tür ayrımlarını gösteren bütün tikel ve tüm genel kolektif terimlerin yalnızca isimler, yapay ve keyfi simgeler olup, onlara karşılık gelen şeyin nesnel ve gerçek bir varoluştan yoksun olduğunu öne süren nominalizm, yalnızca tikellerin, "şu" diye gösterdiğimiz bireysel varlıkların var olduğunu, soyutlamaların, tümellerin, İdeaların, özlerin, dilimizin ve gerçekliği anlama tarzımızın yarattığı ürünlerden başka bir şey olmadığını, söz konusu genel kavramların bize gerçekliğin nasıl olduğunu hiçbir zaman bildiremeyeceğini belirtir.

Skolastiğin gerileme döneminde, Ortaçağın sonlarına doğru ortaya çıkan ve Ockhamlı William tarafından savunulan nominalizmin en önemli avantajı, bir ontolojik tasarruf sağlayıp, var olanların sayısını çoğaltmaması ve dikkatleri başka bir dünyaya değil de bu dünyaya çevirmesi, ampirik bilimin doğuşuna zemin hazırlamasıdır. Nitekim 14. yüzyılda William ve çevresindekilerin nominalizmi, Batı'nın modernlik ölçütü açısından, eskinin kavram realizmiyle belirlenen *via antiqua*sıyla karşılaştırıldığında, *via moderna*yı yani modern görüşü temsil eder.

Üçüncü tavır ise kavram realizmi veya radikal realizmle nominalizmin bir sentezini yapan ve tümellerin, genel kavramların tikel şeylerde onların özleri olarak var olduklarını, asla onlardan ayrı olarak var olmadıklarını fakat zihnin özleri, tümelleri tikel şeylerden soyutladığını, onlar için isimler ve semboller yarattığını savunan *kavramcılık*tır. Var olan her şeyin bireysel olduğunu iddia eden kavramcılık, genelliğin hem deneyimin ve hem de dilin çok temel bir yönü olduğunu vurgulayarak, kavramların zihin tarafından nasıl oluşturulduğu ve deneyimin tikel verilerinden hareketle oluşturulan kavramların nasıl olup da genel olabildikleri sorularını yanıtlamaya çalışmıştır. Buna göre, tümeller, tikellere, bireysel nesnelere ilişkin duyu-deneyi sonucunda, bireysel varlıklar tarafından paylaşılan ortak niteliğin zihin tarafından soyutlanması suretiyle oluşturulan kavramlar, idelerdir. Tümeller, bir dile, bireysel nesnelere ilişkin duyu–deneyiminden sonra dahil edilen kavramlar olarak var olurlar ve tümellerin bilgisine, kavramsallaştırılan bir deneyimden önce, asla sahip olunamaz.

Porpyrhos'un söz konusu tavırların temelindeki soruları, herkesin anlayamayacağı gerekçesiyle sormayacağını söylemiş olduğu eserini, yani *İsagoji*'yi çeviren Boethius'un, onun söz konusu meydan okuyuşuna kayıtsız kalması, hiç kuşku yok ki düşünülemez. Boethius, bu konuda işe öncelikle, bir tümel tanımı vererek başlar; onun tanımı elbette bu konudaki ilk tanım değildir. Buna göre, Aristoteles'in "tümelle, çokluğa yüklenmeye uygun olanı" anlatmak istediği yerde, Boethius, tümelle birçok şey tarafından, (i) örneğin, bir tepsi böreğin, ondan bir dilim alan herkes tarafından paylaşılmasında olduğu gibi, parça parça değil de bir bütün olarak, (ii) kelepir bir evin birçok el değiştirmesinde olduğu gibi, art arda değil de aynı anda ve (iii) çok sayıda insanın halka açık bir toplantı ya da törene katılmasında olduğu gibi, dışsal ya da arızi bir biçimde değil de ondan pay alan şeylerin metafiziksel oluşumuna katkıda bulunacak şekilde paylaşılan ya da pay alınan bir şeyi, genel bir yapıyı anlatmak istemiştir.

Söz konusu tümel tanımından, ilk bakışta, Boethius'un realist bir tümel görüşüne sahip olduğu sonucu çıkarılabilmekle birlikte, onun başkaca açıklamalarından, kendisinin daha çok kavramcılığa yöneldiği anlaşılmaktadır. Boethius'a göre tümeller tözler olarak var olamazlar. Onların salt birer düşünce olmaları gerekir. Yani, o tümellerin gerçek olduklarını, zihinden bağımsız bir varoluşa sahip bulunduklarını kabul etmez fakat bir yandan da bu durumun dünyaya ilişkin genel bilgimiz için bir tehlike meydana getirmediğini öne sürer. Tümeller, ona göre, dış gerçeklikte birtakım genel varlıklara karşılık gelmeseler bile, gerçeklikte temellenir, dış gerçekliğe dayanırlar. Aksi takdirde, onların boş olmaları gerekecektir. O, işte bu güçlüğe bir çözüm getirmek, yani gerçekliğe ilişkin genel bilgimizin mümkün olduğunu göstermek için bir soyutlama teorisi geliştirmiştir.

Buna göre, bir türün her üyesi türün diğer üyeleriyle, zihnin, tek tek bütün bireysel üyeler arasındaki farklılıkları bir kenara bırakmak suretiyle algılayabildiği bir benzerlik sergiler. İşte zihinde ele alınan ve doğru tasarlanan bu benzerlik, türü meydana getirir; aynı şekilde cins de zihnin cinsin tür üyeleri arasındaki benzerliği algılamasının bir sonucu olmak durumundadır. Cinsler ve türler, şu halde duyusal olarak algılanabilir şeylerde, duyusal olarak algılanabilir bir tarzda var olurlar fakat bir yandan da "onların bir varlığa başka şeylerde sahip oldukları değil de kendilerinde var oldukları, kendinden kaim oldukları düşünülür".

(b) Tanrının Mutlak Bilgisi

Ortaçağın hemen tüm filozoflarını meşgul eden kötülük problemi söz konusu olduğunda, Boethius keskin mantıkçı bakışını buraya da uygulamış

ve irade özgürlüğü konusunda Aquinalı Thomas'a kadar etkisini sürdürecek önemli bir katkı sağlamıştır. Başka bir deyişle, sıra Tanrının sadece olmuş ve olmakta olanı değil fakat aynı zamanda olacak olan her şeyi bilmesiyle ilgili olan tümbilgi paradoksuna geldiğinde, Boethius, Augustinus'un yaptığı gibi, dünyadaki kötülükten, mutlak iyi Tanrının değil de insanın özgür iradesinin sorumlu tutulması durumunda, insanın irade özgürlüğünün, Tanrının mutlak bilgisiyle, yani yaratıklarının gelecekte nasıl davranacaklarını bildiği olgusuyla uyumlu kılınması gerektiğini düşünmüştür. Buna göre, Tanrı bir insanın nasıl davranacağını biliyorsa ve bu bilgiyle insanların davranışları arasında nedensel bir ilişki varsa, yani insan gelecekte Tanrının öngördüğü şekilde davranacaksa, insanın nasıl olup da özgür olduğu, irade özgürlüğüne sahip bulunduğu söylenebilir? Yani, Tanrı benim yarın sabah kahvaltıda süt mü yoksa çay mı içeceğimi önceden biliyorsa ve davranışım O'nun bilgisine uygun olarak gerçekleşiyorsa, bu takdirde benim özgür olduğumu ve eylemlerimden sorumlu tutulabileceğimi söylemek mümkün olur mu?

Boethius bu konuda, problemin bir nedensellik problemi olmadığını, yani Tanrının insan eylemleriyle ilgili olarak önceden sahip olduğu bilginin zorunlulukla bu eylemlere yol açmadığını fakat onun yalnızca zorunluluk, zaman ve bilgi arasındaki mantıksal bir ilişkiyle ilgili bir konu olduğunu söylemiştir. Ona göre, Tanrının bilgisinden değil de insanın geleceğe ilişkin bilgisinden hareket edecek olursak, benim geleceğe ilişkin bilgimin zorunlu olana ilişkin bilgiyle sınırlandığını söyleyebiliriz. Ben, bugünden itibaren tam bir yıl sonra, yağmur yağıp yağmayacağını bilemem fakat yalnızca, aynı gün yağmurun ya yağacağını ya da yağmayacağını bilebilirim. Bu durum genellenebilir. Tanrı da gelecek söz konusu olduğunda, ancak mantıksal açıdan zorunlu olanı bilebilir. Bu, Boethius'a göre, Tanrının gücüyle, mutlak iktidarıyla ilgili bir şey olmayıp, mantıksal bir konudur. Zira mantıksal bakımdan imkânsız olanı ortaya koymak, bir kudret işi değildir. O, işte bu noktada bir adım daha atarak, Tanrıyı zamanın dışına çıkarır. Tanrı, bizim yaptığımız gibi, olayları, birbiri ardı sıra ortaya çıkarken görmez. Tanrı tüm olayları hep birden ve aynı anda, bir tür "ebedi şimdi"de görür. Olayların düzeni Tanrının zihninde mevcut olmakla birlikte, Tanrı olayları art arda ortaya çıkarken deneyimlemez. Şu halde, tıpkı benim halihazır daki olumsal olguları, onların olumsallıklarına hiçbir şekilde müdahale etmeden, ortaya çıktıkça bilmem gibi, Tanrı da biz insan varlıklarının gelecekteki özgür eylemlerini, onların olumsallıklarına hiçbir şekilde müdahale etmeden, onlara bir zorunluluk karakteri kazandırmadan bilir.

Başka bir deyişle, Boethius'a göre, insanın gelecekteki davranışlarının, Tanrı bu davranışları bildiği için zorunlulukla ortaya çıkacaklarını

söylemek mümkün olmadığı gibi, zaman içindeki olayların ve yaratıkların yine zaman içinde gerçekleşen eylemlerinin Tanrının ezeli-ebedi bilgisinin nedenleri olma sonucu doğabileceğinden dolayı, Tanrının bu olay ve eylemleri, gelecekte ortaya çıkacakları için bildiğini söylemek de söz konusu olamaz. Bunun yerine, Tanrının bir şeyi, tam ve gerçek anlamı içinde, öngörmediğini, önceden bilmediğini söylememiz doğru olur. Tanrı ezeli-ebedi bir varlıktır; O'nun bilgisi, O'nun için gelecekte olana ilişkin bir önbilgi, öngörü değil de "ebedi şimdi"nin bilgisi, Tanrıda ezeli-ebedi bir biçimde mevcut olana, halihazır da olana ilişkin bir bilgidir. Şimdiki bir olaya, halihazır da olana ilişkin bir bilgi söz konusu olaya bir zorunluluk yüklemez; öyle ki Tanrının insan varlığının, insani bakış açısından geleceğe ait olmakla birlikte, Tanrının bakış açısından şimdiye ait olan, ezeli-ebedi şimdinin bir parçası olan, özgür eylemlerine ilişkin bilgisi, bu eylemleri, insanın özgür seçimlerinin sonucu olmamak anlamında, zorunlu ve önceden belirlenmiş hale getirmez:

(c) Felsefenin Tesellisi

Boethius, *Felsefenin Tesellisi* adlı eserinde, kötülük problemi bağlamında, en yüksek iyi konusunu ve insan eylemlerinin nihai hedefinin ne olduğu problemini ele alır. Yüksek memuriyetlerde bulunduktan ve uzun yıllar iktidarda kaldıktan sonra, haksız ithamlarla hapse atılıp, büyük bir adaletsizliğe uğradığı inancındadır. Hapiste yazdığı bu kitapta, durumunu, sık sık aynı adaletsizliğe yaklaşık bin yıl önce uğramış olan Sokrates'e ve bu arada Platon'la Plotinos'a geri gitmek suretiyle, gerçekte felsefe ya da hikmet olarak kişileştirdiği genç kadınla tartışır. İşin doğrusu, o, felsefeden teselli beklemektedir. Felsefe, Boethius'un diyalog kurgusuna göre, onu belli bir hastalığa tutulmuş ya da bellek kaybından mustarip biri olarak görür. Teşhis konulduktan sonra, tedaviye geçilecektir. Buna göre, iktidarda veya yüksek mevkilerde bulunduktan sonra, hapishanede biçare bir duruma düşmenin yarattığı büyük şok, Boethius'a daha küçük yaşlardan başlayarak felsefeden kazanmış olduğu bilgeliği unutturmuştur. Dolayısıyla, felsefe her şeye rağmen evreni yöneten bir Tanrının var olduğu bilgisine sahip olan, doğanın işleyişinin rasyonel bir düzen içinde gerçekleştiğine fakat insanlar arası ilişkilerde veya insanların meydana getirdikleri toplumlarda, kötülüğün iyiyi ve iyiliği bastıracak şekilde hâkim olduğuna inanan Boethius'a önce hafif, giderek daha ağırlaşan dozlarda ilaç vermeye başlar. Felsefe ona bir dizi delil ya da argümanla, kendi kişisel çöküşünün, Boethius'un düşündüğü gibi bir felaket olmadığını, istikrarsızlığın talihin özünde zaten varolduğunu, zenginlik, ün, şan ve şeref gibi, yalnızca talihe bağlı bulunan iyilerin gelip geçici olduğunu gösterir.

Felsefenin, Boethius'a verdiği ilaçların nispeten daha ağır dozlu olanları ise meselenin can alıcı özünü, neyin gerçekten iyi olduğunu ortaya koyar. Felsefe ya da hakiki bilgelik, ona, insanların salt talihe bağlı bulunan çok çeşitli iyilerin peşinden koştukları zaman, iyiyi gerçekten de istediklerini fakat iyinin doğasına ilişkin bilgisizliğin onların insan için olabilecek en önemli konuda yanılmalarına yol açtığını anlatır. Buraya kadar konuşan, sanki Boethius'u karşısına alıp kendi tarzında sorguya çekmekte olan Sokrates'tir. Fakat bundan sonra söze dökülen bilgelik ise klasik bilgelikten ziyade, Ortaçağın dine dayalı bilgeliğidir.

Felsefenin bildirdiğine göre, insanların esas ya da en büyük hataları, tüm diğer iyilerin kendisinden çıktığı veya kendisine bağlı bulunduğu biricik iyinin peşine düşmek yerine, bıkıp usanmadan münferit bazı iyilerin ardından koşmalarıdır. Tüm diğer iyilerin kendisinden türediği bu en yüksek iyi, hiç kuşku yok ki Tanrıdır. Daha doğru bir deyişle, Boethius'un teleolojik etiğinde, en yüksek iyi, doğallıkla mutluluk veya ebedi saadettir (*beatitudo*); Tanrı kendisinden daha iyi bir şeyin düşünülemeyeceği biricik varlık olduğundan, O mutlak iyi olmalıdır. Öyleyse, herkesin kendisine ulaşmaya çalıştığı fakat insanların, maddi zenginliğin, şan ve şeref tutkusunun gözlerini kör ettiği büyük bir çoğunluğunun körlük veya bilgisizliğinden dolayı kendisine erişemediği en yüksek iyi Tanrının bizatihi kendisidir. Eylemlerimizin nihai hedefi olan mutluluk, şu halde, en yüksek iyiyi bulan insanın yakaladığı ebedi saadettir.

Boethius'un düşündüğü gibi, iyilerin güçsüz ve biçare kalıp ezildikleri yerde, kötülerin köşe başlarını tuttukları için kudretli oldukları doğru değildir. Çünkü yine felsefenin bildirdiğine göre, herkes mutlu olmak istese de iyilerin iyi oldukları için en yüksek iyiye, gerçek mutluluğa ulaşma gücüne sahip bulundukları yerde, kötüler onun ne nerede olduğunu bilir ne de onu bulabilme gücüne sahiptirler. Onlar sadece, sahte bir güçlülük görüntüsüyle, yanlış yerde yanlış şeye taparlar.

ALTINCI BÖLÜM

İSLAM FELSEFESİ

Ortaçağ felsefesinin bir diğer önemli ve özgün felsefe geleneği İslam felsefesidir. İslam felsefesi, Batı'nın Patristik felsefenin ardından ağır bir "Karanlık Çağ"a girdiği sırada, kültür tarihinde özellikle bilginin sadece korunmasına değil fakat yeni katkılarla zenginleşmesine önemli katkılarda bulunmuş; bu anlamda, antik felsefe ile 12. yüzyıl sonrası Skolastik Hıristiyan felsefesi arasında köprü görevi yerine getirmiş bir felsefe geleneği olarak ortaya çıkmıştır. İslam felsefesine Müslümanlar dışında da katkıda bulunanlar olduğu ve İslam felsefesi sadece Arap dilinde ifade edilmediği için İslam felsefesi çok genel bir biçimde, bir bütün olarak İslam kültüründen doğmuş olan felsefe geleneği diye tanımlanabilir.

Felasife ve Hikmet

İslam felsefesi, elbette, değişmez bir gündemi ve belli amaçları olan standart ve yekpare bir felsefe geleneğini ifade etmez. Söz konusu felsefe içinde çok çeşitli felsefe akımları, alternatif felsefe tasavvurları bulunur. Sözgelimi, Meşşai felsefe Yunan tarzı felsefeyi önemli ölçüde takip eder, buna mukabil tasavvufi felsefe, kendisine belirleyici ilke veya harekete geçirici düşünce olarak, mistik bilgi ilkesini alır. Sadece bu iki ayrı felsefe akımı ya da tarzı bile, Ortaçağ İslam felsefesi'nde, farklı felsefe kavrayış ya da tasavvurlarının serpilmiş olduğunu göstermeye fazlasıyla yeter. Buna göre, 9. yüzyıldan 12. yüzyıla kadar yaklaşık üç yüzyıl boyunca temsil edilen Meşşai felsefe, İslam dünyasında Grekçe *philosophia*nın karşılığı olan *felasife*yi ifade eder. Başka bir deyişle, Antik Yunan'a özgü felsefe tarzının veya akılyürütme biçiminin geleneksel İslami metodolojilerinden olan farklılığına işaret edilmek üzere, onda Batılı anlamda rasyonel felsefeye karşılık gelecek şekilde, *felasife* deyimi kullanılmıştır. Tasavvufi ya da İşraki felsefe tarafından temsil edilen alternatif felsefe tasavvuru ise *hikmet* olarak tanımlanmış veya sınıflanmıştır.

Buna göre, *felasife* ya da felsefenin varolanların bilgisini ifade ettiği yerde, çok daha geniş bir anlamda kullanılan *hikmet*, gerçeklikle ilgili ruhu dönüştürmeye yarayan araştırmayı ifade eder. Gerek Kuran'ı ve gerekse evreni ilahi vahyin, yorumlanmaya muhtaç veçheleri ya da temel unsurları olarak gören söz konusu *hikmet* olarak felsefe anlayışı, doğallıkla İslam felsefesini, vahyin sonucu olan kutsal metin üzerine hermeneutik bir araştırmaya dayanan bir "peygamber felsefesi" haline getirir. Bu felsefe türü, dolayısıyla daha geniş bir konular yelpazesini, sözgelimi insan varlıklarını, Bir Olan'ı ya da Saf Varlığı, evrensel varlık hiyerarşisinin derecelerini, evrenin bir bütün olarak kendisini ve nihayet, Tanrıya dönüşü ele alır. Söz konusu felsefenin amacı, evrendeki tözlerin ve arazların kuramsal bilgisi yanında, bütün bu varlıkların mevcudiyetini, ruha evrenin sınırlarından kurtulma imkânı verecek şekilde deneyimlemek olarak ortaya çıkar. Bu çok daha genel felsefe tasavvurunda, evren bireye dışsal ve yabancı bir şey olarak değil fakat ruhun yaptığı seyahatte geçtiği evrelerin bir dizisi olarak değerlendirilir; bu yüzden, o evreni rasyonel bir biçimde anlamaya çalışmak yerine, insanın evrendeki ilahi gizemi temaşa ederken, yaşadığı derin şaşkınlık ve aczi analiz etmeye çalışır.

Söz konusu hikmet olarak felsefe tasavvurunun veya İslam felsefesini dar *felasife* anlayışından ziyade hikmetle karakterize olan bir düşünce geleneği olarak görmenin en büyük avantajı, onun İslam felsefesini hiçbir özgünlüğü olmayan, onu sadece yabancı bir kültürden aktarılmış bir düşünce formu olarak değerlendirme hatasından bağışık olmasından kaynaklanır. Yunan felsefesi İslam felsefesinin gelişiminde hiç kuşku yok ki çok büyük ve önemli bir rol oynamıştır. Nitekim İslam felsefesi Meşşai felsefe geleneği içinde en az üç yüzyıl boyunca Yunan felsefesine özgü ilgilerle, Yunan felsefesinin temin ettiği kavramsal araçlarla çalışmıştır. Fakat İslam felsefesi salt Yunan felsefesine özgü ilgilerle belirlenen bir felsefe olmadığı gibi, *felasife* anlamında Meşşai felsefe bile, Yunanlıya ait düşüncelerin İslami konu ve problemlere olduğu gibi uygulanmasından oluşmaz. Meşşai felsefenin ana ilkeleri Antik Yunan felsefesinde bulunsa bile, bu ilke Müslüman filozoflar tarafından radikal bir biçimde dönüştürülüp, ayrıntılı olarak geliştirilmişlerdir.

Buradan yola çıkarak, İslam felsefesinin farklı felsefe tasavvurlarını, çeşitli entelektüel, politik ve manevi hareketleri kuşatan oldukça kompleks bir düşünce fenomenine karşılık geldiğini söyleyebiliriz. Bu kompleks düşünce fenomeninin farklı tarihsel ve entelektüel kaynakları olmuştur.

İslam Felsefesinin Doğuşuna Etki Eden Faktörler

İslam felsefesinin doğuşuna etki yapmış olan üç önemli tarihsel faktör olduğu kabul edilir. Bunlardan birincisi,

(1) İslami kültürün, başlangıçta kendisine yabancı kültürel kaynakların etkisinde kalması olgusu ve farklı dini ve entelektüel topluluklar arasındaki entelektüel rekabettir. Gerçekten de İslam uygarlığı 622'deki doğuşu ve yaklaşık seksen yıl süren çok hızlı yayılışı boyunca, Arap yarımadasını kuşatan hayli gelişmiş kültürlerle karşı karşıya kalmıştı. Sözgelimi hayli rafine kültürleri ve yerleşik dini yapılarıyla Pers ve Bizans imparatorlukları, İslam uygarlığı için gerçek bir tehdit ve meydan okuma oluşturdu. Müslüman yöneticilerin, daha önce bu imparatorlukların bünyesinde yer alan milletler sonradan İslam'a dönüp kendi kültürel kazanımlarını İslami dünya görüşüne dahil edince, ayrı hukuki sistemlere, eğitim anlayışı ve sanatsal ifade biçimlerine sahip olan bu milletlerin geleneksel ardalanlarını İslam kültürüyle ahenkli hale getirmede, İslam diniyle Arapçanın temin ettiği politik birliğe rağmen çok zorlandıkları söylenebilir.

Yine, yeni sosyoekonomik koşulların yol açtığı problemlerin çözüm bekliyor oluşu da düşüncenin yüzünü başka dünyalara çevirmesi ve gelişimi açısından önemli bir faktör olmuştur. Nitekim Emeviler, bu ilk kuruluş döneminde, sadece Kuran'ın ve Hadis'ten çıkartılacak derslerin veya ilkelerin toplumsal ve politik hayatta karşılaşılan bütün problemleri, hatta dini ve ahlaki konularla ilgili meselelerin tümünü çözemeyeceğini açıklıkla gördüler. Bu yüzden, Emeviler ve İslam dünyasının idaresini yedinci yüzyıldan itibaren onlardan devralan Abbasiler, İslam kültürüne yabancı kaynak ve yöntemlerin, hiç olmazsa bu dünyada karşılaşılan çok çeşitli problemlere uygulanabilirlikleri açısından incelenip değerlendirilmesinin kaçınılmaz olduğu sonucuna vardılar. İslam bilgiye dayanan bir din olduğu için İslami olmayan bu kaynak ve belgelerin incelenmesi hiçbir zaman bir tehdit olarak görülmedi. İşte bu durum ya da faktör, elbette başkaca unsurlarla birlikte İslam felsefesinin doğuşuna önemli bir katkı yapan Yunan felsefesinin çeviriler yoluyla İslam dünyasına naklinde, hiç kuşku yok ki en belirleyici rolü oynamıştır. Öte yandan, politik ve etik alanda gerekli kuramsal ilkelerden yoksun olma tercüme faaliyetini hareket geçiren en önemli faktör olmakla birlikte, bunda 7. yüzyılda İslam dünyasının entelektüel potansiyelini eski kültürler karşısında sınamak ya da ölçmek için sabırsızlanan yükseliş halindeki bir kültürü temsil etmekte olmasının da belli bir rol oynadığını unutmamak gerekir.

(2) İslam felsefesinin doğuşunda, onun önce Sünni ve Şii mezheplere, sonra da farklı maneviyat biçimlerine sahip çeşitli dini mezhep ve okullara bölünmesinin de önemli bir rolü olduğu kabul edilir. Gerçekten de İslam, doğuşunun ardından çok kısa bir süre içinde büyük bir hızla yayılışının bedelini ağır bir biçimde ödemiştir. Buna göre, İslamiyet yaklaşık seksen yıllık bir süre içinde Hindistan'dan Atlantik'e uzanan

büyük bir coğrafya üzerinde güçlü bir egemenlik tesis etmekle övünürken, gelişiminin daha ilk zamanlarında doktriner birliğini kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır. Mezhepler arası politik nedenlerle başlayan bölünme İslam dünyasında ayrılıklara ve hatta düşmanlıklara yol açmış olmakla birlikte, söz konusu mezheplerin öğretisel farklılıkları, sadece siyaset alanında değil fakat hukuk ve ahlak alanında da iz bırakarak, entelektüel hayatın gelişimine önemli katkılar yapmıştır.

(3) İslam dinin Sünni ve Şii mezheplere bölünmesinin yarattığı ayrılığın ardından, felsefenin doğuşunda bu kez dinde ve dilde birliği/arınmayı temin etme çabaları ve Sünni İslam kelamında özellikle akılcılarla gelenekçiler tarafından verilen ortodoksi mücadelesi etkili olmuştur. Akılcılıkla gelenekçilik arasındaki bu çarpışma, gerçekte Batı'dan aşina olduğumuz terimlerle, hümanizm ile skolastisizm arasındaki bir rekabet olarak ifade edilebilir. Aslında, İslam dünyasında bugün bile belli bir eğitim ve kültür anlayışını ifade eden hümanizm ya da *adap*, kendisini İslam'ın daha ilk yüzyılında dilsel ve doktriner birlik arayışı olarak göstermişti. Dilde birliğin Müslüman elitin kültürel kimlik mücadelesinin bir parçası haline geldiği bu dönemde, hümanizm İslam topluluğundaki farklı dillerin varlığına bir tepki olarak ortaya çıkmıştı. Dilbilgisi, edebiyat, hitabet, mektup sanatı, tarih ve etiğin *felasife* anlamında felsefi bilimlerle doğabilimi ve tıbbın İslami olmayan bilimler olarak değerlendirilirken, "Arap bilimleri" olarak görülmelerinin nedeni budur.

Filolojiye olan derin ilgisi dikkate alınacak olursa, kökleri çok gerilere giden *adap* veya İslam hümanizmi, İslam'ın doğuşuyla birlikte, kendisine, Kuran'la ilgili uzun yıllar sürecek bir yorum çalışması bağlamında, yeni bir konu alanı bulmuştu. Kuran'a ilişkin bu dilsel ve semantik inceleme ve yorum zorunluluğu, İslam dünyasında hayli ayrıntılı bir eğitim sisteminin inşasına ve oldukça sıkı bir öğrenim metodolojisinin doğuşuna yol açtı. Hümanizmin karşısında ise felsefi ya da rasyonel teolojiyi dışta bırakan bir teoloji eğitimiyle belirlenen İslam skolastisizmi bulunmaktaydı. Onun temel konusu ise İslami okullarda verilen hukuktan oluşmaktaydı. Hümanizm ve skolastisizmin ayrı ayrı İslam felsefesinin doğuşunda etkili olmuş olmasına ek olarak, skolastisizm içinde de akılcı ve gelenekçi yaklaşımların İslami düşünce açısından özel bir önem kazandığı kabul edilir.

İslam Felsefesinin Kaynakları

İslam felsefesinin doğuşunda önemli bir rol oynamış söz konusu tarihsel faktörlerden de anlaşılacağı üzere, İslam felsefesinin başta Kuran ve Hadis, Kelam ve Yunan felsefesi olmak üzere, pek çok kaynağı olmuştur. Yine İslam felsefesi, sadece Antik Yunan'dan beslenen Hıristiyan felsefesin-

den farklı olarak, coğrafi anlamda Yunanistan ve Bizans'la Asya'nın, kültürel açıdan da Doğu'yla Batı felsefesinin kesiştiği bir merkezde gelişmiştir. Başka bir deyişle, kültürel mirasında sadece Antik Yunan felsefesi bulunan Hıristiyan felsefesinin aksine, İslam felsefesi, bu temele ek olarak Doğu bilgeliğinin mirasından faydalanmıştır. Buna göre, İslam felsefesinin Antik Yunan felsefesi dışındaki ikinci büyük kaynağı, Hindistan, İran, Mezopotamya ve Mısır'dır. İran ve Hindistan'dan gelen dinle karışık felsefi eserler, Hindistan'dan gelen Brahman ve Buda dinleri, İran'dan gelen Zerdüşt ve Mazdaizm dinleri ile Zend-Avesta gibi yarı dini yarı ahlaki eserler, yeni gelişmekte olan İslam düşüncesi için önemli bir kaynak meydana getirmiş ve ona daha sağlıklı bir sentez yaratma imkânı sağlamıştır. Sözgelimi İslam kozmolojisi ve metafiziğinde yıldızların ve göksel cisimlerin oynadığı önemli ama Kuranın gerçeklik şemasında yer almayan rol, Yunanlıların yıldızların ve diğer göksel cisimlerin konumu ve ayaltı evren üzerindeki yaratıcı etkileriyle ilgili inançlarına olduğu kadar, Ortadoğu'nun bilimsel ve felsefi geleneklerine bağlanabilir.

Kuran ve Hadis

İslam felsefesinin hemen herkes tarafından kabul edilen ilk ve en önemli kaynağının Kuran olduğu söylenebilir. Başka bir deyişle, İslam felsefesi, sadece İslami kültür çevresinde, Müslüman filozoflar tarafından geliştirilmiş olması anlamında değil fakat esas itibariyle ilkelerini, ilhamını ve meşgul olduğu konu ve problemlerin çoğunu Kuran'dan elde etmek veya türetmek anlamında İslami bir felsefedir.

Bu bağlamda, bir kere her şeyden önce, Kindî'den başlayarak bütün Müslüman filozofların, Kuran'la İslam peygamberinin sünnetinin mutlak gerçekliğinin hüküm sürdüğü bir dünyada nefes alıp verdiklerini unutmamak gerekir. Yüzlerini Kâbe'ye çevirerek ibadet eden bu adamların en ünlülerinden ikisi, sözgelimi İbn Sînâ ve İbn Rüşd, İslamiyet'e bilinçli müminler olarak aidiyetlerinin kendilerine getirdiği bütün yükümlülükleri üstlenmiş entelektüeller olup, inançlarına yönelik her türden saldırıya büyük bir güçle karşı koymaktaydılar. İbn Sînâ'nın çözüme kavuşturulması oldukça zor bir problemle karşı karşıya kaldığı zaman, önce camiye giderek namaz kıldığı anlatılır; sonradan pek çok kimse tarafından aklın imana olan başkaldırısının bayraktarlığını yaptığı söylenen İbn Rüşd ise Kordoba'da kadı, hatta başkadıydı.

Gerçekten de Kuran'ın realitesi, Ortaçağ İslam dünyasında felsefeyle uğraşan hemen herkesin en temel ilgisi oldu ve vahye dayalı bu kutsal kitabın sadece varlığın kaynağı ve doğası konusunda değil fakat hukuk, politika ve ahlak bağlamında tek ve en önemli bilgi kaynağı olarak kabul edildiği bir felsefe türüne götürdü. Vahyi alan bilincin kendisi ve

peygambere özgü bilgi türünün ne'liği her daim büyük bir önemi olan bir konu olarak kaldı. Çok daha önemlisi, İslam vahyinin realitesiyle söz konusu gerçekliğe bir şekilde iştirak etmenin, İslam dünyasında felsefe yapmanın geleneksel araçlarını baştan aşağı değiştirdiği dönüştürdüğü söylenebilir. Sözgelimi İslam filozoflarının kuramsal aklı (*el-akl el-nazarî*), artık Aristoteles'in kuramsal aklı olmayıp, Yunanlı filozofun geliştirdiği terimin Kuran'ın varlık ve bilgi anlayışına paralel olarak yeni bir anlam kazanmış versiyonunu ifade eder.

Öte yandan, belirli hadislerle yüzyıllardan beri aktarılan sözlü geleneğin de işaret ettiği üzere, Kuran'ın ve kaynağı Kuran'da olan bütün bir İslami geleneğin, hemen hemen bütün dini düşünce geleneklerinde olduğu gibi hem dışsal veya zahiri hem de içsel veya batını bir boyutu vardır. Hadis işte vahyin bu içsel ya da ezoterik boyutuna dikkat çekerken, Peygamber'in bazı sözleri Kuran'ın ezoterik anlam düzeylerini gözler önüne sermeye çalışır.

Kuran'ın, biri dışsal yön veya *şeriat*, diğeri de özsel yön veya *hakikat* olarak bilinen söz konusu her iki yönü ya da anlam düzeyi, İslam felsefesinin doğuşunda ve gelişiminde oldukça etkili bir rol oynamıştır. Buna göre şeriat, başka her şey bir yana, İslam filozoflarının felsefi faaliyeti için gerekli sosyal ve beşeri koşulları sağlamıştır. Hakikat ise İslam felsefesiyle vahiy arasındaki yakın ilişkiyi anlamanın en önemli yolunu sağlar. Buna göre, Arapçada hem doğruluk ve hem de gerçeklik anlamında hakikat terimi, isimlerinden biri Hak olan ve İslam felsefesinin en temel konusunu ve nihai amacını oluşturan Tanrının kendisiyle yakından ilişkilidir. Hakikat aynı zamanda, Kuran'ın özünü, içsel gerçekliğini oluşturur; işte bu hakikate, söz konusu içsel gerçekliğe ancak kutsal metnin anlamına ilişkin hermeneutik bir inceleme yoluyla erişilir. İslam felsefesinin bütün bir tarihi boyunca filozofların hikmeti, Kuran'ın özünde bulunan hakikatle özdeşleştirmelerinin nedeni budur. Dahası, İslam felsefesinin çok büyük bir bölümünün hemen tamamıyla vahyin iki büyük kitabı, yani Kuran ve evren üzerine hermeneutik bir yorum ya da açımlamadan oluşmasının nedeni de budur. Yine İslam felsefesinin entelektüel evreninin doğrudan doğruya İslam'ın Batıni unsur ya da öğretilerinin ürünü olan ve en açık bir biçimde tasavvufta ortaya çıkan marifet olarak bilgi anlayışıyla yakından ilişkili olması da buradan kaynaklanır.

Kuran'ın gerçek anlamı ve evrenin yaratıcısıyla ilişkili varlık yapısı üzerine araştırmalar dışında, İslam felsefesinde Kuran kaynaklı konu ve problemler arasında en ön sıraları, en fazla ilahi ilkeyle nihai gerçekliğin özdeşliği, Allahın sıfatları, evrenin yaratılışı, onun yeniliği veya ezeliliği ve bu arada kurtuluş konularının işgal ettiği söylenebilir.

Yunan Felsefesi

İslam felsefesinin Kuran ve Hadis dışında, ikinci önemli kaynağı Yunan felsefesi olmuştur. Daha doğru bir deyişle, nasıl ki Kuran *hikmet* anlamında felsefenin en büyük kaynağı ya da ilham temeli olmuşsa, *felasife*-nin veya Meşşai felsefenin en önemli kaynağı, Kuran'la birlikte, Yunan felsefesi oldu. Buna göre, başta İbn Sînâ, Fârâbî ve İbn Rüşd olmak üzere, hemen tüm Müslüman filozoflar kendi İslami kültür çevrelerinde karşı karşıya kaldıkları felsefi problemlere bir çözüm getirmek için ihtiyaç duydukları kavramsal araçları, muhtemel çözümlere yönelik ana ilkeleri ve temel argümanları, yoğun bir çeviri faaliyetinin kendilerine tanışma imkânı temin ettiği Yunan felsefesinden temin etmişlerdir.

Antik Yunan felsefesinin veya daha genel olarak Helen kültürünün İslam dünyasına geçişi konusunda, iki noktaya özellikle dikkat etmek gerekir. Bunlardan birincisi, Helenizm ile İslam kültürü arasındaki temasta aktarılan, daha doğrusu değerli bulunduğu için aktarılan Yunan kültürünün en seçkin unsurları olsa da belirleyici olan veya baskın çıkanın, en azından belli bir bakış açısından İslami kültür olmuş olmasıdır. Başka bir deyişle, Helenizm adı verilen bilimsel, felsefi ve edebi eserler bütünü, İslam kültürü tarafından alımlanmadan önce karşılaştığı diğer kültürleri, önemli ölçüde etkileyip dönüştürmüştü. Örneğin Roma'da olduğu gibi, başka kültürler bu üç unsurun üçünü de veya Hıristiyan kültürünün belirlediği örnekte olduğu gibi sadece birini ve daha önceden Yunanca öğrenmiş âlimler veya entelektüeller aracılığıyla alırken, Müslümanlar bilim ve felsefeyi, o da Süryaniler ve, bilim ve hikmete değer veren aydınlık yöneticilerin görevlendirdiği Hıristiyan tercümanlar aracılığıyla aldılar. Gerçekten de Helenizm ile İslam'ın 8. yüzyıldaki karşılaşmasında, Müslümanlar Yunanlıların ne hümanistik değerlerine, ne dillerine ne de dinlerine itibar ettiler. Birkaç profesyonel mütercim bir tarafa bırakılacak olursa, Grekçe bilmeyen Müslümanlar, Yunan felsefesini Yunanca ile en küçük bir ünsiyet tesis etmeden öğrendiler. Öte yandan Hıristiyanların uzun bir dönem boyunca Yunan felsefesinin sadece Platonik unsurlarını tanıdıkları yerde, Müslümanlar Yunan felsefesinin bütün unsurlarını kendi kültürel ürün ve değerlerine büyük bir hızla kattılar. Gerçekten de Müslümanlar çeviriler yoluyla sadece Platon'u ve Plotinos'u değil Pythagoras'ı ve Aristoteles'i de hatta Yunan felsefesinin atomcu veya materyalist kanadını da aldılar.

İkinci husus, Yunan felsefesinin İslam dünyasına girişinin, Hıristiyan Batı'da olduğu kadar zor ve zahmetli olmasa bile, en azından belli bir muhalefetle karşılaşmış veya tartışmalı olmuş olmasıyla ilgilidir. İslamiyet'in ilk gelişme çağlarında görülen bu muhalefet, aslında sadece Yunan felsefesine değil fakat felsefenin bizatihi kendisine yönelik bir muhalefetti. Nite-

kim pek çok Müslüman bu dönemde din kardeşlerinin felsefeyle uğraşmalarına şiddetle karşı çıkmıştı. İslamiyet'in, gerçekliğin doğasıyla ilgili olarak, pratik yönden olduğu kadar kuramsal yönden de tam ve yetkin bir model sunduğunu düşünen pek çok Müslüman entelektüele, Yunanlıların "ilk bilimleri" sadece gereksiz değil, İslam'a karşıt gibi görünmekteydi. Dahası, hayatlarını düzenlemede ve karşılaştıkları problemleri çözüme kavuşturmada Müslümanlar sadece Kuran'a değil fakat peygamberin gelenek, beyan ve öğütlerinden oluşan Hadis'e, Müslüman cemaatinin pratikleriyle ilgili Sünnet'e başvurabilecek durumdaydılar. Üstelik Müslümanların nasıl davranmaları gerektiği bağlamında başvurabildikleri Fıkıh, Kuran dilinin anlaşılması konusunda onlara yardım edebilecek Arap grameri ve Kuran'ın yeterince açık olmayan bölümlerini anlaşılır kılan Kelam bulunmaktaydı. Hal böyle olduğunda, pek çok Müslüman, gayrimüslimler tarafından yaratılmış ve Müslüman olmayanlar tarafından aktarılan Yunan felsefesine ne tür bir ihtiyaç olduğunu, çok hararetli tartışmalarla sorguladı.

Bu sorgulama ve muhalefetin hiç kuşku yok ki en önemli nedeni, Yunan felsefesinin İslam inancına birçok noktada taban tabana karşıt olmasıydı. Çeviriler sırasında her ne kadar Yunan felsefesinin bütün unsurları nakledilmiş olsa da İslam dünyasına ilk aktarılan felsefe Yeni-Platoncu felsefe olmuştu. Dünyanın ezeli olduğu konusunda Aristoteles felsefesiyle uyuşan Yeni-Platoncu felsefe, altında maddenin ya da oluş ve bozuluş dünyasının, tepesinde de Bir Olan'ın bulunduğu bir varlık hiyerarşisiyle daha ziyade çileci bir etik anlayışı önermişti. Tanrıdan oluş ve bozuluş dünyasında doğru olan iniş ve dünyadan Tanrıya doğru gidiş hareketiyle din açısından kabul edilebilir, hatta faydalı olmakla birlikte, dünyanın ezeliliği düşüncesiyle çileci etik anlayışı kabul edilebilir gibi görünmüyordu. Çok daha önemlisi, özel olarak Yunanlı filozofların ve genel olarak da felsefenin geliştirdiği geçerlilik standardının dini inanç açısından pek makbul olmamasıydı. Buna göre, akla dayalı olması itibariyle vahye büyük ölçüde karşıt bir yapı arz eden felsefe, bu dönemde doğallıkla vahyin anlamını sorgulayacak yabancı bir disiplin olarak görüldü. Başka bir deyişle, felsefe dini hakikatlerin alternatif bir formülasyonunu gerçekleştirecek bir disiplin olarak değil de vahye rakip bir düşünce sistemi şeklinde değerlendirildi. Atina, Kudüs karşıtlığının yeniden ifade edildiği bu dönemde, Yunan felsefesinin alımlanabilmesi için vahyin Müslümanların bilmeleri gereken her şeyi söylediği yerde, aynı konuları akıl yoluyla yeniden ele almaya ne gerek bulunduğu sorusuna tatmin edici yanıtlar verilmesi zorunluluğu vardı.

Bu bağlamda her şeyden önce, Kuran'ın sadece Müslümanlara değil fakat okuyup anlayabilen herkese hitap ettiği söylendi; onun okuyucusunu inanç ve İslam lehine olan delilleri rasyonel bir biçimde ele alıp değerlendirmeye

teşvik ettiği öne sürüldü. Bu, elbette imanın oynayabileceği bir rol bulunmadığını ve Tanrıya yaklaşmak için belli bir evreden itibaren imana gerek olmadığını telkin eder fakat sadece Kuran'ın birtakım işaretler yoluyla savunmakta olduğu şeylerin doğruluğu için sağlam akli temeller ve deliller getirdiğini, İslam'ın özü itibariyle bir akıl dini olduğunu ifade eder.

Söz konusu argümanı güçlendirecek ve felsefenin kabulünü kolaylaştıracak ikinci bir argüman Muhammed'in son peygamber olduğu düşüncesi etrafında dönmekteydi. Bu, elbette Tanrı tarafından gönderilecek başka bir mesajın olmadığı, bu yüzden insanların gerek Kuran'daki ayetlerin gerekse evrenin doğru yorumuna muhtaç oldukları, bunda da aklın ve felsefenin yardımından faydalanabilecekleri anlamına gelir. Başka bir deyişle, peygamberliğin Muhammed'le birlikte sona erişini, Müslümanlar Tanrının insanlardan gerçekliğin doğasını anlamaları için akıllarını kullanmalarını beklediği anlamına gelecek şekilde yorumladılar. Akıl ve felsefe, imanı ve peygamberin söylediklerini, bu yoruma göre, bir şekilde tamamladığı için akıl ile peygamberlik, felsefe ile iman arasında bir karşıtlık ya da rekabet olamaz.

Yunan bilim ve felsefesinin İslam dünyasına intikalinde, söz konusu zihniyet dönüşümünün yanı sıra, Abbasi sultanlarının Emevi hanedanına göre çok daha akılcı davranmaları ve Helenistik düşüncenin intikalini desteklemeleri rol oynamıştır. Gerçekten de bütün bir çeviri sürecini sadece zihniyet olarak değil fakat kurumsal ve mali olarak destekleyen, onun 8. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak yaklaşık yüz yıllık bir süreç içinde tam ve eksiksizce gerçekleşmesini sağlayanlar üç Abbasi sultanı olmuştur.

Kaynaklarını bu şekilde ele aldığımız İslam felsefesi, üç ayrı dönemde ve şekilde ele alınabilir. Bunlardan birinci dönem Kindî, Râzî, Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazâlî gibi filozoflar tarafından, esas itibariyle Arap yarımadasının kuzeyinde geliştirilen felsefenin belirlediği *Doğu'da Felsefe Dönemi*'dir. İkincisi İslami kültür ve uygarlığının Batı'ya doğru yayılmasıyla birlikte İbn Bacce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd gibi filozoflar tarafından İspanya'da geliştirilen felsefenin temsil ettiği *Batı'da Felsefe Dönemi*'dir. Üçüncü büyük felsefe dönemi ise Sühreverdi ve İbn Arabî gibi filozofların geliştirmiş oldukları *Tasavvufi Felsefe* ve *Aydınlanma Felsefesi*'dir.

Doğu'da İslam Felsefesi

Kindî

Ebu Yusuf Yak'up bin İshak el-Kindî (800-873), etnik anlamda ilk Arap, kültürel manada da ilk İslam filozofu olduğunda ortaklaşılan, oldukça

önemli bir filozoftur. Bir diğer deyişle, İslam felsefesinin ilk oluşum veya formasyon dönemi içinde yer alan Kindî, İslam'ın ilk yaratıcı felsefe yazarı ya da filozofu olarak kabul edilir. Buna göre, onu ilk yaratıcı İslam filozofu yapan özellikler birden fazladır: Bir kere onun her şeyden önce oluşum halindeki İslam düşüncesine özellikle terminoloji ve metodoloji bakımından oldukça önemli bir katkı yaptığı kabul edilir. İslam dünyasında felsefi düşünce için gerekli terminolojiyle vokabülerin oluşumunda büyük adımlar atan Kindî'nin en önemli yönlerinden birinin Yunan felsefesine girişi, İslam felsefesinin Yunan felsefesinden yararlanmasını sağlamış olması olduğu kabul edilir. Nitekim o, İslam akılcılığının ilk filozofu olarak değerlendirilirken, Aristoteles'i Müslüman çevrelere sokma ve onun İslam dünyasındaki otoritesini tesis etme onurunun Kindî'ye ait olduğu söylenir. Dahası, Kindî İslam teolojisi veya kelamdan felsefeye geçişte sağlam bir ayak olma işlevini yerine getirirken, vahyolunan hakikatlere rasyonel yöntemleri tatbik etmenin en önemli savunucularından biri olmuş ve bütün bunları kimi "dindaşlarının tabii muhalefetine" rağmen yapmayı başarmıştır.

(a) Felsefe ve Hakikat

Kindî'nin temel eseri *Kitâb fi'l-felsefeti'l-ûlâ*'ydı; bu eserinde, felsefeyi "insan sanatlarının değer ve mertebe bakımından en üstünü" diye tanımlayan Kindî, daha sonra felsefenin görevini de "insan gücü ölçüsünde varlığın hakikatini bilmek" olarak belirlemiştir. Felsefenin yılların birikiminden süzülerek geldiğini söylerken, o Antik Yunan düşüncesinin yarattığı mirasa sahip çıkmanın zorunluluğuna işaret eder.

Kindî kadim filozoflardan övgüyle söz ederken, yine klasik kültürün geleneksel yaklaşımına uygun olarak, felsefenin birikerek ilerleme özelliğini temele alır. Ona göre, geçmişte dile getirilmiş olan hakikatleri bir araya getirilmesi ve bu hakikatlerden yararlanabilmek için her yola başvurulması gerekir. Hakikatin nereden geldiğinin ve kim tarafından ifade edildiğinin en küçük bir önemi yoktur. Filozofa düşen, hakikati, nereden geldiğine bakmaksızın, minnettarlığını ifade etmeyi unutmadan almaktır.

Kendilerini hakikate adamış insanların, kadimlerin görüşlerini seve seve ve olabildiğince açık bir biçimde, kendi dillerinin ve zamanlarının normlarına göre onlara birtakım ekler yapmak suretiyle ortaya çıkarmaları, eski zamanlardan intikal eden hakikatleri kendi koşullarına ve geleneklerine uyarlamaları gerektiğini savunanKindî'ye göre bunun nedeni, hiç kuşku yok ki felsefenin hakikatleriyle peygamberlerin mesajları arasında içerik bakımından hiçbir farklılık bulunmamasıdır. Sadece konu ve amaç birliğine değil fakat hakikat birliğine sahip bulunan felsefe ve

dinden her ikisi de yani hem rasyonel doğrular ve hem de vahyolunmuş hakikat Tanrının birliğinin ve hâkimiyetinin, erdemin ve genel olarak neyin peşine düşüp, neden sakınmamız gerektiğinin bilgisini verir.

Tıpkı Platon ile Aristoteles arasında temel hiçbir farklılık ya da tutarsızlık bulunmaması gibi, İslam ile felsefe arasında da hiçbir tutarsızlık ya da karşıtlık bulunmadığını belirtmeye özen gösteren Kindî, felsefenin Müslümanlara hakikati anlama yolunda, yeni teknikler kullanma imkânı sağladığını öne sürer. Başka bir deyişle, o, felsefenin hakikati ile müminin hakikati arasında bir farklılık olamayacağından hareketle, felsefeyle teolojinin aynı amaca, yani gerçek Bir'in, Tanrının bilgisine erişme amacına hizmet ettiğini belirtir.

(b) Metafiziği

Kindî'nin metafiziğini ya da ilk felsefesini temel eseri olan *Kitâb fi'l-felsefeti'l-ûlâ*'da buluruz. Eserde Aristoteles etkisi açıkça görülür. Bununla birlikte, bu etki bir yere kadar, dünyanın menşei ya da kökeni meselesine kadar devam eder ve Kindî dünyanın ezeliliğini öne süren Aristoteles'ten, dünyanın *el-bâri* (Yaratıcı) tarafından yoktan var edildiğini öne sürmek suretiyle ayrılır. Gerçekten de o, Aristoteles'ten ya da İlkçağdan gelen klasik bilimler sınıflamasında, felsefeyi önce pratik ve kuramsal felsefe olarak ikiye ayırır ve kuramsal felsefeyi meydana getiren fizik, matematik ve metafiziği, Ortaçağ felsefesinin genel yaklaşımına ve temele alınan yaratan-yaratılan ilişkisine uygun olarak ikiye, eşdeyişle "*ilm el-mahlûkat*" olarak fizik ve "*ilm el-ilahî*" olarak metafiziğe indirger. O, öte yandan, Aristoteles'in ontoloji olarak metafiziğinin kapsamını, yine aynı genel yaklaşıma uygun olarak epeyce daraltır ve ayrı, aşkın, değişmez ve ezeli-ebedi varlığa dair bir araştırma tarzında, teoloji olarak metafiziğe dönüştürür. Nitekim onun metafizik ya da ilk felsefe tanımı "felsefenin her gerçeğin sebebi olan 'ilk Gerçek'in bilgisi olduğu' şeklindedir. Kindî'nin deyişiyle metafizik "cisimlere gerek duymayan ve hiçbir şekilde cisimle ilişkisi bulunmayan şeyleri", "şanı yüce Allahın birliğini, O'nun en güzel isimlerini" konu alır, her şeyin etkin ve gâye sebebinin O olduğunu, sağlam tedbiri ve tam hikmetiyle tüm Varlığı O'nun yönettiğini" bildirir.

Metafizik ya da ilk felsefenin (*ilm el ilahî*'nin) konusu olarak Tanrının varoluşunu öne süren Kindî, daha sonra O'nun varoluşu için birtakım argümanlar öne sürmeye başlar. Onun kullandığı kanıtlar, biri Gaye veya Nizam Delili ya da Düzen ve Amaç Kanıtı, diğeri ise Kozmolojik delilin İslam felsefesindeki versiyonu olan Hudus delili olmak üzere iki tanedir. Bunlardan mantıksal bir tasım tarzında tanımlanmış olan birincisinde Kindî, "Kâinat birbirine uygun bir sebepler ve gayeler sistemi arz eder;

böyle bir sistem ancak âlim ve akil bir yaratıcının eseridir ki bu da Allahü Teâlâ'dır" düşüncesine uygun olarak, doğanın kuruluş ve işleyişini incelemek suretiyle tespit edilebilecek olan olağanüstü ve hassas dengelerin önceden belirlenen bir amaca yönelik olduğunu, plan ve amacın bulunduğu yerde, bir planlayıcı ve hedef belirleyicinin de zorunlu olarak bulunması gerektiğini bildirir. Kindî'nin Tanrıyla ilgili argümanlarından ikincisi, yani evrenin zaman içinde başlamasıyla ilgili olan delil, onun, kendilerinden ne kadar etkilenmiş olursa olsun, kesinlikle bir Platoncu veya Aristotelesçi olmadığını, ezeli madde ya da evren görüşüne, İslam akaidine uygun olarak şiddetle karşı çıktığını gösteren kanıt, birincisinden daha büyük önem taşır. Onun, MS 6. yüzyılda, özellikle Aristoteles ve Proklos tarafından geliştirilmiş bulunan ezeli evren görüşüne karşı çıkan Yeni-Platoncu Hıristiyan filozofu John Philoponus'un kullandığı argümana dayandırılan bu kanıtı, evrenin zorunlu olarak *muhdes* (meydana gelmiş, yaratılmış) olduğunu söyler. Fakat argümana göre, her *muhdes*in bir *muhdis*i (meydana getiricisi, yaratıcısı) olmak gerekir, zira *muhdes* ve *muhdis* birbirinin lâzımıdır. Delilini, buradan da anlaşılacağı üzere, yaratan-yaratılan, sonsuz-sonlu, birlik-çokluk karşıtlığı ve uyumu üzerine inşa eden Kindî, kendisinden muhtemelen birtakım tercümeler yapmış olduğu Euklides'den de yararlanarak, fiilen var olan ve evreni oluşturan cisimlerin, dolayısıyla evrenin sonsuz olamayacağını, sonsuz olmayan bir şey için de yaratılmamışlığın söz konusu edilemeyeceğini göstermeye çalışmıştır. O buradan, evrenin bir bütün olarak meydana gelmiş ya da meydana getiricisi Tanrı tarafından yaratılmış olduğu sonucuna varır.

Kindi, gerçekten de *eserinin* ikinci bölümünün sonunda, argümanın sonucuna ya da ana tezine koşut olarak, evrenin hâdis olduğunu gösterir ve Aristoteles ve Helenistik filozoflar karşısındaki bağımsızlığını ilân eder. Kindî'ye göre, evrenin cismi, hareket ve zaman, ancak ve ancak birbirleriyle eşzamanlı oldukları takdirde, var olabilir. Onlar, evren sonlu olduğu için şu halde sonlu olmak durumundadırlar. Başka bir deyişle, Kindî evrenin cismani olduğunu, sürekli değişme halinde bulunduğu için de ezeli olamayacağını öne sürer. Oysa ezelivarlık cismani olamaz ve O'nun değişmemesi gerekir. Dolayısıyla, ona göre, evrenin varlığından önce hareketin var olduğu kabul edilemez; aksi halde, ezeli olduğuna inanılan varlığın değişken olması gerekir ki bu da açık bir çelişki meydana getirir. Zaman da hareketin ölçüsü sayıldığına göre, evrenden önce zamanın var olduğunu düşünmek bir çelişki meydana getirir. Şu halde, zaman ve hareket parametreleri içinde değişken olan evren sonludur ve Tanrı tarafından yoktan yaratılmıştır.

Tanrının varlığını akıl veya felsefi argümantasyon yoluyla kanıtlayan, evrenin meydana gelmiş olduğunu gösteren Kindî, daha sonra

Tanrıya dair bilgimiz üzerinde durur. O yakın olduğu Mutezile Okuluyla, Bir olanı varlık ve bilgi sınırlarının ötesine yerleştiren Yeni-Platoncu geleneğin tavrına uygun olarak ve Hıristiyan Batı'nın veya Sahte Dionyssos'un *via negativası* gibi, Tanrının özüne ait sıfatlarını (*el-sıfat al-zatiye*) inkâr edip, O'nun niteliklerinin ancak olumsuz olarak tanımlanabileceğini (*el-sıfat al-selbiye*) söyler.

Tanrıyı bu şekilde, olumsuz bir tarzda tanımlayan Kindî, sıra Tanrı ile evren arasındaki ilişki problemine geldiğinde, bir yandan Plotinos'tan gelen bir sudur nazariyesi veya türüm teorisi benimserken, diğer yandan da ilk varlığın Tanrının özgür iradi eylemiyle yoktan yaratılmış olduğunu söyleyip, yaratımcılığı tasdik eder. Kindî, ikisi arasındaki çelişkiyi ya da uyuşmazlığı gidermenin yollarını aramadan hem türümcülüğü ve hem de yaratımcılığı birlikte olumlar; yani o, Tanrı ve evren arasındaki ilişkiyle ilgili İslami talepleri hiç göz ardı etmeden hem İslami öğretiyi ve hem de Yunan felsefesini bir araya getirir. Onun öğretisinde hem İslami görüşü ve hem de Yunani öğretileri bir araya getirmesinin, bariz çelişkiye rağmen, İslam felsefesinin gelişiminde önemli bir rolü olduğu söylenir.

(c) Etiği

Kindi etik anlayışını *Risâle fi'l-Hîle li-Def'il-Ahzân* adlı eserinde ortaya koyar; eklektik yapısı ağır basan bu etik anlayışında Kindî, klasik İslam ahlakı yanında, Sokratik ve Aristotelesçi etik anlayışından ama özellikle de Stoacı etikten unsurlara da yer verir. O, Stoacı felsefeden, en çok da dünya ve dünya nimetleri karşısında bağımsızlığa, kişilerin ahlaki failler olarak önemine vurgu yapmış olan Epiktetos'tan etkilenmişe benzer.

Kindi etik görüşünde her şeyden önce insan yaşamının veya ahlaki hayatın amacının gerçek bir saadet olduğunu savunur. Etkilendiği Sokratik anlayışa ama çok daha önemlisi İslam akaidine uygun olarak insanın bir beden ve bir ruhtan meydana geldiğini, bunlardan gerçekten var olanın ruh olduğunu öne sürer. O, insanın başına gelen bütün mutsuzlukların beden ya da cisme bağlanmaktan, sözde iyi olduğunu düşündüğü maddi şeylere bağlanmaktan kaynaklandığını öne sürer. Çünkü bu maddi iyilere bağlanmak insanın içsel dengesine, gerçek özerkliğine zarar verirken, onu yoldan çıkarıp acı ve üzüntülere sevk eder. Onun bakış açısından maddi şeylere, gelip geçici iyilere bağlanmak bireyin ruhsal dengesini bozarken, onu söz konusu sözde iyileri kaybetmenin yol açacağı korku, tedirginlik, endişe ve üzüntülere gark eder.

Kindi'ye göre gerçek mutluluk, insanı insan yapan şeyin ne olduğunu, onun için neyin gerçekten iyi olduğunu bilmekten ve onu bozan, dengesini yitirmesine yol açan şeylerden uzak durmak, dünyevi

ve maddi iyilere karşı aldırmazlık içinde olmaktan geçer. İnsan yaşamının gerçek amacını, bu amacın insanın ruhsal boyutu ve değişmez olanla ilişkisini gözler önüne seren Kindî, bundan sonra gerçek saadete ancak erdemli bir hayatla erişilebileceğini söyleyerek bir erdem felsefesi geliştirir. Başka bir deyişle, onun etik görüşünde kişi uyumla, bireysel intibakla sorumludur. Ortamın sabit bir veri olduğunu, onu değiştirmeye çalışmanın hiçbir anlamı olmadığını; onu ıslaha çalışmak yerine, kendisiyle barışmak gerektiğini öne süren Kindî, insanın bu yolda mesafe kaydetmesini mümkün kılacak yegâne şeyin erdem olduğunu söyler.

Onun sözünü ettiği erdemler, tıpkı Sokrates ve Platon'da olduğu gibi dört tanedir: Hikmet ya da bilgelik, hilm ya da itidal, adalet ve cesaret. Bunlardan en önemlisi, en büyük beşeri değer olarak hikmettir; çünkü insana gerçek amacını bildiren hikmetin işlevi veya yararı, erdemin ya da faziletlerin servetten üstün olduğunu göstermekten meydana gelir. Adaleti, her tür dengenin, özellikle de içsel ahengin ölçüsü kabul eden, onun sadece servet çılgınlığından kaçınmaktan oluşmadığını söylemeye özen gösteren Kindî, adalette kişinin suç işlemekten, haddi aşmaktan, taciz ve tecavüzde bulunmaktan sakınmanın bulunduğunu ifade eder. Adil kişi için amaç, elbette gümüş ya da altın yığmak olmayıp, hikmettir; çünkü altın ve gümüşle sadece zorlukların, eza ve endişenin geldiği yerde, huzur ve itidal sadece hikmetle gelir.

Râzî

İslam felsefesinin önemli bir diğer önemli filozofu da Platoncu çizgide yer almakla birlikte, onun gerisine, atomcularla Pythagorasçılara kadar giden doğalcı filozof Ebu Bekr Muhammed İbn Zekerriyya el-Râzî'dir (864-925). Buna göre, İslam düşüncesinde *Tabiîyyun* akımının önderliğini yapan Râzî, İslam akaidine aykırı bir görüş ortaya koymasının yanı sıra, Aristoteles felsefesine olan hasımlığıyla ün kazanmıştır. Onun büyük önemi doğalcılığıyla İslam felsefesinin üzerinde yükseldiği entelektüel zemini genişletmesinden, aklı vahyin önüne geçirmesinden, böylelikle de daha rasyonalist bir felsefeye çıkacak yolu sonuna kadar açmasından ve dolaylı olarak da beş ezeliilke teorisi ve peygamberlik teorisinin reddi gibi, Batı'da telaffuzu dahi mümkün olmayan teorileriyle 9. ve 10. yüzyıl İslam dünyasının, felsefenin gelişimine olabildiğince uygun olan entelektüel atmosferinin ifade edilmesine aracılık etmesinden meydana gelir.

Râzî yorumcularına göre, onun doğalcılığı büyük ölçüde hekimliğinden, dünyaya bir hekim olarak yaklaşmasından, alemi bir hekim olarak kavramasından kaynaklanır. Gerçekten de bilimadamı olarak kabul edi-

len ve Ortaçağın en büyük Müslüman âlimlerinden biri olan Râzî, felsefeyle tıbbın aynı kaynaktan geldiğini ve aynı araştırma yöntemlerini kullandığını düşünmüş, bu yüzden felsefenin tıptan bir adım ileri gitmemesi veya bir adım geri kalmaması gerektiğini öne sürmüştür. Felsefede kendisini esas itibariyle Sokrates ve Platon'un öğrencisi olarak görmüş, bilginin ilerlemesine sonsuz bir inanç beslerken, belirli bir düzeyde eşitlikçiliğin savunuculuğunu yapmıştır. Gerçekten de Sokrates'i bütün filozofların hocası olarak gören Râzî eserlerinde, Sokrates dışında Pythagorasçılara, Demokritos'a, Platon, Aristoteles ve Porpyrhos'a sık sık atıfta bulunmuştur. Felsefenin hiçbir zaman bir ve aynı kalmadığını ve onun peşine takılanlar arasındaki küçük farklılıklar yoluyla ilerlediğini söyleyen Râzî'ye göre, filozof olmak hakikate sahip bulunmak değil fakat yolda, hakikat yolunda olmaktır.

Râzî gerek bilimsel çalışmalarında, gerekse felsefi görüşlerinde ödün vermez rasyonalizmiyle öne çıkar; bu yüzdendir ki hakikat yolunda akıldan başka bir güç ya da ilkeye ihtiyaç bulunmadığını söyleyen Râzî, Tanrının aynı doğruları bütün insanlara ilham ettiğini öne sürerken, peygamberlik diye bir şeyin olamayacağını söylemiştir. Onun etiği de rasyonalist veya entelektüalist bir etik olup temelinde akıl bulunur: Aklın eylem alanındaki görevi, davranışı düzenleyip ona yön vermek ve tutkuları kontrol altında tutmaktır.

(a) Beş Ezeli İlke ve Yaradılış

İslam metafiziği tarihinde gerçekten ayrıcalıklı bir konum işgal eden Râzî, içinde yer aldığı İslami geleneğe aykırı, ilham aldığı Yunan felsefesi geleneğine uygun olarak, sadece Yaratıcının (*Bârî*) değil, madde, ruh, mekân ve zamanın da ezeli olduğunu iddia etmişti. Söz konusu beş ilkenin ezeliliğini Yunanlıları da aşacak şekilde, çok daha toparlayıcı bir sentez içinde ortaya koyan Râzî'de bundan bile paradoksal olan şey, onun Yunan'da dahi bir araya gelmesi mümkün olmayan filozoflar ve bu filozofların görüşlerini kendi metafizik anlayışına temel yapmış olmasıdır. Ondan önce Kindî'nin zaman zaman yaptığı, ondan sonra da Fârâbî ve İbn Sînâ'nın yapacakları gibi, Platonik felsefeden kimi unsurlarla Aristoteles'in sisteminden kimi öğeleri bir sentez içinde, farklı oranlarla bir araya getirmek hiç kuşku yok ki makul ve anlaşılır bir şeydir, zira iki filozofun görüşleri arasında bir devamlılık vardır. Aynı şekilde Pythagorasçı bakış açısıyla Platon'un görüşlerinden birlikte yararlanmak da fazlasıyla anlaşılır bir şeydir çünkü bu iki filozoftan her ikisi de aynı çizgide yer alır; hatta Platon kendi sistemini inşa ederken, Pythagoras felsefesinden çok yararlanmıştır. Fakat Pythagorasçı ve Platoncu unsurlara, atomcu felsefeden veya materyalist Demokritos'tan felsefi birtakım öğeler eklemek çok

anlaşılır değildir. Râzî birçok bakımdan hayli özgün olan eklektik sisteminde, Aristoteles'e şiddetle karşı çıkarken, işte bunu yapar.

Buna göre, Râzî atomculuğuna ve dolayısıyla materyalizmine koşut olarak, öncelikle maddenin ezeli olduğunu ve evrende boşluğun varolduğunu öne sürer. Maddenin ezelioluşu, yaratmayı da tıpkı Platon'da olduğu gibi, şekilsiz maddeye şekil verme olarak tanımlamayı ve dolayısıyla yaratıcının da ezeli olmasını zorunlu kılar. Başka bir deyişle, şekil verme olarak yaratma, yalnızca yaratma eyleminin failini değil fakat aynı zamanda yaratma eyleminin kendisinde kaim olacağı veya gerçekleşeceği bir dayanağı, yani maddeyi (*heyula*) gerektirir. Ezeli olan madde ise kendisinin kaim olabileceği bir yeri, yani boşluğu mantıksal ve ontolojik olarak kaçınılmaz hale getirir ve bu yer de Râzî'nin metafiziğinde ezeli olan üçüncü ilke olmak durumundadır. Bununla birlikte, söz konusu mekân, Aristoteles'te olduğu gibi, cismin işgal ettiği yer ya da ihtiva ettiği cismin en dış sınırı olarak cüzi mekândan ziyade, cisimden bütünüyle bağımsız olan sonsuz külli mekândır. Aynı şey, Râzî'ye göre, zaman için de geçerlidir. O zaman görüşünde de Aristoteles'in harekete bağlı olan, ölçülebilir ve sınırlı zaman görüşünden farklı olarak, rasyonel dünyanın süre ölçüsü olan mutlak zamanın da ezeli olduğunu savunur.

Evrensel ruhun veya dünya ruhunun ezeliliğine gelince, Râzî bunu, maddenin ezelioluşuyla kendi yaradılış teorisinden apaçık bir sonuç olarak çıkarmamızı ister. Buna göre dünya ruhu, tıpkı kendisi gibi ezeli olduğu maddeden ayrı, ona tümden yabancı bir varlıktır. Fakat o maddi evrene süzülmek, özde yabancı olduğu maddeye meftunluğu nedeniyle maddi formla birleşmek için yakıcı bir arzu duymuştur. Başka bir deyişle, Râzî yine Platon gibi, ruhun temelde maddeden ayrı olduğunu söylemiş fakat bunun hemen ardından da onun bu ezeli ilke için şehevi bir aşkla yanıp tutuşurken, madde ile birleşme mücadelesi içine girdiğini söylemiştir. İşte maddeye form kazandırma olarak evrenin yaratılışı, bu amaca kendi başına ulaşmaya hiçbir şekilde yetili olmayan evren ruhunun söz konusu arzusunun bir sonucu olmak durumundadır. Râzî'ye göre, Yaratıcı işte bundan dolayı, yani ruhun maddeyle birleşebilmesi ve böylelikle de kendi arzusunu karşılayabilmesi veya tatmin edebilmesi için maddi dünyayı, fiziki evreni yaratmak zorunda kalmıştır.

Râzî'de Yaratıcının insanı kendi ilahi özünden yaratması da yine aynı ruh-madde ilişkisiyle bağlantılıdır. Buna göre Yaratıcı, bir yandan da bireysel ya da cüzi ruhlar toplamı olan evren ruhunu (*anima mundi*) maddeye olan bağımlılığından kurtarabilmek, ona gerçek yerinin makulat âlemi olduğunu anımsatmak, maddi formlara ve cismani tat ya da lezzetlere dalmış olan ruhu uyuşukluğundan kurtarıp saf formlara yöneltmek, onun gerçek kaderinin bilincine varmasını sağlamak için insana

özündeki ilahi cevher dolayısıyla aklı göndermiştir. Başka bir deyişle Yaratıcı, aklı bulunduğu yerde insanda uyumuş olan ruhu uyandırmak ve bu yaratılmış âlemin onun gerçek yurdu, mutlak saadet ve sükûn yeri olmadığını ona göstermek için gönderir. Maddenin bağlarından kurtulmak hususunda, her insan için yalnızca tek bir araç vardır ki o da felsefedir. Râzî'ye göre, bütün bireysel insani ruhlar kurtuluşa eriştikleri zaman, dünya çözülüp dağılacak ve şekillerinden mahrum kalan madde ilk haline dönecektir.

(b) Etik

Râzî ahlak görüşünü "bütün filozofların hocası" diye nitelendirdiği Sokrates'in etik anlayışına ve Platon'un psikolojisine dayandırır. Ruhun yaradılışla olan ilişkisi dikkate alındığında, bu onda, etiğin yine tıpkı Platon'da olduğu gibi, metafiziğe tabi olduğu anlamına gelir. O da radikal bir düalizm içinde, insanın ruh ve beden gibi iki bileşenden meydana geldiğini söyler. Bunlardan gerçekten var olan, sadece ezeli değil fakat aynı zamanda ebedi olup, beden karşısında mutlak bir bağımsızlık içinde bulunan ruhtur. Beden sadece ruhun amaçlarını gerçekleştirebilmesi için bir araç olarak vardır. İnsanın özü, özsel unsuru olan ruh ise üç parçaya ayrılır. Bu parçalar sırasıyla rasyonel, akli ya da ilahi ruh, hayvani ruh ve nihayet şehevi veya nebati ruhtur. Buradan da anlaşılacağı üzere, Râzî'de ruhun üç parçaya ayrılması Platonik bir tavrı yansıtmakla birlikte, onun akli, hayvani ve nebati ruh diye bölümlenmesi, daha ziyade Aristotelesçi bir stratejiyi açığa vurur. Nitekim bundan sonra ruh, rasyonalist Râzî'de, Aristoteles'te olduğu gibi, son çözümlemede rasyonel parça ve akıldışı parça diye ikiye ayrılır.

Erdem, işte bu durumun bir sonucu olarak, ruhun akli parçasının akıldışı parçayı denetim altında tutmasından, onu tahakkümü altına almasından meydana gelir. Râzî'nin söz konusu erdem anlayışı da Yunan felsefesindeki her nesnenin, her parçanın kendi doğasına, özüne uygun düşen gerçek görevini veya işlevini tam ve eksiksizce yerine getirme anlamında erdem telakkisine uygundur. İnsandaki ilahi öz olan akıl, insana ruhunu maddeye olan bağımlığından, maddeye meftunluğunun yol açtığı uyuşukluk halinden kurtulması için Yaratıcı tarafından verilmiş olan ilahi varlık ya da güçtür. Aklın görevi, öyleyse, bu durumu, yani yaradılışı, Yaratıcısını ve evren düzenini bilmektir. Onun etik anlayışının iki temel erdemi, buna göre, bilgelik ve adalettir. İnsana erdemli olma, akla söz konusu işlevini gerçekleştirme imkânı veren şey, Râzî'ye göre, yalnızca tefekkür, eşdeyişle felsefedir. Felsefe yapmak, şu halde Sokrates'in, Platon'un *Phaidon* adlı diyaloğunda öğrencisinin ağzından söylediği üzere, ölmeye hazırlanmaktır çünkü ruh felsefe yoluyla maddeye olan bağımlılığından kurtulup,

mutlak bir özgürlük haline erişir; felsefi tefekkür yoluyla doğum ve ölüm çarkının dışına çıkıp mutlak ölümsüzlüğe erişir.

Aksi durumda, yani ruhun akıllı parçasının akıldışı parçayı denetim altına alması yerine, akıldışı parçanın baskın çıkması durumunda, bundan Râzî'ye göre, her türlü kötülük ve erdemsizlik çıkar. Ruhu temelde mekân, madde ve zamandan oluşan bu dünyaya ait bir unsur haline getirip, bu dünyaya mahkûm eden, söz konusu kötülük ya da şeytani eğilimlerin başında hırs, tamah, öfke, yalan, oburluk, sarhoşluk, cinsel dürtü, dünyevi şeref düşkünlüğü ve ölüm korkusu gelmektedir.

Fârâbî

İslam felsefesinin en önemli kurucu filozoflarından biri de dünyanın "en büyük filozoflarından biri olarak" değerlendirilen Fârâbî'dir. Talihsizliğinin İbn Sînâ gibi bir filozofun gölgesinde kalmak olduğu bildirilen Fârâbî (870-950) özellikle mantık, metafizik ve politika felsefesi alanındaki çalışmalarıyla ve klasik siyaset felsefesini İslam'la olabildiğince uyumlu hale getirmeye yönelik çabalarıyla seçkinleşmiştir.

Fârâbî'nin tam adı Ebû Nasr Muhammed İbn Uzlug Tarhân olup, o Batı'da *AlFârâbius* veya *Avennasar* ismiyle tanınır. Zaman zaman özgün, bazen de eklektik görüşleriyle fakat esas Aristoteles mantığı üzerine şerhleri ve bağımsız araştırmalarıyla tanınan, Yunan mantığı ve felsefesini kendisine bütünüyle yabancı bir kültürel atmosfere mutlak bir başarıyla monte etmiş olan filozof, bundan ötürü birincisinin Aristoteles olduğu, "ikinci Öğretmen ya da Üstad" anlamında "Muallim-i Sâni" ünvanına layık görülmüştür. Gerçekten de onun "Muallim-i Sâni" unvanıyla anılmasının en önemli nedeni, İslam dünyasında ilk kez Kindî'nin başlattığı felsefi harekete ve onun şekillendirdiği Meşşai akıma, kendi inanç ve kültürünün temelini oluşturan *ulûhiyet*, *nübüvvet* ve *meâd* akidesinin yanı sıra, Platon ve Yeni-Platonculuk'tan aldığı bazı unsurları da katarak, oldukça sağlam bir eklektik sistem kurmasıdır.

O, türüm öğretisi bir yana bırakılacak olursa, psikoloji ve bilgi kuramında olduğu kadar, metafiziğinde de hemen tamamen Aristotelesçi bir tavır sergilemiş fakat bir yandan da Platon'un *Devlet* ve *Yasalar*'a dayanan siyaset felsefesini çağdaş politik duruma büyük bir maharetle uygulama gayretiyle seçkinleşmiştir. Fârâbî vahyi felsefeyi önceleyen temel bir olgu olarak kabul eder. Vahyin insanın görüş alanına yasa, yani politik bir olgu olarak girdiğini kabul eden Fârâbî, ilahi yasanın öğretisinin açık olmadığını da ileri sürer. Bu yüzden onda sorun yasa koyucu Tanrı tarafından hangi tür eylemlerin emredilip hangi eylemlerin yasaklandı-

ğını kimin ya da neyin belirleyeceği sorunu olarak ortaya çıkar. Platon bu soruya filozof-kral yanıtını vermişti. Fârâbî işte bu noktada peygamberi "filozof-kral, mükemmel politik topluluğun kurucusu" olarak yorumlar. Ona göre, yasa koyucunun diğer insanlara nasıl yaşayacaklarını söyleyebilmesi için doğru ile yanlışı bilmesi gerekir. Yani, politik toplumun lideri veya yasa koyucunun, tıpkı Platon'un söylediği gibi, filozof olması gerekir. Fakat onun aynı zamanda peygamber olması da gerekir. Çünkü gerekli ahlak bilgisini eğitimsiz kitleye nakledebilmek ve onları ikna edebilmek, bilgi dışında iletişim becerilerine sahip olmayı gerektirir. Tahayyül gücü yüksek bir kimse olarak peygamber insanlara nasıl yaşayacaklarını bildirme becerisine sahiptir.

(a) Metafizik

Fârâbî metafizik alanında bir bütün olarak Aristoteles'i takip eder ve metafiziği, ontolojiyle teolojinin sırasının değişmesi kaydıyla, üç bölüme ayırır: (i) Maddi olmayan tözleri, onların mahiyetini, sayısını ve son çözümlemede her şeyin varlığını kendisinden aldığı, her şeyin nihai ve en yüksek ilkesini meydana getiren, kendinden daha kâmil hiçbir şeyin düşünülemeyeceği yetkin varlığı konu edinen *teoloji*; (ii) varlıkların varoluşlarını konu edinen, onları varlık olmak bakımından ele alan ontoloji; ve nihayet (iii) münferit bilimlerin, özel ilimlerin temelini oluşturan ortak ilkeleri, kanıtlamanın kendilerinden başladığı temel prensipleri inceleyen disiplin.

Tanrının Sıfatları

Buradan da anlaşılacağı üzere, onun metafiziğinin ilk ve temel konusu ilk Neden ya da Varlık veya Tanrı ve Tanrının sıfatları, sonra da Tanrının varoluşuna dair kanıtlar, Tanrının dünya ile ilişkisi ve nihayet dünyadaki varlıkların ontolojik mahiyetleri olmak durumundadır. Metafiziğinde İslam felsefesinin dünya görüşünün, sadece İslam felsefesi ve teolojisinde değil fakat Kuran'da da ifade edilen, Tanrıdan başlayarak en aşağıya, maddeye kadar uzanan hiyerarşik varlık anlayışının dört başı mamur bir resmini veren Fârâbî'nin söz konusu gerçeklik şemasının en tepesinde, aynı anda hem Aristoteles'in ilk Nedeni'ne ve hem de Plotinos'un Bir Olan'ına tekabül eden, bütün varlıkların kendisinden çıktığı varlık olarak Tanrı bulunur. O, bu bağlamda, Tanrının evrenin yaratıcısı olduğu şeklindeki dini ya da İslami öğretiyi aynen tasdik eder.

Buna göre, Tanrı hiçbir şeyin kendisinden mantıksal ve ontolojik bakımdan önce gelemeyeceği ve yine hiçbir şeyin kendisinden ontolojik yönden veya varlık bakımından üstün olamayacağı mükemmel varlıktır. Yine, O ezeli ve ebedidir; hiçbir sıkıntıdan, olumsuzluktan veya potan-

siyaliteden etkilenebilir değildir. Öte yandan, Tanrı ne madde ve ne de form olup, bunları kendinde birleştirme zorunluluğu veya sorumluluğunda olmayan varlıktır. Olumsuz bir biçimde tanımlanmaya devam edildiğinde, O kendinden başka hiçbir amacı olmayan ve kendi varlığı yine bizzat kendisinden başka herhangi bir şeyden türemeyen varlıktır.

Fârâbî ilk Neden'in sıfatlarını olumsuz bir tarzda saymayı sürdürür. Buna göre, O kendisi dışındaki her şeyden farklı olup, biriciktir. Yine, Tanrının zıddı yoktur; ve O, bölünemez. Öte yandan, ilk Neden ya da Tanrı maddede olmadığına ve O'nun maddesi bulunmadığına göre, töz bakımından fiilen akıl olan varlıktır. O, en yüksek gerçeklik ve en temel hakikat olup, en mükemmel, en sevgili ve en cömert varlıktır.

Tanrı Delilleri

Fârâbî'nin Tanrının varoluşuyla ilgili argümanlarına gelince, bu argümanlardan birincisinin, her ne kadar o Tanrı idesinden Tanrının reel varlığına gitmese de Ortaçağda ilk kez olarak Aziz Anselmus eliyle formüle edilen ünlü ontolojik delilin tohum halindeki ilk versiyonu olduğu söylenebilir. Çünkü o, Tanrının ilk olduğunu, kendisinden daha ziyade kemal sahibi olan bir varlığın düşünülemeyeceği, yokluğunu düşünmenin mantıksal bakımdan imkânsız olduğu, nedeni olmayan varlık olarak tanımladıktan sonra, Tanrının var olduğu sonucunu çıkartmak oldukça kolaydır. Başka bir deyişle, Tanrı hakkında yokluktan söz edilemez; O'nun varlığı bir an için yok sayıldığında, bu durum mantıksal imkânsızlığa yol açar ve o zaman, varlığın oluşumu, genel varlık planındaki düzen açıklanamaz hale gelir.

Fârâbî'nin kullandığı bir diğer argüman ise ilk Neden kanıtı veya kozmolojik delilin bir versiyonu olarak, onun özle varoluş arasında yaptığı metafiziksel ayrıma dayanan imkân delilidir. Onun yaptığı ve daha sonra, özellikle Aquinalı Thomas'ta büyük önem kazanacak olan öz-varoluş ayrımına göre, maddi töz ya da varlıklar, bileşik varlıklar olup bir öz ile bir varoluştan meydana gelirler. Öz ile varoluş, yalnızca zihinsel bir ayrım olmakla kalmayıp, aynı zamanda gerçek olan bir ayrımdır çünkü böyle bir ayrım sayesinde biz bir şeyin, var olup olmadığını bilmeden, ne olduğunu biliriz. Tüm varlıklar için söz konusu olan bu ayrım, Tanrı için geçerli değildir çünkü Tanrının özü var olmaktır. Tanrı özü itibariyle zorunlu olan, var olması ve varlığını devam ettirmesi için başka bir nedene ihtiyaç duymayan varlıktır.

Buna karşın, duyusal dünyanın varlıkları, Tanrı gibi zorunlu değil de mümkün ya da olumsal varlıklardır; varlığa gelip gitmelerinden de belli olduğu üzere, maddi töz ya da varlıkların özleri varoluşlarını içermediği için onlar zorunlulukla var olmazlar. Bu varlıklar yok sayıldıklarında,

herhangi bir mantıksal imkânsızlık söz konusu olmaz. Hatta bir olumsal varlığın yokluğu genel varlık düzeni içinde fark bile edilemez. Buna göre, mümkün ya da olumsal kategorisine giren varlıkların bir nedeni bulunmakta ve bunlar, kendi kendilerine varoluş sağlayamayacakları için varoluşlarını başkasından almaktadırlar. Olumsal varlıkların nedensellik zincirinde sonsuza dek sürüp gitmeleri imkânsız olduğundan, en sonunda zorunlu bir ilk varlıkta son bulmaları gerekir. Yani, onlar varoluşlarını kendisinden alacakları bir varlığa ihtiyaç duyarlar ki bu varlık kendileri gibi, olumsal olmamalıdır. Onlar varoluşlarını, şu halde, olumsal değil de zorunlu olan bir Varlıktan, yani Tanrıdan almışlardır:

Fârâbî'nin kullandığı üçüncü Tanrı delili teleolojik argüman veya düzen ve amaç kanıtıdır. Ona göre, evrende var olan mükemmel düzen, Tanrının eseri, O'nun adaleti ve cömertliğinin bir sonucu olmak durumundadır. Fârâbî'ye göre, bu iki ilahi özellik sayesinde, evrenin adalete uygun bir tarzda düzenlenmiş çeşitli kısımlarının her biri gerçekliğin ahenkli bir tarzda bir araya getirilmiş düzenli bir bütününü meydana getirir. Yine ilk Varlığın aynı etkisinin bir sonucu olarak ahenk, bütün bu farklı kısımları birbirleriyle birleştirir ve bütün evrene tek bir şey olarak bakmamıza imkân verir.

Varlıkların Sınıflanması

Fârâbî Tanrının varoluşunu ispat edip, özelliklerini saydıktan sonra varlıkları sınıflamaya geçer. O, bu sınıflamada mutlak ve en mükemmel varlık olarak Tanrıdan, "ilk Neden"den başlayıp, basitlik ve mükemmelliğin en alt düzeyinde yer alan ilk maddeye kadar iner. Buna göre, farklı varlık düzeylerinin ilki, insan aklının erişebildiği en kutsal varlık olarak Tanrıdır. İkincisi, Fârâbî'nin "ikinciler" ve "maddeden ayrık akıllar" adını verdiği, sayıları gökkürelerinin sayısına tekabül eden dokuz akıldan meydana gelen varlık alanıdır. Varlığın üçüncü düzeyi, Tanrı ile ayaltı evreni arasında aracı durumda bulunan Etkin Akıldan meydana gelir.

Dördüncü düzeyde ise yine basit ve tinsel bir varlık olarak ruh ya da nefis bulunur. Nefis gök cisimlerinde dairesel hareketi, insan, hayvan ve bitkilerde ise biyolojik, fizyolojik, fizyonomik ve psikolojik her tür faaliyeti ifade eder. Beşinci ve altıncı varlık düzeyinde ise form ve madde bulunur. Bununla birlikte, bu ikisi birbiri için gerekli olup, biri olmazsa diğeri de olmaz. Bunlardan form etkin ve şekil verici, madde ise pasif ve şekil alıcıdır. Bu iki basit ilkenin birleşimiyle ayaltı evrende öncelikle toprak, hava, su ve ateş oluşur. Maddi varlık alanının yapıtaşları olan bu dört kök maddenin her birinde soğukluk-sıcaklık, kuruluk-yaşlık gibi dört karşıt nitelik bulunur. Bu niteliklerden ikisinin bulunması sonucunda bir karışım ya da ilk somut madde veya cisim meydana gelir. Bu

sürecin ilk aşamasında inorganik varlıklar, sonra da organik varlıklar bulunur. Burası artık Fârâbî'nin cisimler alanı dediği, gök cisimleri, dört öğe, madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlardan meydana gelen maddi varlık alanıdır.

Buna göre, bütün bir varlık alanı, Fârâbî'de son çözümlemede ayüstü âlem ve ayaltı evren diye ikiye ayrılır. O ayüstü evrende dokuz göksel küre ya da felekle bunları yöneten dokuz hareket ettirici veya aklın var olduğunu öne sürer. Bunlardan birincisi, dünyanın etrafında yirmi dört saatte bir kez dönen en dış felektir. İkincisi, sabit yıldızların bulunduğu küre ya da felek olmak durumundadır. Geri kalan yedi kürede ise sırasıyla o zamanlar bilinen beş gezegenle güneş ve ay bulunur.

Tanrı-Evren İlişkisi

Onun metafiziğinde bundan sonraki adım, söz konusu hiyerarşik varlık zincirinin nasıl meydana geldiğini, geri kalan halkaların ilk halkadan nasıl türediklerini ya da kısaca Tanrı-varlık ilişkisini açıklamaktır. Fârâbî bunun için yani ezeli olanla sonradan olan, değişmeyenle değişikliğe uğrayan; bir, mutlak ve zorunlu olan ile çok ve olumsal olan arasındaki ilişkiyi açıklamak ve böylelikle de bütün bir evreni hiyerarşik bir sistem içinde yorumlamak için İslam dünyasına Plotinos'tan intikal etmiş olan ünlü sudur veya kozmik akıllar teorisine başvurur.

Varlık teorisi bakımından spiritüalist olan Fârâbî'nin, Aristoteles'ten alınan tuğlalar ve Yeni-Platoncu felsefeden ödünç alınan harçla inşa edilmiş türüm ve evren görüşüne göre, ilk Neden olarak Tanrı, varlık taşkını yoluyla evrendeki bütün varlık düzenini "doğal bir zorunlulukla" meydana getirir. Çünkü ilk varlık olan Tanrı, her türlü iyilik, güzellik ve yetkinliğin kaynağı olup, hiçbir şeye muhtaç olmadığı için herhangi bir amaç gütmez. Yani, evren en üstün derecede cömertlik ve yetkinlikle nitelenen Tanrının iradesi olmadan, O'ndan doğal bir zorunlulukla çıkarak meydana gelmiştir. Bununla birlikte, buradaki zorunluluk mantık bakımından olmayıp, bizzat Tanrının Zorunlu Varlık olmasından kaynaklanan bir özelliktir. Başka bir deyişle, Tanrının zorunlu ve yetkin sıfatlarıyla nitelenmesi ve yüksek inayeti, varlığın O'nun iradesine gerek kalmadan kendisinden çıkmasına yol açmıştır.

Fârâbî türüm görüşünde Aristoteles'in sadece hareket bakımından var olduğunu öne sürdüğü nedenselliğe, İslam inancı gereği eksikliğini duyduğu varoluş yönünden nedenselliği, bilme ya da düşünme ve eylemi özdeşleştirerek ekler. Buna göre mutlak olan Tanrı aynı zamanda mutlak akıldır, kendi özünü bilir, dolayısıyla kendisi tarafından bilinir. Yani Tanrı hem akıl hem akleden hem de akledilendir. Bu kavramların üçü de Tanrı hakkında aynı şeyi, yani mutlak bilinci ifade eder. İşte

Tanrının kendi özünü bilmesi varlığın O'ndan çıkmasına neden olmuş, bilgi ve düşünce eyleme illet teşkil etmiştir. Fârâbî'ye göre, Tanrı ya da ilk Nedenin kendi özünü düşünmesi ve bilmesi, O'nun kendi özüne dair düşüncesi yoluyla, O'ndan hiçbir şekilde cisimsel bir varlığı olmayan ilk akıl türer veya sudur eder. Bu akıl Tanrıya göre zorunlu, kendi özü itibariyle olumsal bir varlıktır ve bundan dolayı çokluk karakteri taşır. İlk akıl da Zorunlu Varlık olan Tanrı gibi düşünür. Fakat o hem kendisinden türediği ilk Aklı ve hem de kendisini olumsal varlık olarak düşünmek durumundadır. Yani ilk aklın, biri ilk Nedeni, diğeri ise onun kendi özünü konu alan düşünce olmak üzere, iki düşüncesi vardır. Fârâbî'ye göre, birinci düşünceden ikinci bir akıl ve ikinci düşünceden ise ilk kürenin varoluşu, birinci göğün nefsi ve maddesi çıkar.

Aynı şekilde ikinci akıl hem evrenin ilk Nedenini ya da ilk Varolanı ve hem de kendi özünü düşünür. Bu aklın Tanrıyı düşünmesiyle üçüncü akıl, kendisinin olumsal varlık olduğunu düşünmesi sonucunda ise ikinci felek, yani sabit yıldızlar küresinin nefsi ve maddesi meydana gelir. Böylece her akıl kendisinden sonra bir başka aklı ve nefsiyle birlikte bir gökküresini meydana getirir. Bu durum güneş sistemindeki gezegenlerin sayısınca devam ederek ay küresinin bulunduğu göğün sudur ettiği dokuzuncu akla kadar devam eder.

Aristoteles'in sisteminde, o cisimsel olmayan nedenlere sadece göksel kürelerin hareketini açıklayabilmek için başvurmuş olduğundan ve yine onda ayaltı evren bir bütün olarak hareket etmediğinden, ayaltı dünya için cisimsel olmayan bir varlığa ihtiyaç duyulmamıştı. Oysa Fârâbî'nin sisteminde her akıl kendisi gibi başka bir aklın varoluşunun nedeni olduğundan, ayın bulunduğu kürenin hareket ettiricisi olan dokuzuncu akıldan kendisinin üzerindeki akılların özelliklerine sahip onuncu bir aklın sudur etmesi beklenir. Nitekim Fârâbî sistemine söz konusu fazladan türümü de dahil eder. Ve bu onuncu akıl da Aristoteles'te geçen Etkin ya da Faal Akıldır. Bununla birlikte, simetri burada son bulur çünkü düşüncesi yukarıdan ya da ilk Varlıktan ziyade aşağıya, ayaltı evrene yönelmiş olan Etkin Akıl insan aklının yaratıcısı değil fakat onu aydınlatan, onun gizilden edimsele, kuvveden fiile yükselmesini, kendini tam olarak gerçekleştirmesini sağlayan tinsel ilkedir.

(b) İnsan ve Etik Anlayışı

Maddi evrendeki ya da ayaltı âlemdeki bütün varlıkları madde-suret, varoluş-öz ayrımına tabi tutan Fârâbî'ye göre, insanın maddesi bedeni, onu her ne ise o yapan özü veya formu da ruhudur. Başka bir deyişle, o nefis ya da ruhu "güç halindeki doğal organik cismin ilk yetkinliği" diye

tanımlarken, ruhun bedenin bir sureti olduğunu söyler. Yani ruh, Platon'da olduğu gibi, birtakım parçalardan ziyade, Aristoteles'in belirttiği üzere, birtakım kuvvetler veya yetilerle karakterize olur. Bunlardan birincisi, (1) hiç kuşku yok ki akıl kuvvetidir; akıl kuvveti, yine teorik ve pratik akıl diye ikiye ayrılır. Fârâbî'ye göre, bunlardan pratik akıl teorik akla hizmet için vardır; insan, teorik aklı sayesinde kendi gayreti ile elde etmeyi düşünemeyeceği her tür bilgiyi elde eder. Bununla birlikte, teorik aklın nihai amacı mutluluktur. (2) İkinci temel kuvvet olan şehvet kuvveti ise insanın bir şeyi istemek veya istememek, tercih etmek ve ondan kaçınmak, bir kimseye dostluk veya düşmanlık beslemek şeklindeki eğilimlerini ortaya çıkarır. Burada söz konusu olan şey hoşa gideni elde etme doğrultusunda hayvanı tahrik eden istek gücü ile sevilmeyen, zararlı ve korku verici şeylerden uzaklaşmayı sağlayan öfke gücüdür. Buna mukabil, (3) hayal kuvveti, duyumların etki alanına giren nesnelerin etkilerini duyusal idrak alanına kaydırdıktan sonra korumayı sürdüren bir yetidir. Başka bir deyişle, burada söz konusu olan güçler beş duyu ile hayal, vehim, düşünme ve hatırlama şeklindeki psikolojik güçlerdir. Bunlardan duyum kuvveti, duyu organları aracılığıyla duyusalları, iyi ve kötüyü, yararlı ve zararlıyı ayırt etmeden kavramaya yarar. Ve nihayet, (4) besleyici kuvvet, bedeni ayakta tutmaya yarayan, besinle veya besinden kaynaklanan belli bir fiili yapan melekedir. Özellikle akıl kuvvetiyle temayüz eden ve aklı sayesinde tüm diğer canlı varlıklardan ayrılan insan Fârâbî'ye göre, esas en yüksek mükemmellik olan mutluluğa erişmek üzere yaratılmıştır.

İnsanın nihai ve en yüksek amacı mutluluktur. İnsanın mutlu olmak için yaratılmış olduğunu ve sınırlı da olsa bu mutluluğu tek başına gerçekleştirme güç ve imkânına sahip bulunduğunu bildiren Fârâbî'ye göre, mutluluk öyle bir değerdir ki hiçbir şeye bir araç olmayıp, doğrudan doğruya bir amaçtır ve bu, apaçık bir şeydir. Mutluluk insanın kendini gerçekleştirmesinden, özellikle teorik boyutu içinde akıl kuvvetini hayata geçirmesinden meydana gelir. Mutluluk ya da kemalin teorik özünü vurgulayan Fârâbî'ye göre, aklın işlevi birey için en yüksek tatmini yaratmaktır.

Buna göre, akıl hem mutluluğa ulaştıran biricik araçtır ve hem de mutluluğun kendisi ve sürekli kaynağıdır. Başka bir deyişle, mutluluğun en temel bileşeni tefekkürde kemal olduğundan, insan akıl kuvvetini gerçekleştirdiği, felsefi tefekküre yükseldiği zaman, onun önündeki saadet kapısı ardına kadar açılır ve o maddi varlığını aşar. Demek ki insanın amacı esas akli melekelerini bilerek ve isteyerek geliştirmek, evrenin esas ve en yüksek amacını anlamaktır. Bu ise Etkin Aklın insanın akıl kuvveti üzerindeki etkisi ya da eylemiyle mümkün olur. İnsana düşen de esas budur: Felsefi tefekküre yükselmek. Bunu yapan insan, sadece mut-

luluğa değil aşkınlığa ve ölümsüzlüğe de erişir; gerçekleştiremeyenlerse, ölümle birlikte yok olup giderler.

Bununla birlikte, insan aklının olgunlaşıp Etkin Akılla irtibat kurması, evrensel bilgiyle aydınlanması olarak tanımlanan en yüksek ve en gerçek mutluluğa Fârâbî'de, tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi, sadece filozofların ve peygamberlerin ulaşabildiği unutulmamalıdır. Onda hakiki mutluluğa bir de peygamberler erişebilir. Sıradan insanlar ise mutluluğa ancak peygamberlerinin önderliğinde, ahlaklı ve erdemli bir yaşayışa imkân sağlayacak alışkanlıklar geliştirerek, güzel huylar kazanarak erişebilirler. Yani, onda sıradan insanların mutluluktan pay alabilmeleri için kendilerini mutluluğa götürecek erdemli davranışları kazanmaları ve kazandıktan sonra da onları koruma konusunda sürekli ve ciddi bir çaba göstermeleri gerekmektedir. Erdem ve erdemli davranış konusunda da Fârâbî yine Aristoteles gibi düşünür ve burada ifrat ile tefrit diye gösterilen iki aşırı uçtan uzak, eksiği ve fazlası olmayan dengeli davranışa önem verir. Buna göre, sıradan insanlar mutluluğa iradi eylemlerinde her tür aşırılıktan uzak olarak iyiyi, doğruyu ve güzeli amaç edinerek erişebilirler.

(c) Siyaset Felsefesi

Erdemin iyi nitelenmesinin biricik nedeninin, onun mutluluğa olan katkısı olduğunu öne süren Fârâbî'ye göre, insan, tecrit edilmiş bir halde değil fakat iyi yönetilen bir toplumda başkalarıyla iyi ilişkiler içinde yaşadığı ve doğru yönlendirildiği zaman ancak erdemli olur. Başka bir deyişle, erdemli olabilmek için insanın iyi düzenlenmiş ve doğru yönlendirilen erdemli toplumlarda yaşama zorunluluğu bulunmaktadır.

Bu yüzden, insan topluluklarını düzenleme, yönetme ve yönlendirme işinden sorumlu olan insanlar, Fârâbî'ye göre, son çözümlemede felsefi bilgeliğe sahip bulunan insanlardır çünkü teorik bilgelik olmadan, evrenin amacına, kaynağına ve anlamına dair bilgiden yoksun bulunulduğunda, insan için yasa yapmak söz konusu olamaz. Hal böyle olduğundan, insanlar için kurtuluşun ancak ve ancak filozofların kral ya da kralların filozof olmalarıyla, yani siyasi iktidar ile bilgeliğin gücünün birleşmesiyle mümkün olabileceğini söylemiş olan Platon'dan sonra, Fârâbî'de de felsefi bilgelikle iktidar birleşir. Bununla birlikte Fârâbî, Aristoteles ve Platon'un öğrencisi olduğu kadar, yaratıcı bir Tanrıya iman eden Müslüman bir filozoftur da. Felsefi ilkeleri şeriatın hükümleriyle bir araya getirmek durumunda kalan Fârâbî'de, *felasife* ile *hikmet*, felsefi bilgelikle dini hikmet birleşir ve filozofla peygamber özdeş olup çıkar.

Ona göre de insan, ideal devleti ya da erdemli toplumu ancak hakikatin bilgisi yoluyla tesis edebilir ya da başka deyişle o, ancak Tanrı ile ev-

renin ilişkisini bilirse, bu ilişkinin bir taklidi olacak ideal, erdemli toplumu yaratabilir. Bunu ise sadece filozof ve peygamber yapabilir. Yani, insanları nihai ve en yüksek amaçlarına götürecek, onları erdemli kimseler haline getirecek ilkeleri belirleyip yasaları yapan kişi ancak filozof ya da peygamber olması durumunda bir yönetici olabilir. İkisi arasındaki yegâne fark, birinin sadece akla, diğerinin muhayyileye dayanmasıdır. Buna göre yönetici toplumu ve devleti nasıl düzenleyeceğini Etkin Akıl ile olan temasından öğrenir. Filozof, Etkin Akılla sadece aklı yoluyla temas kurarken, peygamber vahyin ve nübüvvetin kaynağı olan muhayyileyi kullanır. Bilgiye giden yol muhayyileden geçerse eğer, kişi söz konusu bilgiyi halkın anlayabileceği bir dille ifade etme imkânı bulur. Bu açıdan bakıldığında peygamberlik akıl ile muhayyile arasındaki doğrudan temasın bir sonucu olup, o felsefe yoluyla da erişilebilir olan aynı hakikatleri sembolik bir tarzda ortaya koyar. Peygamberin hayli gelişmiş muhayyile gücü, onun Etkin Akıl'dan gelen bir türüme tabi olmasıyla sonuçlanır.

Gerçekten de Fârâbî'ye göre, felsefi düşünebilen, felsefi tefekkür içinde olan akıl, entelektüel gelişiminin en son ve en yüksek evresinde, Etkin Akıl'la birleşir, daha doğrusu kendisinin formu olan Etkin Aklın maddesi haline gelir. İşte burası insanın mutluluğunun doruk noktası, insan için mümkün olabilecek saadetlerin en büyüğüdür. Fârâbî, böyle bir felsefi aydınlanmaya yükselmiş bir kişi olarak peygamberin felsefi hakikati insanı ve toplumları daha büyük ve eksiksiz bir ahlaklılık yönünde harekete geçiren imgesel, sembolik bir hakikate dönüştürdüğünü söyler. Peygamber işte söz konusu muhayyile gücünden, entelektüel hakikati bir sembol tarzında temsil ya da ifade edebilme yeteneğinden dolayı, vahiy alıp yasa yapabilir. Mucizelere hiçbir şekilde inanmayan Fârâbî'ye göre, vahiy şu halde, felsefi değil fakat sembolik hakikattir.

Bu açıdan bakıldığında peygamber ve filozofun gerçekte aynı şeyi bildikleri fakat söz konusu bilgiyi farklı dillerde ifade ettikleri söylenebilir. Bunun nedeni filozof ile peygamberin farklı yeteneklere sahip olmasıdır; gerçekten de filozofun sadece entelektüel yeteneklere sahip olduğu yerde, peygamber ayrıca politik yeteneklere, insanları doğru bilgiye dayanarak mutluluğa sevk etmeyi mümkün kılacak ikna gücüne sahip olur. Söz konusu ideal yönetici siyasi ve toplumsal düzende, Bir Olan ya da ilk Neden gerçeklik düzeninde her ne ise o olmak durumundadır. Böyle yetkin idareciler, yani peygamberler tarafından, onların belirledikleri ilkelere, koydukları yasalara göre yönetilen bir toplum, Fârâbî'ye göre, iyi toplum veya erdemli şehir olarak tanımlanır. Buna mukabil, kötü ve bilgisiz hükümdarlar tarafından yönetilen, bireyleri erdemi tanımayan, mutluluk nedir bilmeyen, neyin gerçekten iyi olduğundan

yana derin bir cehalet içinde bulunan bir toplum cahil şehir, bozuk toplum olmak durumundadır.

Fârâbî, toplumun veya devletin başındaki yöneticiyi biyolojik açıdan da insan organizmasındaki kafaya benzetir. Ve yine, hiyerarşik bir sıralama içinde üç sınıflı bir toplum konsepsiyonu ortaya koyan Platon gibi, her tabakanın yukarıdan emir aldığı ve alttakilere emir verdiği bir hiyerarşi ya da hiyerarşik bir yapılanma geliştirir. Buna göre, nasıl ki gerçeklik açısından Tanrı ya da Bir olan kendisine neden olunmayan fakat başka her şeyin kendisinden çıktığı varlık ise nasıl ki biyolojik açıdan kafa ya da beyin insani organizmayı, kendisi yönetilmeden yöneten güç ise aynı şekilde siyasi ya da sosyal açıdan, Fârâbî'nin geliştirdiği hiyerarşinin en tepesinde, kendisi başkaları tarafından yönetilmeyip, hep yöneten bir idareci, bir peygamber bulunur. Hiyerarşinin en alt basamağında ise felsefi hakikatten yoksun bulundukları için kendilerini bile idare etmekten aciz olan ve dolayısıyla başkaları tarafından yönetilmeye ihtiyaç duyan insanlar yer alır.

İbn Sînâ

İbn Sînâ (980-1037) asıl adı Ebû Ali el-Hüseyn İbn 'Abd-Allah İbn Sînâ olan, buna mukabil Ortaçağ Hıristiyan dünyasında *Avicenna* adıyla tanınan büyük İslam filozofudur. Uygarlık tarihinin en büyük mucizesinin peygamberlerin bir dinin şemsiyesi altında milyarlarca insanı toplaması, pek çok medeniyete derinden etki etmesi olduğunu bildiren araştırmacılar, Musa'nın, İsa'nın, Muhammed'in Musevilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet açısından yaptığının bir benzerini İbn Sînâ'nın İslam kültürü için yaptığını, onun İslam kültür ve uygarlığının zirvesinde merkezi bir rol oynadığını öne sürer. Gerçekten de İslam felsefecileri İslam düşünce tarihinde kelamdan felsefeye geçişi sağlayanın Kindî; bu felsefeyi terminoloji, yöntem ve problemler açısından sistemleştirenin Fârâbî; kendi dönemine kadar gelen bu zengin birikimi yeni baştan işleyerek büyük bir külliyat halinde değerlendirenin ise İbn Sînâ olduğunu öne sürerler. İbn Sînâ, sadece bir büyük filozof ya da feylesof olmakla kalmayıp, aynı zamanda güçlü bir âlim ya da bilgin olarak hem İslam dünyasında hem de Hıristiyan Batı'da büyük bir ün kazanmıştır.

İbn Sînâ felsefe ve özellikle metafizik alanında da çok güçlü izler bırakmıştır. Onun Ortaçağ düşüncesinin en geniş kapsamlı ve en derinlikli sistemlerinden birini ortaya koyan felsefesi, hiç kuşku yok ki Doğu'da felsefenin ulaşabildiği en yüksek noktayı veya düzeyi göstermek durumundadır. Aristoteles'e çok şey borçlu olmakla birlikte, özellikle epistemoloji

ve metafiziğinde Yeni-Platoncu öğretileri benimsediği için hiçbir şekilde Aristotelesçi diye nitelenemeyecek olup, oldukça geniş kapsamlı bir sistem meydana getiren İbn Sînâ'nın, ilk büyük başarısı Aristoteles felsefesiyle Platonik felsefenin kusursuz bir sentezini oluşturmuş olmasıdır. Başka bir deyişle, hemen her İslam filozofunda olduğu gibi, İbn Sînâ felsefesinde de Yunan felsefesinden gelen etkiler kolaylıkla teşhis edilebilir. Buna göre, türüm öğretisinde Yeni-Platonculuktan, siyaset felsefesinde Platon'dan, psikolojide Galenos'tan, yine fizik ve metafizikte Aristoteles'ten, mantıkta da Stoacılardan etkilenen İbn Sînâ, ayrıca kelam veya İslam teolojisi ve felsefesinden de etkiler almıştır. O özellikle İslam teologlarının dünyadaki şeylerin olumsallığının doğasıyla ilgili görüşleriyle hesaplaşmış ve Fârâbî'den de ilahi özle varoluşun birliği görüşünü almıştır.

Aldığı bütün bu etkilere rağmen, eklektik değil de başarılı ve özgün bir sistem meydana getiren İbn Sînâ'nın ikinci ve çok daha önemli sentezi, Aristotelesçi-Yeni-Platoncu geleneğin rakip yaklaşımlarıyla İslam teolojisini, felsefeyle dini sentezlemesidir. Başka bir deyişle, onun esas büyük katkısı, İslam dinini kendi sisteminin terimleriyle ifade etmekten veya yorumlamaktan meydana gelir. Ona bu katkıları dolayısıyla, felsefe ve diğer bilimleri sistematik ve didaktik bir kıvama getirdiği için İslam dünyasında "eş-şeyhü'r-re^s" unvanı verilmiştir.

(a) Mantık Görüşü

İbn Sînâ varlık, gerçeklik ve Tanrıyla ilgili nihai hakikatlere erişme sürecinde, bazı kritik noktalarda aldığı yardımlar dışında kendi başına yol alıp ilerlemiştir. İbn Sînâ yorumcularına göre, böyle bir ilerlemeyi mümkün kılan şey, onun gerçeklik ve akılyürütme anlayışı olmuştur. Gerçekten de İbn Sînâ bütün bir varlık alanının yaratıcı ilkesi olan Tanrının saf akıl olduğunu; zihinler, bedenler ve tüm diğer cisimlerin, kendisiyle zorunlu bir ilişki içinde olduğu bu ilkeden sudur ettiğini öne sürmekteydi. Tam olarak anlaşıldığı takdirde rasyonel bir yapı sergilediği kolaylıkla anlaşılabilecek olan bu zorunluluk, İbn Sînâ'ya göre, bütün var olanların birbirlerinden ve son çözümlemede de Tanrıdan türetilmesine veya mantıksal bir düzen içerisinde çıkarsanmasına imkân sağlar.

Ona göre, gerçekten var olanlar, eşdeyişle akledilir varlıklar mantıksal bir biçimde ya da tasımsal bir yapı içinde düzen kazandıkları gibi, bilgi de akledilir varlığın tasımsal mantığa uygun olarak kavranmasından oluşur. İbn Sînâ açısından bilgi tasıma uygun bir biçimde yapılanmış gerçek varlığın bilgisi olduğundan, akılyürütmenin akledilir varlık ya da kendilikler arasındaki ilişkileri takip etmesini gerektirir. Demek ki varlığın rasyonel ve mantıksal bir yapı sergilediğini, insanın bu yapıyı tam ve eksiksizce kavrayabileceğini, bu kavrayışın tasımda nedenleri veren

orta terim aracılığıyla gerçekleştiğini öne süren İbn Sînâ'da mantık sadece epistemolojik bir aracı değil, gerçeklikle zihin arasında ortaklığı temin eden ontolojik bir güç, hatta insanları moral yetkinliğe götüren ahlaki bir yoldur.

Gerçekten de İbn Sînâ mantığa ilişkin tartışmasında, metafiziksel bir boyutu da aşıp, insanları akılyürütme düzeylerine ve ahiret hayatında elde edecekleri şansları bakımından sınıflama noktasına yükselir. İnsanlar, bilgi elde etme, hakikati nedenleri veren orta terimleri tasımsal akılyürütme yoluyla yakalama kapasitelerine bağlı olarak sınıflanabilirler. Cahil insan, gerçeklikle ilgili akılyürütmeden bihaber olan, bütün bir gerçekliği olayların olumsal akışından ibaret gören kimsedir. Böyle biri argümanlar oluşturmaktan, akılyürütmelerde bulunmaktan aciz kişidir. Diğer uçta ise akledilirleri tam ve eksiksizce kavrayan peygamber bulunur; o, bütünüyle rasyonel bir ruha sahip olan, orta terimleri de dahil olmak üzere, akledilirleri uygun tasımsal düzenleri içinde bilen kişidir. Orta terimi kavrama kapasitelerini dengeli bir mizaç oluşturmak ve bir ruh saflığına erişmek suretiyle geliştirebilen aradaki insanlar veya yetkinlikten yoksun olan filozoflar düşünmelerini salt dile, bulanık kavramlara dayandırırlar. Mantığın duyusal malzemeden soyutlanan kavramlarla iş görmekle birlikte, kendisini duyusal olanın tikelliği ve olumsallığından izole edilebileceğini öne süren İbn Sînâ'ya göre, diller her ne kadar birbirlerinden farklılık gösterseler de gerideki mantıksal yapı hepsinde aynıdır. Bu yüzden filozofa düşen, kavramları açıklığa kavuşturmak, esas olarak da dilin temelindeki mantıksal yapıyı ve genel/soyut mantıksal ilkeleri gözler önüne sermektir.

(b) Bilgi Anlayışı

Platon ve Aristoteles benzeri büyük Yunan filozofların yanında, Fârâbî benzeri Müslüman filozoflar gibi İbn Sînâ da insanın nihai amacının uygun ya da doğru bir politik düzen içinde kendini gerçekleştirmekten, doğasına uygun olarak yetkinleşmesinden geçtiğini düşünür. İnsan aklının biri teorik, diğeri ise pratik olan iki boyutu olduğu dikkate alınırsa, yetkinliğin de iki ayrı türü vardır. Teorik yetkinlik veya nazari kemal, İbn Sînâ'nın bakış açısından teorik aklın faaliyetinin eseri olup, o sadece ayüstü evrenle değil fakat bir bütün olarak evrenin kendisi, insan ve insanın nihai amacıyla ilgili olarak ezeli-ebedi doğrulara, değişmez ve nihai hakikatlere eriştiği zaman gerçekleşir. Teorik akıl bunu yapabilmek için duyulardan fakat esas Etkin Akıldan yardım görür. Zira bilgi akledilirlerin Etkin Akıl yardımıyla insan aklına mal edilmesi ve insanın söz konusu temel unsurlardan hareketle genel doğrulara erişmesinden başka bir şey değildir.

İbn Sînâ işte bu genel çerçeve içinde, insan aklının doğuşta boş bir levha, eğitim yoluyla gerçekleşecek bir *tabula rasa* ya da saf potansiyalite olduğunu kabul eder. Bilgi, iyi bir Aristotelesçi olan İbn Sînâ'ya göre, bu dünyadaki nesnelerle kurulan ampirik bir tanışıklıkla başlar; bu nesnelerden tümel kavramların soyutlanmasıyla devam eder. Bilgilenme süreci tasımsal bir akılyürütme yoluyla gelişir. Söz konusu akılyürütme sürecinde ihtiyaç duyulan kavramsal araç ve ilkeler söz konusu olduğunda, İbn Sînâ bunları iki ayrı tümel formu şeklinde, ilk akledilirler ve ikinci akledilirler olarak ikiye ayırır. İnsan tarafından dolayımsız olarak, yani ruh veya nefsin duyumsal düzeyde hazırlık niteliği arz eden faaliyetlerine ihtiyaç duymadan kazanılan ilk akledilirler, kendinden açık ya da apaçık mantıksal doğrulardır. Bunlar ikinci akledilirlerin kavranması için sadece birer araç görevi görürler. İkinci akledilirler ise kendileri için normalde iç ve dış duyuların kullanımını ihtiva eden hazırlık niteliğindeki faaliyetlerin kaçınılmaz olduğu, sadece kanıtlayıcı bilgiye erişmeye yetili insanlara açık bulunan kavramlar ve mantıksal çıkarımlardır.

Bilgiyi, buna göre teorik aklın düşünce ve bilginin temelini meydana getiren akledilirler aracılığıyla mutlak hakikatlere erişmesi süreci olarak tanımlayan İbn Sînâ, bu süreci aynı zamanda teorik aklın maddi akıl veya saf potansiyalite düzeyinden mutlak bir aydınlanma veya etkin akılla birleşme düzeyine doğru bir ilerleme süreci olarak ifade eder. Başka bir deyişle, teorik aklın ya mutlak olarak potansiyel ya göreli olarak potansiyel ya da etkin olabileceğini söyleyen İbn Sînâ'da aklın akledilirlerle ve bilginin dereceleriyle olan ilişkisi bağlamında düzeyleri şöyle sıralanır: (i) Teorik akıl boş bir levha gibi, mutlak bir potansiyalite hali içinde olmakla birlikte, tümelleri kavrama, akledilirleri idrak etme kapasitesi ya da yeteneğine sahip olduğunda, İbn Sînâ bu epistemolojik duruma veya aklın ilgili epistemolojik konumuna *maddi akıl* adını verir. Onun "maddi" sözcüğünü kullanması elbette aklın bu durumunu ilk maddenin hiç şekil almamış haline benzetmesinden ötürür. (ii) Maddi akıl ilk akledilirleri, yani rasyonel düşüncenin temel yapıtaşlarını meydana getiren ("Bütün, kendisini meydana getiren parçalardan büyüktür" veya "Bir şeye eşit olan iki şey arasında da bir eşitlik vardır" türünden) soyut mantıksal öncülleri veya (çelişmezlik ilkesi benzeri) *a priori* ilkeleri kavradığında, göreli olarak potansiyel hale gelir ve böylelikle de İbn Sînâ'nın *bilmeleke akıl* dediği düzeye ulaşır. (iii) Akıl bu düzeyden itibaren, ikinci akledilirleri tasımdan da yararlanarak kavramaya ya da çıkarsamaya yetili hale gelir. Teorik akıl bunu yapmaya başladığı, yani ilk ve ikinci akledilirleri kullanarak kendi başına, bağımsız akılyürütmelerde bulunduğu zaman, *bilfiil akıl* düzeyine yükselmiş olur. (iv) Akıl bu düzeye yükselmiş olmakla birlikte, bunu fiilen yapmadığı ya da sadece otomatik bir

biçimde yaptığı zaman, göreli bir potansiyalite hali içinde olur. Ama teorik akıl rasyonel araştırmaya bilerek, isteyerek ve dolayısıyla etkin bir tarzda kalkıştığı ve bunun anlamının bütünüyle farkında olduğu zaman, o *müktesep akıl* konumuna ya da düzeyine erişir. Adından da anlaşılacağı üzere, aklın bu düzeyi, doğuştan getirilen bir yapı ya da derece olmayıp, "kazanılmıştır".

Aklın bu farklı düzeyleriyle ilişkili bilgi türlerine, aklın tümelleri konu alan kavrayışının alternatif yollarına gelince. (1) Bilginin veya rasyonel düşüncenin birinci türü, tümellerin ve evrensel doğruların adım adım ilerlemek suretiyle, ayrıntılı bir biçimde ve yöntemli olarak kavrandığı diskürsif bir akılyürütme sürecinden meydana gelir. Esas amacı bir doğru sonuca ulaşmak olmakla birlikte, tasımın mantıksal olarak istenen sonuca götüren tek tek adımları veya öncülleri üzerinde duran diskürsif düşünce veya fikri bilgi İbn Sînâ'da aklın bilfiil olan düzeyiyle ilişkilidir. (2) Buna karşın, ikinci bilgi türü ya meleke akıl düzeyinde ya da bilfiil akıl düzeyinden hemen sonra söz konusu olan, nefsin daha önce aklettiği fakat daha sonra dikkatini kendisine yöneltmediği tümelleri kavrayışından oluşan bilgidir. (3) Buna karşın, en yüksek bilgi türü müktesep akıl düzeyiyle ilişkilendirilen ve insanın Etkin Akılla birleşmesinin bir sonucu olan, söz konusu doğrudan temas sayesinde insana mutlak ve kesin hakikatlere ulaşma imkânı veren, basit ya da sezgisel bilgidir.

İbn Sînâ, bilgi türleri arasındaki ilişkiyi ve teorik aklın bilgi bakımından ilerleme sürecini, aynı zamanda bilginin nasıl doğrulandığı sorusunu yanıtlayarak açıklamaya çalışır. Buna göre sahip olunan bilgiyi doğrulamanın, mevcut inancın akledilir gerçek varlığın doğru bilgisi olduğu yönünde sağlam kanaate erişmenin iki yolu vardır. Bunlardan birincisi, argümanlarda veya akılyürütmelerde söz konusu olan formel çıkarım standartlarına, akılyürütmenin mantıksal yönden sağlam olup olmadığına gönderme yapar. Doğrulamanın birinci yolu formel çıkarım standartlarına işaret ederken, ikincisi var olan her şeyin özünün kendisinde bulunduğu aşkın bir aklın rolüne göndermede bulunur. Buna göre söz konusu Etkin Akıl insan zihnini aydınlatır ve ona şeylerin doğru bilgisini verir. Bu, elbette, tüm akıllar için değil de gereği gibi eğitilmiş, kendilerini belli ölçüler içinde gerçekleştirmiş bireysel akıllar için söz konusudur. Aynı Etkin Akıl, İbn Sînâ'nın sezgi kuramına göre, bireye sağlam çıkarımlar yapması, orta terimi kavraması için ilham verir. Gerçekten de insanın teorik bakımdan kemale ermesini, teorik aklın maddi düzeyden derece derece müktesep akıla yükselmesini sağlayan en önemli fail, elbette Etkin Akıldır. O sürekli fiil halinde olduğu için tümelleri ya da akledilirleri veya suretleri verendir. Etkin Akıl ikinci olarak, insan aklını aydınlatır ve onun maddeden bağımsız varlıkları kavrayacak düzeye gel-

mesini sağlar. Şu halde, Etkin Akıl sayesinde yükselen ve her tür yetkinliği kazanan teorik akıl en sonunda akıllar dünyasının bir üyesi haline gelip, gerçek ebedi saadete erişir.

(c) İnsan ve Ruh Anlayışı

İbn Sînâ'nın epistemolojisi veya bilgi görüşünün, bedenden bağımsız olmasından başka, soyutlamaya da yetili olan bir ruh görüşüne bağlı olduğu açıktır. Rasyonel bir benliği Kartezyen *cogito*dan yaklaşık altı yüz yıl önce açıklıkla ortaya koyarken, düşüncesinin İslami olduğu kadar, Aristotelesçi ve Yeni-Platoncu kaynaklarını da bir kez daha açığa vuran İbn Sînâ, ruh görüşünü genel insan tasarımının bir parçası olarak ifade eder. O, kendisinden önceki birçok Yunan ve İslam filozofu gibi, insan varlığı söz konusu olduğunda, düalist bir görüş benimser. Buna göre, insan bileşik bir varlık olup bir ruh ve bir bedenden meydana gelmiştir.

İbn Sînâ'nın ruh-beden düalizmi, o basit olan ruhun ölümsüzlüğüne inandığı ve insanın asli bileşeninin ruh olduğunu düşündüğü; yani, insani ruhun bedenden ayrı bir cevher olduğunu, nefis ya da ruhun bedende yer tutmasının formun maddede yer tutmasına benzemediğini, dolayısıyla onun bedenden ayrıldıktan sonra da varlığını sürdüren bir töz olduğunu, insanın gerçek varlığı ve benliğinin ruhtan ibaret bulunduğunu öne sürdüğü için radikal bir düalizm olmak durumundadır. Ruh ya da nefs için birbirlerine alternatif ve birbirleriyle ilişkili birkaç tanım sunan İbn Sînâ'ya göre ruh, cansız bedenle ilişkilendirildiğinde, her şeyden önce canlılık ilkesi veya harekete geçirici ilke olmak durumundadır. Buna mukabil, nihai amaç veya yetkinlik açısından ele alındığında, ruh belli bir yaşam tarzı ya da formunun, türü cinsten ayıran, özgül veya türsel ayrımıdır.

İbn Sînâ, tıpkı Platon gibi ruhun üç parçadan oluştuğunu söyler. Üç parçalı ruhun onun sözünü ettiği parçaları, sırasıyla nebati, hayvani ve akli parçalardır. Bu parçaların bütünle olan ilişkisi, türün cinsle olan ilişkisi gibidir. Parçalardan her biri, nebati ruh karaciğerde, hayvani ruh kalpte ve akli ruh beyinde olacak şekilde, bedenin belli bir organında oturur. Bu parçalar belli türden eylemleri ya da faaliyetleri yöneten etkin ilkeler olmak durumundadırlar; başka bir deyişle, nebati ruh beslenme, büyüme ve üreme gücü ya da eylemleriyle, hayvani ruh iradi hareket ve hayal-duyumlama-algı gücü veya fiilleriyle, akli ruh bilme ve yapma gücüyle ya da akledilirlerin kavranması, sanatların icadı, yaratılanlar üzerinde düşünme, doğruyla yanlışı ve güzelle çirkini birbirinden ayırma eylemleriyle seçkinleşir. İbn Sînâ farklı bireysel ruhlardan kaynaklanan eylemlerin, bireyin seçimine, organın yetenek ya da becerisine veya bedene dışsal olan koşullara bağlı olarak az veya çok iyi ya da mükemmel olabileceğini söyler. Öte yandan, ruhun parçaları arasındaki doğallıkla

hiyerarşik bir ilişki, ruhların sözü edilen güçleri arasında tam bir sıra düzeni olmak durumundadır. Örneğin akli ruh, nebati ve hayvani ruhların faaliyetlerini yönlendirip koordine etmenin dışında, onlarda olmayan eylem türlerini de hayata geçirir.

İnsan varlıkları, İbn Sînâ'ya göre, nebati ve hayvani ruhları tüm diğer hayvanlarla paylaşırlar. Ama insan, akli ruha sahip olduğu için hayvanları eyleminin kusursuzluğu ve asaleti bakımından sınırsızca aşma yeteneğine sahiptir. Akli ruhun, biri pratik akıl, diğeri ise teorik akıl olmak üzere, iki veçhesi ya da boyutu vardır. Bunlardan pratik akıl, bedene ek olarak, nebati ve hayvani ruhlarla teorik akıl arasındaki ilişkileri düzenleyip yönlendirir. Akli ruhun ikinci boyutu ise teorik akıldır. Söz konusu teorik akıl, birtakım meleke ya da duyulara sahiptir. Söz konusu yetenek ya da duyulardan birincisi, akla fiziki duyulardan gelen malumattan hareketle, bir nesne veya epistemik bir obje inşa etme imkânı veren ortak duyudur. İkinci meleke ise algılanan nesnenin suret ya da imgesine sahip olan hayal gücüdür. İbn Sînâ'nın psikolojisinde bunu, imgeleri bellekte birleştirip ayıran ve yeni imgeler meydana getiren tahayyül yetisi takip eder. İbn Sînâ açısından dördüncü güç ya da meleke algılanan imgeye bir anlam yükleyen kavrayış yeteneğidir. Onun burada verdiği klasik örneğe göre, kurt algısından örtük tehlike anlamı çıkarsanır. Teorik aklın sonuncu ve en yüksek düzeyinde, hayal gücüne bağlı olarak depolanan, kavrayış gücüne bağlı olarak analiz edilip anlamlandırılan ideler temeli üzerinde akıl yürütülerek, nihai hakikatlerin bilgisine erişilir.

(d) Metafiziği

İbn Sînâ farklı yerlerde farklı isimlerle, sözgelimi ilk felsefe, Tanrı ile ilgili ilim, ilahiyat, aşkın hikmet, hikmet, nihai amacın bilim, doğaötesinin bilimi diye çağırdığı metafiziği beş ayrı bölüme ayırır: (i) Birlik-çokluk, neden-sonuç, kuvve-fiil gibi bütün varlıklar için geçerli olan genel anlamların bilgisini araştıran bölüm; (ii) usul ve ilkeleri araştıran bölüm; (iii) Tanrının varlığını, birliğini, sıfatlarını ve bu sıfatların gerçekte ne anlama geldiğini araştıran bölüm; (iv) mertebe olarak Tanrıdan sonra gelen ilk tinsel tözler ile bunlardan sonra gelen ikinci manevi töz ya da cevherlerin (göklerden sorumlu, arşı taşıyan, doğayı idare eden, oluş ve bozuluş dünyasında olanları düzenleyen tözlerin) ispatı konusunu ele alan bölüm ve nihayet (v) gök ve yerin cisimsel tözlerinin sözü edilen manevi tözlere boyun eğişini ve bunlar arasındaki ilişkiyi inceleyen bölüm.

Tanrının Varoluşu

Bu bölümlemeden de anlaşılacağı üzere, onun metafiziği ve hatta bütün sistemi, hiyerarşik bir varlık anlayışı içinde, ilk ve en gerçek var olan,

maddi olmayan töz olarak Zorunlu Varlık'a, yani Tanrıya dayanır. O Zorunlu Varlık'a öncelikle varlıklar arasında mantıksal kiplik bakımından bir ayrım yaparak ve var olanların nitelik ya da sıfatlarını inceleyerek ulaşır. Bu ayrımın sonradan sadece formel değil, fiili gerçekliği olan bir ayrım olduğunu öne süren İbn Sînâ'ya göre, çevremizde varoluşlarını gözlemlediğimiz, kendilerine tanık olduğumuz varlıklar, özleri gereği mümkün ya da olumsal olan varlıklardır çünkü kendilerinde, özleri gereği hiçbir zorunluluk taşımazlar.

Başka bir deyişle, mümkün varlıklar var olmamaları hiçbir çelişki olmadan düşünülebilen varlıklardır. Dünyadaki varlıkları ister hep birlikte ya da ister tek tek alalım; onların var olmayabileceklerini düşünmek hiçbir çelişki yaratmaz. Ya da başka bir deyişle, İbn Sînâ'ya göre var olan türleri incelediğimiz takdirde, onların özlerinde üyelerinin varoluşlarını açıklayacak hiçbir şey bulunmadığını görürüz. Bir mümkün varlığın ne olduğundan, fiilen varoluyor dahi olsa, var olduğu sonucunu çıkartamayız. Bir türün üyesi kendi içinde veya kendi başına alındığında sadece mümkün bir varlıktır çünkü o var olduğu gibi var olmayabilir de. Var olan bir türü ele alalım, onun mahiyetinde sebeb-i vücudunu açıklayacak hiçbir şey bulamayız. Böyle bir varlık kendi başına yalnızca mümkündür: O, var olabilir de var olmayabilir de. Ne kadar var olursa olsun, onun ne olduğundan var olduğu sonucunu çıkartamayız.

Üstelik mümkün ya da olumsal varlıklar bir nedensellik zinciri içinde yer alırlar; yani, onlar bir nedeni olan, varoluşlarını kendilerinden değil de kendilerinin dışındaki bir şeyden alan varlıklardır. Varoluşlarını başka bir şeye borçlu olan mümkün varlıkların varoluşları, İbn Sînâ'nın metafiziğinde son çözümlemede nedensel ilişkilerle, kendileri de özleri itibariyle olumsal olan göksel kürelere bağlanır. Bununla birlikte, "mahiyetleri gereği mümkün olan varlıklar yine mahiyetleri gereği mümkün olan sayısız sebeplerle zamandaş olarak birlikte bulunamazlar." Yani, bir nedenler zincirinin bir mümkün varlıktan sonsuzca ya da *ad finitum* bir diğer varlığa gitmesi imkânsızdır; çünkü olumsal ya da mümkün bir varlık, tanım gereği var olması kadar var olmaması da mümkün olan bir şey olmak durumundadır. Dahası, İbn Sînâ'ya göre olumsal varlık, kendi içinde zorunlu olan bir şeye dayanmadığı sürece, yokluğa meyleder veya yok olup gitmeye elverişlidir. Öyleyse, nedensellik zincirinde, özü itibariyle zorunlu olan, yani özü, başka her şeyin kendisinden yoksun bulunduğu zorunluluk niteliğini ihtiva eden bir ilk terim olmalıdır. İşte bu ilk terim Zorunlu Varlık'tır.

Zorunlu Varlık olarak Tanrının varoluşunu kanıtlarken, gerçeklik alanını, Aristoteles'in potansiyel tözler ile fiili tözler arasındaki ayrımına koşut bir yapı oluşturacak şekilde Zorunlu Varlık ve mümkün varlıklar

diye ikiye bölen İbn Sînâ'nın bu dikotomisinin temelinde, kolaylıkla anlaşılacağı üzere, kendisinin öz ile varoluş veya mahiyet ile varlık arasında yaptığı bulunmaktadır. Bununla birlikte, İbn Sînâ'nın ayrımı biraz daha özel olarak Aristoteles'in ünlü hareket ya da değişme teorisi ve Yeni-Platoncu türüm öğretisine dair tartışma bağlamında ortaya konur. O, arzu ettiği sonuçlara ulaşabilmek için hem Yeni-Platoncu öğretide ve hem de Aristoteles'in madde-form görüşünde birtakım değişikliklere gitmiştir. Buna göre varlığı madde ve form diye ikiye ayıran, bunlardan maddenin potansiyalite, formun da edimsellik ilkesi olduğunu bildiren Aristoteles açısından bir şeyin formu, o şeyin özü, onun tanımını oluşturan genellenebilir nitelikler bütünü olarak mahiyetin toplamıdır; buna mukabil, bir şeyin maddesi de bu formu alma potansiyeline sahip bulunan ve kendisiyle belli bir formun bireysel bir varlık olup çıktığı şeydir. Aristoteles evrendeki hareket ya da değişme olgusunu, işte bu iki ilke yardımıyla, onların karşılıklı etkileşimi olarak veya var olan potansiyellerin edimselleşmesi diye açıklar. Birçok itiraza maruz kalan bu öğreti, özellikle bir şeyin bilfiil veya edimsel varoluşu bağlamında önemli güçlüklerle karşı karşıya kalır. Form Aristoteles'te tümel olduğu için bireysel varlıktan bağımsız olarak hiçbir varoluşa sahip değildir. Maddenin kendisi de salt potansiyalite olduğu ve ancak formla gerçeklik kazandığı için varolmaz. O zaman, sorulacak soru şudur: "Nasıl olur da var olmayan bir form, yine aynı şekilde var-olmayan bir madde tarafından vücuda getirilir?" Veya şeyler niçin yerlerinde gerçekleşmemiş bir biçimde, salt potansiyel güçler olarak var olmazlar? Evrendeki hareket zorunluluğunu, madde ya da formdan alamıyorsa eğer, nereden almaktadır?

İbn Sînâ açısından, türüm teorisi tek bir evrensel ve harici hareketin varoluşunu öne sürmek suretiyle bu güçlükleri gidermeye, problemi çözmeye kalkışmakla birlikte, söz konusu hareket için bir mantık geliştirememiş veya gerekçe ortaya koyamamıştır. Probleme ve mevcut güçlüklere daha derinlemesine vâkıf biri durumuna gelen İbn Sînâ, maddi nesnelerin varlığını analiz ederken, Aristoteles'in iki terimi yerine üç terim kullanmaya başlamış ve genel olarak varlığa ilişkin açıklamasında madde, form ve varoluş gibi üç faktörü ve evrendeki hareketle değişme sürecinin temeli olarak da Zorunlu Varlığı öne sürmek durumunda kalmıştır. Onun söz konusu öz-varoluş teorisini geliştirmeye sevk eden şey, sadece felsefi nedenler değildir; çok daha önemlisi, İslam dininin Tanrı ile evren arasında temel bir ayrım bulunduğunu öne sürmesi ve bu ayrımı, herkesten olduğu gibi, İbn Sînâ'dan da talep etmesi olgusudur. Yunan düşüncesinden etkilenen ve filozof yönü oldukça kuvvetli olan İbn Sînâ kelamcıların yaratımcılığını, bu görüş Tanrının evren karşısındaki mantıksal önceliğini zorunlu kıldığı için elbette kabul edemezdi. Bunun

yerine, o Tanrıyı dünyadan, onun varlığının basit ve zorunlu olması olgusuyla ayırdı. Tanrı madde ve formdan meydana gelemez; o basit ve saf varlık olmak durumundadır. Tanrıdan, her ne kadar maddeleri olmasa da öz ve varoluştan mürekkep olan akıllar türer; maddi varlıklar ise özlerini meydana getiren form ile maddeden meydana gelen bileşik varlıklar olup varoluşlarını Tanrıya borçludurlar.

İbn Sînâ böylelikle, Yunan felsefesinin dünya görüşüyle İslami yaratımcılık öğretisi arasındaki çelişkiyi de ortadan kaldırır. Buna göre, o Yunanlı filozoflarla beraber, zaman içinde yaradılışı reddederken, dünyanın ezeli olduğunu öne sürer. Fakat bir yandan da kelamcılarla birlikte, dünyayı bütünüyle ve ezeli-ebedi olarak Tanrıya bağımlı hale getirir. Bu eşsiz çözüm, Yunan felsefesiyle İslami dünya görüşünü bir araya getiren bu önemli sentez, İbn Sînâ'ya felsefeyle din arasındaki ilişkiyi yeni baştan ve doğru tanımlama imkânı verir. Dinin doğrularıyla felsefenin bulguları büyük önemi olan bu temel noktada, birbirleriyle çelişmedikleri gibi, birbirlerine özdeş de değillerse, o zaman onlar birbirlerine koşut olmak durumundadırlar. İbn Sînâ işte buradan hareketle, dinin kitleler için bir tür felsefe olduğu sonucuna varır. Buna göre, din çıplak ve yalın felsefi hakikati açımlamaz fakat kitleleri felsefi hakikatlerin olabildiğince yakınına getirir. Peygamberler de insanları daha ahlaklı ve erdemli kılma yönündeki pragmatik mahiyetli teşebbüsler olarak dini hareketleri başlatan kişilerdir.

Tanrının Sıfatları

Öyleyse, Ortaçağın tüm diğer filozofları gibi, hiyerarşik bir varlık anlayışı benimseyen İbn Sînâ'nın metafiziğinin en tepesinde özü varoluşunu içeren Zorunlu Varlık olarak Tanrı bulunur. Buna göre, Tanrının en temel özelliği zorunluluktur. Çünkü evrendeki mümkün varlıklar dizisi veya nedensellik zinciri ne kadar uzatılırsa uzatılsın, o son çözümlemede kendisine dayanacağı, varolmaması mümkün olmayan veya yokluğu düşünülemeyen zorunlu bir varlık ya da ilkede son bulmak durumundadır. Bu varlık ya da ilke varoluşu ile özünün ya da varlık ile mahiyetinin özdeş olması anlamında, vacip ya da Zorunlu Varlık'tır. O'nun varlığı apaçıktır ve o her şeyin kanıtı ya da burhanıdır. Zorunlu Varlığı kendi dışındaki varlıklarla açıklamak mümkün değildir; tam tersine, diğer bütün varlıklar O'nunla açıklanabilir.

Zorunlu Varlık olarak Tanrı birdir, yani O çokluktan bağışık olduğu gibi, sayı veya kavramsal olarak bölünebilir de değildir. Yine, O cisim olmadığı gibi, cisme ait bir şey de değildir. Zorunlu Varlık'ın dahası cinsi ve türü de yoktur. Bu ise hiç kuşku yok ki O'nun tanımlanamayacağı anlamına gelir. Başka bir deyişle, O'nun varlığı ve mahiyeti ayrı olmadığı için cinsi, türü, eşi, benzeri ve ortağı da yoktur. Zorunlu Varlık'ın konu-

mu veya zamanı, "illeti ve keyfiyeti" de olmadığı için O diskürsif düşüncenin konusu yapılamaz. O'nun dengi de yoktur.

Buna göre, O nedeni olmayan, mutlak, değişmez ve biricik olan varlıktır. O, yine mutlak olarak basittir. Zorunlu Varlık'ın özü, tüm diğer varlıkların tersine, basit bir biçimde varoluşudur. O'nun bileşiminde varoluştan başka hiçbir faktör içerilmez; gerçekte O hiçbir bileşime, nedensel bir açıklamaya ihtiyaç gösterecek hiçbir farklılaşmış yana sahip değildir. O, bilgi, bilen ve bilinendir. İbn Sînâ'ya göre, Tanrı ya da Zorunlu Varlık biricik, en yetkin, en güzel varlık ve tek gerçektir. Bu bakımdan başkası O'nu sevsin ya da sevmesin, O kendi kendisini sever; bundan dolayı da O sevgi, seven ve sevilendir; aşk, âşık ve maşukdur; O yine hay, kadir ve mürit olup, bu nitelikleri kendi kendisini bilmesinin sonucudur. Zorunlu Varlık'ın bilgisi de mutlaktır. Tümeller veya düşünülebilir olanlar (*makulat*), onları sonsuz bir biçimde düşünen ilahi akılda bulunurlar, zira düşünce, düşünen ve düşünülen Tanrıda bir ve aynı şeydir.

Türüm Öğretisi

İbn Sînâ'ya göre, varolanların Zorunlu Varlık ya da Tanrıdan türemesi de işte O'nun sözünü ettiğimiz bilgisiyle, düşünme ve kavrama faaliyetiyle, kendi özünü bilmesiyle yakından ilişkilidir. Başka bir deyişle, bilme ile yaratma, düşünme ile yapma arasındaki korelasyonu Zorunlu Varlık'ın bir ayrıcalığı olarak gören İbn Sînâ'ya göre, dünya Tanrıdan O'nun kendi özüne dair bilgisinin bir sonucu olarak türer. Bununla birlikte, Tanrının kendi zatı veya özünü bilmesi, bilende bir çokluğa yol açmaz; çokluk doğrudan doğruya Tanrıdan çıkmaz. Bir olandan sadece bir çıkabilir. Başka bir deyişle, Tanrının özü ve varoluşu, varlığı ve mahiyeti aynı olduğu ve kendisinde çokluk bulunmadığı, her bakımdan bir ve tek hakikat olduğu için O'nun bilgisinin konusu da bir tektir, yani kendi özüdür; oluş veya türüm sürecini başlatan da O'nun kendini bilmesidir. Zorunlu Varlık olarak Tanrının kendi özünü veya zatını bilmesi, O'ndan bir aklın türemesine yol açar.

Çoğu zaman, işte Tanrıdan sudur eden ilk varlık olan ilk Akıldan doğar; yani, ilk Aklın kendini bilmesi ya da kavraması belli bir ikiliği gerektirdiğinden, onda, yaratıcısı Zorunlu Varlık'ın aksine, bir çokluk olmak durumundadır. Buna göre, ilk Akıl özü itibariyle kendisinin mümkün fakat yaratıcısı itibariyle zorunlu olduğunu kavrar; o bu kendi özünü bilme edimine ek olarak, nihayet kendisinin ilkesini düşünmekle meşgul olur. İlk Aklın söz konusu bilme etkinliğinden üç şeyin varoluşu çıkar: O, kendi ilke ya da yaratıcısını düşünürken, ikinci aklı; kendi özünü zorunlu diye bilirken, bir ruh ya da nefsi ve kendisini mümkün

diye tanırken, ilk göğün cismini (birinci felek ya da küreyi) yaratır. İkinci akıl da aynı bilişsel faaliyet içinde başka bir üçlünün doğuşuna yol açar. İbn Sînâ'ya göre, aynı şey üçüncü akıl için de söz konusu olup, bu süreç ayaltı evreni yöneten onuncu akıla, Etkin ya da Faal Akla gelinceye kadar tekrarlanır.

Bir Olan'dan ya da Tanrıdan başlayan bu türüm sürecinde, sonuncu akıl olan Etkin Aklın İbn Sînâ'nın türüm şemasına Fârâbî'de eksik kalan simetriyi kazandıran birtakım işlevleri vardır. O her ne kadar kendisinin üstündeki akıllar gibi, bir göksel kürenin cismiyle ruhunu yaratamasa ve ondan başka bir gayri cisimsel akıl türemese de son çözümlemede, (i) ayaltı evrenin maddesinin türüm süreci içindeki yaratıcı nedeni; (ii) başta nebati, hayvani ve insani ruh olmak üzere, maddede ortaya çıkan doğal formların yine varlık sebebi ve nihayet (iii) insan aklının aktüelleşmesinin, kuvveden fiile veya gizilden edimsele geçmesinin nedeni olmak durumundadır.

İbn Sînâ'nın, ünlü Yunanlı astronom Batlamyus'un, birçok İslam astronomu tarafından, ekinoksları açıklayabilmek için yapılan birtakım küçük tadilatlar dışta bırakılacak olursa, aynen benimsenen kozmolojisine dayanan bu türüm öğretisi, her şeyden önce Tanrının dünya ile olan ilişkisine açıklık getirir. Söz konusu türüm şeması İbn Sînâ'ya ikinci olarak, Tanrının mevcudiyetini, varolan her şeyin varoluşunun garantörü, güvencesi olarak ileri sürerken, O'nun maddeyle olan uzaklığını korumasını temin eder. Zira türüm sürecinin tekrarlanan uğrak ya da etkilerinde, her küre ya da feleğin aklı, kendisini bir mümkün varlık olarak düşünmek suretiyle, o küreye, ilk kürenin başlangıçtaki yaratılışına benzer bir biçimde cismini verir. İbn Sînâ aynı türüm öğretisiyle üçüncü olarak, Aristoteles'in pek el sürmediği ya da muğlak bıraktığı, göksel akılların Tanrıyla olan ilişkisini açıklığa kavuşturma ve Tanrı dünya ilişkisini, sözü edilen Tanrı-madde ve Tanrı-göksel akıllar ilişkisi dolayımında biraz daha belirgin hale getirme imkânı verir. İbn Sînâ'ya göre, göksel akıllar varoluşlarını Tanrıdan alırlar ve sadece ontolojik değil fakat aynı zamanda normatif olan bir hiyerarşi içinde, Tanrıya olan yakınlıklarına bağlı olarak konumlanırlar.

(e) Etiği

İbn Sînâ'nın etiği, o insanın ahlaklılığını eylemleriyle hayata geçirdiği birtakım ödevlerden ziyade, eylemlerinin sonuçlarıyla, varılması gereken hedeflerle belirlediği için teleolojik ya da sonuççu bir etik anlayışı olmak durumundadır. Ve nihayet, bu hedef ya da nihai amaç insanın kendisini gerçekleştirmesi, özellikle de teorik aklını tam anlamıyla edimselleştirip yetkinleştirmesi olarak tanımlandığından, bir kendini gerçekleştirme veya ebedi saadet etiği olarak ortaya çıkar.

Buna göre, ahlakın nihai amacı olan yetkinliğin, akli ruh iki ayrı boyutuyla tezahür ettiği için iki ayrı türü vardır: Pratik veya ameli yetkinlik ve teorik ya da nazari yetkinlik. İbn Sînâ'nın düşüncesinin her ayrıntısına damgasını vuran aynı hiyerarşik yaklaşımın bir parçası olarak, insanın kendisini tam olarak gerçekleştirebilmesi, yani nefsin bütün kötülüklerden arınabilmesi ve sonunda hakikatin cilalı bir aynası haline gelebilmesi için pratik yetkinliğin gerçekleşmesi zorunluluğu vardır. Buna göre, akli ruhun pratik akıl boyutu söz konusu olduğunda, insana düşen nebati ve hayvani ruhları, bireysel ruhun bütünsel düzenine uygun olarak yönetmektir; söz konusu parçalardan her birine, onların doğal eğilimlerine, istek ve arzularına, mutlak bir ölçülülük içinde hakkını vermektir. Bu gerçekleştiği zaman, insan hiç kuşku yok ki erdemli olur. Temel erdemler ise Yunan'daki kardinal erdemler gibi, dört tanedir.

İnsan her ne kadar pratik yetkinliğe ulaşınca erdemli olup eylem bakımından kemale ermiş, doğal olarak istek ve arzuların ölçülü tatmininden haz alacak şekilde belli bir mutluluğa hak kazansa da bu mutluluk yeterli ve tatmin edici bir mutluluk olmaktan uzaktır. Buna göre, şehvet gücünün iki aşırı uç arasındaki dengesi olarak iffetli, öfke gücünün denge hali olarak yiğit, kişinin her türlü psikolojik yatkınlığı ile sosyal ilişkilerinde kurduğu denge olarak hikmet dolu ve nihayet, nefsin taleplerini belli bir dengede tutmakla ilgili olan adil bir yaşayış, Müslümana elbette belli bir mutluluğa erişme imkânı verir. Fakat bu olsa olsa, ölümden sonra erişilecek gerçek mutluluk için bir hazırlık olabilir. İbn Sînâ'ya göre, insanı insan yapan şey salt insana özgü akli ruh olduğu için insan gerçek mutluluğa ya da ebedi saadete, pratik kemale ek olarak, teorik yetkinliğe eriştiğinde, yani teorik aklın potansiyelini tam olarak hayata geçirdiği, kendini rasyonel bakımdan bütünüyle gerçekleştirdiği, Etkin Akıldan aldığı tümelleri veya akledilebilirleri evren ve insanın evrendeki yeriyle ilgili sağlam bilgilere erişmek için kullandığı zaman ulaşabilir.

Gerçekten de ruhun kemalini ve dolayısıyla, hayatın amacını insanın kendisini ölümden sonra gerçekleşecek ahiret mutluluğu için hazırlamasında gören İbn Sînâ'ya göre, ruhun kemalinin veya yetkinliğinin ölçüsü, bilgelik ve erdemdir. Bu açıdan bakıldığında, İbn Sînâ da felsefeyle dinin birleşiminin gerek bu dünyada gerekse ahirette ahenkli yaşama için kaçınılmaz olduğunu düşünür. Çünkü ona göre, etik moral bilginin sadece formunu verir, içerik söz konusu olunca vahye dayalı dinin varlığı kaçınılmaz hale gelir.

(f) Siyaset ve Din Felsefesi

İslam'da din ve felsefenin en yüksek düzeydeki sentezini, dini akaide felsefi ve rasyonel bir çerçeve kazandırma çabasının en üst aşamasını temsil

eden İbn Sînâ, vahye dayalı dinin felsefeyle aynı hakikatleri ifade ettiğini fakat bu hakikatleri sıradan insanların, kitlelerin anlayabileceği özel, sembolik bir dille ortaya koyduğunu söylemesi bakımından Fârâbî'nin başlattığı çizgide yer alır. Ona göre, peygamberlerden bazıları bu özel sembolik bilgiyi göksel ruhlardan dolayımsız olarak alır. Bu türden bir kazanım, böyle dolayımsız bir bilgi peygamberin tahayyül gücünü zorunlu kılar. Entelektüel yönü ağır basan daha yüksek bir peygamberlik türünde, peygamber göksel akıllardan sadece ilk tümelleri değil fakat ikinci akledilirleri de alır. Burada işe esas karışan şey sezgi gücüdür. İbn Sînâ'ya göre, bütün bilginin son çözümlemede kendisine dayandığı ilk ilkeleri kavrayan sezgi gücünün üstünlüğüne bağlı olarak, teorik aklın farklı yetkinlik derecelerinden söz edilebilir. Sezgi gücü bazı insanlarda yok denecek kadar azken, bazılarında da oldukça yüksek seviyelere çıkabilir:

Şu halde, İbn Sînâ'ya göre, peygamberin göksel akıllardan sadece bilgiyi alış tarzı değil fakat alınan bilginin niceliği de filozofun bilgisinden farklılık gösterir. Peygamber Etkin Akıldan bütün akledilirleri "birden alır." Söz konusu entelektüel vahiy daha sonra hayal gücünden geçerek insanlara ulaştırılır. Başka bir deyişle, anlatım kazanmış olan vahiy, yine son çözümlemede akıldan ziyade hayal gücünün bir başarısı olmak durumundadır. Bu özellikleri haiz vahiy, öncelikle kendileri olmadan sosyal ve politik bir hayvan olarak insanın varlığını sürdüremeyeceği hukuk kurallarını ihtiva eder. Aynı zamanda bir liderlik kurumu olmak durumunda olan peygamberlik, İbn Sînâ'ya göre, uygarlaşmış toplumun bekası için vazgeçilmez olma niteliği taşır.

Tanrının iyiliğini, O'nun insanlar için koymuş olduğu kuralları insan varlıklarına iletmekle yükümlü olan peygamberin en önemli görevi, dünya mutluluğu ve ebedi saadet için gerekli bilgiyi vermek ve ahlaki erdemleri öğretmektir. Tanrının nasıl bir varlık olduğu, O'nun vahdaniyeti ve öteki sıfatları, ölümden sonraki hayatın niteliği gibi konular da peygamberin insanlara bilgi aktarmakla yükümlü olduğu konulardır. Bununla birlikte, peygamber bu konuları insanlara herkesin anlayabileceği bir dille, kolay kavranabilen "misallerle" anlatır. Demek ki insana açık yetkinliğin doruk noktasını, ahlaki erdeme erişmek için gerekli olan eylem ve düşüncenin birlik ve bütünlüğünü hayata geçiren Peygamberde bulan İbn Sînâ, İslami toplumun düzenini ilahi hikmete uygun olarak düzenleme görevini Peygambere verir. Çünkü Peygamber kendi gelişimi için gerekli bütün ahlaki özelliklere sahiptir; öyle ki bu özellikler, ona sadece özgür düşünceyi hayata geçirme imkânı sağlamakla kalmayıp, başka insanlar için yasalar ve adaletin tesisi yoluyla kurallar koyma yeteneği kazandıran olgun ve yetkin bir ruha şekil verir. O, bütün beşeri iyiliklerin kaynağında bulunan adaleti tesis eden kişi olmak durumundadır.

İbn Miskeveyh

Doğu'da Meşşai felsefenin son örneklerinden biri, çok yönlü filozof kimliğine rağmen, daha ziyade etiğiyle kendisini göstermiş olan İbn Miskeveyh'tir. Felsefesini büyük ölçüde Yunan düşüncesine dayandıran İbn Miskaveyh felsefede eklektik bir yaklaşım benimsemişti. Yunan felsefesini her ne kadar İslami problemlere uygulamış olsa da felsefeyi belli ölçüler içinde de olsa dönüşüme uğratmak için dini pek fazla kullanmadı. Bundan dolayı, Fârâbî Okulu'na mensup İslami bir hümanist olarak nitelenen İbn Miskeveyh'in, İslam düşüncesinde İslam'ı bütün insanlığa ortak olan rasyonel pratikler sistemine uydurmaya yönelik bir eğilimi temsil ettiği kabul edilir.

(a) Metafiziği

İbn Miskeveyh yorumcuları, onun esas itibariyle Tanrının varoluşunun kanıtlanması, Tanrı-evren ilişkisi ve kozmik varlıkların oluşturduğu hiyerarşi gibi konular etrafında dönen metafiziğinin Yeni-Platonculuğun özel bir versiyonu tarafından şekillendiğini söylerler. Bu bağlamda Yunanlı filozofların Tanrının varlığı ve birliği konusunda kesinlikle hemfikir olduklarını öne süren İbn Miskeveyh, dinle felsefeyi uzlaştırma probleminden böylelikle sakınmaya çalışmıştı. Nitekim Aristoteles'in Tanrıyı İlk Muharrik olarak tanımlamasının İslam için kabul edilebilir bir Yaratıcı anlayışına tekabül ettiğini düşünerek Tanrının varoluşunu kozmolojik bir delille kanıtlamıştı.

Tanrının Varoluşu

Gerçekten de İbn Miskeveyh'e göre sürekli bir değişme hali içinde bulunan fenomenler dünyasındaki her değişme bir harekettir. Bu yüzden, o hareketin evrendeki en bariz olgu olduğunu, dolayısıyla Tanrının varoluşunu kanıtlamak bakımından en ikna edici kalkış noktasını meydana getirdiğini düşündü. Aristoteles'in ünlü hareket delilini bu şekilde büyük bir hoşnutlukla benimseyen İbn Miskeveyh, Kindî ve Fârâbî'yi anımsatır bir biçimde Tanrının birliğini de felsefi argümantasyonla kanıtlamıştı.

Tanrının Sıfatları

O, Tanrının varlığını ve birliğini kanıtladıktan sonra, O'nun cisim olmadığını, O'nda cisme ait çokluk, birleşim, hareket özelliklerinden hiçbirinin bulunmadığını öne sürdü. İbn Miskeveyh, Tanrının sıfatları konusuna, "O nedir?" sorusuyla değil de "O ne değildir?" sorusuyla yaklaşmak gerektiğini düşünüyordu. Aksi takdirde Tanrı hakkında insani terimler-

le konuşmak ve dolayısıyla, antropomorfizme düşmek tehlikesiyle karşı karşıya kalınacağını dile getiren İbn Miskeveyh, İslam felsefesinde negatif teolojinin ilk örneklerinden birini ortaya koymuştu. Ona göre, Tanrının her türlü olumlu özelliğin yaratıcısı olarak bütün sınırlı nitelendirmelerin ötesinde olduğunu kabul etmek gerekiyordu.

Türüm Anlayışı

İbn Miskeveyh, Tanrıyla evren arasındaki ilişkiyi açıklarken, bu kez İslam dünyasında esas olarak Fârâbî'nin bir metafizik kozmoloji şeklinde sistemleştirdiği sudur teorisini takip etmiştir. Bu nedenle, onun kozmik akıllar, ruhlar ve feleklerle ilgili görüşleriyle feleklerin hareketine dair açıklamaları Fârâbî'nin görüşlerinden farklılık göstermez. Söz konusu sudur kuramıyla aynı zamanda kozmik varlık alanında belli bir hiyerarşinin mevcut olduğunu, bu hiyerarşiyi oluşturan varlık düzeylerinin birbirlerine bitişik halde bulunduğunu göstermek isteyen İbn Miskeveyh, varlık düzeylerine ilişkin şeması ve açıklamasıyla da İslam'daki öğretisini temellendirmek amacı gütmüştü. O, hiyerarşik varlık anlayışını sadece yaratıcı Tanrıdan, yani yetkin olandan başlayıp dört öğeye, eşdeyişle daha az yetkin olana doğru ulaşan bir süreç olarak değil fakat aynı zamanda dört unsurdan veya daha az yetkin olandan Tanrıya ya da en yetkin olana doğru ilerleyen bir süreç olarak göstermeye özen gösterdi. Bununla İbn Miskeveyh, hiç kuşku yok ki bir yandan belli bir evrim telakkisini temellendirmeye çalışırken, bir yandan da evrenin merkezinden en son gökcisminin dış yüzeyine kadar kozmik varlığın, organları değişik olsa da bütünlük arz eden canlı bir organizma olduğunu göstermeye çabası veriyordu. Ona göre, bu bütünlüğü sağlayan şey, çeşitli varlık düzeylerinin evrene sirayet etmiş olan ilahi hikmete uygun hiyerarşik bir yapı sergilemesiydi. Bu hiyerarşik sıralanış, ana hatlarıyla ve en aşağıdan başlamak üzere organik cisimler, bitkiler, hayvanlar, beşeri varlık ve melekler şeklindedir. Dolayısıyla, basitten karmaşığa, inorganik olandan giderek karmaşık bir yapı kazanan organizmalara, nihayet fiziki varlıktan metafizik varlık alanına doğru yükselen bir kozmolojik hiyerarşi söz konusudur.

(b) Psikolojisi

İbn Miskeveyh'in ruh anlayışı, Platon ve Aristoteles tarafından geliştirilmiş olan tinselci görüşe, ruhun kendinden-kaim bir varoluşa sahip olduğu görüşüne dayanır. O, gerçekten de ruhun gerçek varoluşunu, insanda aynı anda farklı, hatta karşıt formlar alan bir şey ya da kendilik bulunduğunu söyleyerek öne sürer. Maddenin belirli bir anda sadece tek

bir form alabildiği dikkate alınırsa, söz konusu kendilik, açıktır ki maddi bir şey olamaz.

İbn Miskeveyh ruhun basit ve kompleks, mevcut ve namevcut, duyusal ve akledilir şeyleri idrak ettiğini, bununla birlikte onun hiçbir şekilde bölünebilir olmadığını ileri sürer. Bir ve bölünemez olan ruhun farklı şeyleri, farklı yetilerle, farklı şekillerde idrak edip etmediği sorusunu, o iki şekilde yanıtlar. Bunlardan birincisinde, tıpkı Platon gibi, benzerin benzerini bildiğini söyler; buna mukabil ikincisinde, ruhun kompleks maddi şeyleri ve maddi olmayan basit şeyleri algılayan bir yeti ya da melekeye sahip bulunduğunu ama onun bütün bu farklı şeyleri farklı şekillerde algıladığını dile getiren Aristotelesçi yaklaşımı benimser.

Doğallıkla kendinden kaim bir kendilik olarak ruhun ölümsüzlüğüne de inanan İbn Miskeveyh, bireysel ruh ile ilahi ruh arasında kurduğu analojiden yararlanarak, nasıl ki Tanrının varoluşunu kanıtlarken hareket deliline başvurduysa, ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlarken de büyük ölçüde Platon'un *Yasalar*'ı ve *Timaeos*'undan yola çıkarak, özünün hareket ve hareketin de ruh için hayat olması nedeniyle, ruhun ölümsüzlük kazandığını ileri sürmüştür. Ona göre, ruhun özünü meydana getiren söz konusu mekânsal olmayan hareketi, biri yukarıya Tanrı tarafından yaratılmış ilk varlık olan akla, diğeri de aşağıya, maddeye doğru olacak şekilde, iki ayrı türden olmak durumundadır. İbn Miskeveyh bunlardan birincisinde ilk akla yaklaşan ruhun aydınlandığını söylemekteydi. O, ruhta yukarıya doğru olan bu hareketin onun kurtuluşuna, aşağıya ya da maddeye doğru olan hareketin onun mahvına yol açtığının kolaylıkla görülebileceğini öne sürer.

(c) Etik Anlayışı

İbn Miskeveyh'in etik anlayışı da işte bu ruh görüşünden, ruhun iki ayrı hareketiyle belirlenen iyi ve kötü tasarımından çıkar. İnsan söz konusu olduğunda, gerçekten var olan ruhun ölümsüz olduğunu öne süren İbn Miskeveyh insanın amacının bir bütün olarak kendini gerçekleştirme, yetkinleşme çabasıyla belirlenen gerçek bir mutluluk, esas itibariyle ebedi bir saadet olduğunu öne sürer. Bunun yolu da yetkinleşmeyi ifade eden erdemli bir yaşayıştan hem teorik hem de pratik anlamda mükemmelleşmekten, birtakım erdemleri hayata geçirmekten geçer.

Erdemleri, İbn Miskeveyh, aynen Platon'un yaptığı gibi, ruhun güçlerine; ruhun güçlerinin kendilerine özgü işlevleri yerine getirmesine bağlar. Ona göre, ruhun üç gücü ya da melekesi vardır: (i) Beyinde bulunduğunu söylediği, rasyonel güç ya da düşünme melekesi; (ii) karaciğerde bulunduğunu belirttiği şehevi ya da hayvani güç; (iii) kalpte olduğunu ileri sürdüğü öfke gücü. Erdemi ruhun söz konusu üç ayrı gücüne

bağlayan İbn Miskeveyh, onu aynı zamanda Aristotelesçi "altın orta" yaklaşımıyla ifade eder. Buna göre erdem ruhun ilgili veçhesinin, özellikle de düşünme gücü veya aklının, insanlığın özünü temsil edecek ve onu daha aşağı varlık türlerinden ayıracak şekilde yetkinleşmesine karşılık gelir. İnsanın erdemi, o düşünme ve ölçüp biçme yeteneğini geliştirdiği ve aklını bir bütün olarak hayatına uygulayabilmeyi başardığı ölçüde gelişir. İnsanın, İbn Miskeveyh'e göre, bunu iki aşırı uç arasındaki ortayı gözeterek yapması gerekir; adalet adı verilen o en temel erdem, insan işte bunu gerçekleştirdiği zaman söz konusu olabilir.

Buna göre, temel erdemler, ruhun üç ayrı güçle karakterize olmasına bağlı olarak, üçe ayrılır. Ruhun düşünen yanı mutedil olduğunda, yani doğru ortada bulunup, gerçek hedefi olan hakiki bilgiye iştiyak duyduğunda, ortaya bu güç ya da melekenin erdemi olarak bilgelik ya da hikmet çıkar. Şehvet gücü doğru ortayı bulduğu, yani kendi hedefi olan itidale, aklın yönlendirmelerini kabul etmek suretiyle ulaştığı zaman, bu kez söz konusu gücün erdemi olan iffet ve onunla birlikte cömertlik meydana gelir. Nihayet, öfke gücü düşünme gücü tarafından yönetildiğinde, kendini denetim altına alma ve onunla birlikte yiğitlik erdemi ortaya çıkar. Bu erdemlerin birleşmesinden, onların birbirlerine bağlı olmaları ve uygun ölçüye göre hareket etmelerinden, en temel erdem olarak adalet erdemi söz konusu olur. İbn Miskeveyh buradan hareketle hikmeti, iffeti, yiğitlik ve adaleti dört temel erdem; cehalet, kendine hâkim olamama, korkaklık ve zulmü dört büyük erdemsizlik ya da bozukluk olarak sayar.

İbn Miskeveyh bununla da kalmayıp, saadet veya pratik ve teorik yetkinlik amacına hizmet edecek şekilde, birtakım yardımcı erdemlere de yer verir. Örneğin hikmet kapsamı altında, o kavrayış gücü, bellek kapasitesi, basiret, keskin anlayış ve öğrenme yeteneğinden söz eder. Öte yandan, İbn Miskeveyh iffet kapsamı içinde utanma, sükûnet, sabır, cömertlik, barışseverlik, doğruluk, iyi huyluluk, uysallık ve takvayı tartışır. Yiğitlik kapsamı içinde ise ona göre, âlicenaplık, cesaret, sebatkârlık, asalet ve marifet bulunmak durumundadır. İbn Miskeveyh, nihayet adalet kapsamı içinde dostluk, ülfet, minnettarlık, hakkaniyet, hatırşinaslık ve dindarlık gibi yardımcı erdemlerin de bulunması gerektiğini bildirir.

Gazâlî

İslam felsefesinin, kendi istikbali ya da yazgısı üzerinde en belirleyici etkiyi yapan uğrağı, hiç kuşku yok ki Gazâlî'nin konumlandığı yer ya

da durak olmak durumundadır. Çünkü Gazâlî, İslam'ın Doğu'sunda, yani en stratejik bölgesinde, Kindî'nin başlatıp Fârâbî'nin ama özellikle de İbn Sînâ'nın ivme kazandırarak devam ettirdiği din ile felsefenin birliğini temin etme hareketiyle dini felsefe yoluyla aklileştirme sürecinin, doğrudan ya da dolaylı olarak sona erdiricisidir. Başka bir deyişle akıl ile iman, felsefe ile din arasında kesin bir tercih yapan, imanı aklileştirmenin onun özünü çarpıtmaktan başka hiçbir şey olmadığına inanan imam Gazâlî, yöneltt iği eleştirilerle Sünni İslam dünyasında Yunan tarzı rasyonalist felsefenin sona ermesine ve yeni bir felsefenin, hikmete yönelik bir felsefe olarak tasavvufun doğuşuna yol açmıştır.

Tek bir adamın bunu nasıl yapabilmiş, yani bir felsefe çığırını kapatarak, tasavvufi felsefe çığırını, akılcı felsefeye tamamen karşıt bir gönül felsefesini inşa edebilmeyi nasıl başarabilmiş olduğunu sadece Gazâlî'nin içinde bulunduğu koşullar ile onun entelektüel kudretine bağlamak gerekir. Onun yaşadığı dönem, dışarıdan Haçlıların, içeriden de Batınilerle İsmailiIerin içeriden çalıştığı, politik açıdan ağır bir çalkantı, hatta kriz dönemiydi. Gazâlî, işte böyle bir kriz döneminde, İslam toplumuna aynı inanç, duygu ve düşünce ekseninde yeni bir dinamizm kazandırmak amacıyla ortaya çıkmıştı. Bu amacını yabancı kaynaklara değil de İslam'ın kendi özkaynaklarına dayanarak gerçekleştirmeye çalışması etkili oldu. Güçlü zekâsı, ihyacı fikirleri, yol gösterici eleştirileri ve rabbani kişiliğiyle döneme ve İslam düşüncesinin sonraki uzun yüzyıllarına damgasını vurdu.

O öyle anlaşılmaktadır ki oryantasyonunun salt felsefeyle sınırlanmış, içinde bulunduğu mekân ve zamandan daha farklı bir çağ ve yerde yaşamış olması durumunda, etkisi Hume ve Kant'ın felsefede yaptığı etkiye yakın olması hayli muhtemel bir büyük eleştirel kafadır. Bununla birlikte, Hume ve Kant'ın kendi çağlarının felsefesine yönelik eleştirilerinin felsefeyi metafizikten arındırarak, bilimi temellendirecek ve destekleyecek bir felsefe konsepsiyonunun bayraktarlığını yaptığı; her koşul altında, din ya da metafizik ve gelenek karşısında felsefeden ve ilerlemeden yana bir eleştiri olduğu yerde, Gazâlî'nin felsefe eleştirisi, her ne kadar kendisinin doğrudan doğruya böyle bir amacı olmamış olsa da rasyonalist felsefeyi ortadan kaldırmaya yönelik bir tavrın, ilerleme karşısında geleneğin yanında olmanın sembolü olup çıkmıştır. Ayrıca, onun bunu tam bir yol ayrımında yapmış olması, kafasının ve adının büyüklüğünün kendi tavrının tek ve biricik doğru tavır gibi görünmesine, karşılıklı etkileşimlerinden diyalektik olarak sağlıklı sentezlerin doğabileceği karşıt ya da alternatif söylem ve tavırların tümden etkisizleşmesine yol açmıştır.

(a) Felsefe Eleştirisi

Gazâlî öncelikle bir yöntem tartışması içinde olmuştur; bu yöntem tartışmasının ardından, Gazâlî aklın hiçbir alanda kesin bilgiye ulaşılamayacağı sonucuna varır. İşte bu çerçeve içinde felsefeye, özellikle Yunan tarzı felsefenin kendisine hücum etmeye başlar. Onun felsefenin din için kesinlikle zararlı olduğunu, gerek İslam felsefesindeki ve gerekse Yunan düşüncesindeki filozof örnekleriyle ele alıp argümantatif bir tarzda gösterdiği eseri *Tehâfütü'l Felâsife'dir* (Filozofların Tutarsızlığı). Eserin temel iddiası, ilahi meselelerin, ilahiyatla ilgili konuların çözümünde aklın yetersizliğinden dolayı, bir Müslüman için en doğru tutumun bu gibi konuların çözümünde dini açıklamaları kabul etmek olduğudur.

Buna göre, filozofların ilahiyatla ilgili belli başlı konuların çözümünde ileri sürdükleri iddiaların kesin ve ikna edici kanıt ya da argümanlara dayanmadığını, yine onların kullandığı yöntemlerle ortaya koyan Gazâlî, Meşşai filozofların rasyonel delillerle kanıtlanması mümkün olmadığı halde, ezeli evren ve başlangıçsız zaman fikrini savunmakla, İslam'ın hür ve yaratıcı Tanrı inancından saptıklarını; Tanrının bilgisini insanın bilgisiyle karıştırarak değişen varlıklarla ilgili bilginin onları bilenlerde de değişmeye yol açacağı öncülünden hareketle Tanrının yalnızca kendisinin bilincinde olduğunu veya tümelleri ya da bütün eşyayı tümel bir bilgiyle bildiğini iddia ederek, Allahın bilgisini sınırladıklarını; Platon'dan beri süregelen ruhun basitliği ve gayrimaddiliği tezine dayanarak, ahiret hayatının sadece ruhani bir hayat, ahiret mutluluğunun da akli ve manevi doyumlardan ibaret olduğu şeklindeki fikirleriyle cismani dirilişi reddettiklerini, duyu hazları veya elemleriyle ilgili Kuran tasvirlerini halkın ahlaki terbiyesini amaçlayan semboller olarak değerlendirdiklerini düşünür. O, sonuç olarak da bütün bu fikirleri Kuran'da yer alan sarih açıklamalarla ters düştükleri ve peygamberleri yalanladıkları için felsefenin iman açısından zararlı olduğu ve filozofların tekfir edilmeleri gerektiği kanaatine varır.

Gazâlî bu bağlamda, düşüncelerinin imanın esaslarına aykırı olduğunu ve dolayısıyla kâfir sayılmaları gerektiğini bildirdiği filozofları üç gruba ayırır: Materyalistler (*dehrîyyûn*), doğalcılar (*tabiîyyun*) ve metafizikçiler ya da teistler (*ilâhiyyun*). Bunlardan materyalistler gerçekten var olan biricik şey ya da töz olan maddenin ezeli olduğunu, evrende gözlemlenen düzenin maddenin kendi gelişme yasalarının bir sonucu olduğunu öne sürerlerken, doğallıkla bir yaratıcının varlığını yadsırlar. Doğalcılar ya da teistler ise bir yaratıcının veya akıllı bir Tanrının varlığına inanmakla birlikte, O'nun dünyaya müdahale etmesine izin vermezler ve bir epifenomen olarak gördükleri ruhun tinselliğini ve dolayısıyla da ölümsüzlüğünü reddederler. Teistler, materyalistlerle doğalcıların yan-

lışlarını gözler önüne sermekle birlikte, Gazâlî'nin bakış açısından, en azından evrenin ezeli olduğunu öne sürdükleri, Tanrının bilgisini sınırladıkları ve hepsinden de önemlisi, türüm öğretileriyle ilahi yaratmanın evrensel bir determinizme tabi olmasından sorumlu oldukları için imanın özünü savsaklamaları bir yana, dine diğerlerinden daha büyük bir zarar verirler.

Kuran'ın ruhu ile genelde felsefe, özel olarak da Yunan felsefesi arasında bir büyük uçurum bulunduğuna inanan Gazâlî'ye göre, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın en büyük yanlışı hak yolunu bırakarak batılı taklit etmeleri, dinin pozitif olgularını metafizik sistemlere kurban etmeleri ve dolayısıyla, İslam dinini önyargılı bir felsefe sisteminin bakış açısından yorumlamalarıdır: *Tehâfüt*'l Fêlasife'de Gazâlî, filozofların tam yirmi başlık altında topladığı görüşlerini şiddetle eleştirir. Bu konu başlıklarının en önemlileri hiç kuşku yok ki (1) filozofların evrenin ezeli ve ebedi olduğuna dair dogma ya da inançları; (2) onların, bir yandan evrenin ezeli olduğunu söylerken, diğer yandan da Tanrının evrenin yaratıcısı olduğunu iddia etmelerindeki çelişki; (3) ya da başka bir deyişle, filozofların yaratıcı olduğunu söyledikleri Tanrının yaratma eylemini her durumda bir determinizm ihtiva eden bir türüm teorisiyle açıklamaları; (4) onların Tanrının ne tümellere ne de tikellere dair bilgisini açıklamayı başarmaları; (5) filozofların yine Tanrının varlığını, birliğini, basitliğini ve maddi olmamaklığını kanıtlayamamaları; (6) onların sonuçları nedenlerin doğasına dayandıran nedensellik teorilerinin batıllığı ve yine (7) filozofların nefs ya da ruhun ne tinsel ne de ölümsüz olduğunu göstermeyi başaramamalarıdır.

Evrenin Ezeliliği

İslam inancına uygun olarak, evrenin Tanrı tarafından mutlak yokluktan, içinde bulunulan andan belli bir uzaklıkta bulunan geçmişin belli bir anında yaratılmış olduğuna; Tanrının yalnızca suretleri değil fakat formların yanı sıra maddeyi ve belli bir başlangıcıyla sonu olan zamanı da yarattığına inanan Gazâlî'nin en fazla rahatsız olduğu felsefi görüş, kitabın yaklaşık olarak dörtte birini bu konuyu tartışmaya ve çürütmeye ayırdığı, maddenin veya evrenin ezeliliği görüşü ya da problemidir. Filozofların evrenin ezeliliğine dair kanıtları, Gazâlî'ye göre, neden ve irade kavramlarıyla ilgili üç varsayım ya da öncüle dayanmaktadır: (i) Her sonucun bir nedeni vardır; (ii) neden, sonuç dışında başka bir dışsal kuvvetin yardımıyla eylemde bulunmalıdır; (iii) neden var olduğunda veya iradi bir eylemde bulunulduğunda, o doğrudan doğruya sonuca neden olmalıdır.

Varsayımları kanıta uyguladığımızda, evrenin yoktan varlığa gelmesinin bir nedeni olduğunu söylememiz gerekir; bununla birlikte, bu ne-

den fiziki bir neden değildir; çünkü hipotez gereği evrende böyle bir fiziki neden zaten var değildi. Ya da bu fiziki neden belirli bir zamanda Tanrının iradi bir eylemiyle vücuda gelmişse eğer, bu takdirde ilahi iradenin kendisinin başka bir neden tarafından belirlenmiş olması gerekir. Ama O'nun dışında henüz hiçbir şey var olmadığından, bu da söz konusu olamaz. O zaman, filozoflar, Gazâlî'ye göre, bizi şu iki alternatiften sonuncusunu kabul etmeye zorlarlar: Ya Tanrının varlığından hiçbir zaman hiçbir şey zuhur etmemiştir –ki, evren varolduğu için bunu kabul etmek zaten mümkün değildir– ya da evrenin O'nun iradesinin dolayımsız bir etkisi olarak ezelden beri var olmuş olması gerekmektedir.

Sonuca, tahmin edileceği üzere, şiddetle karşı çıkan Gazâlî, esas sözü edilen üç kabul ya da öncüle saldırır. Evrenin Tanrı tarafından seçilmiş olan belirli bir anda O'nun iradesinden neşet ettiği inancının aklın ilkeleri veya mantığın prensiplerini hiçbir şekilde ihlal etmediğini savunan Gazâlî'ye göre, (1) ilahi iradenin bir nedene bağlı olmadan eylemde bulunabileceğine inanmak bütünüyle meşrudur; (2) ya da en azından, bu nedenin Tanrının iradesi dışında bulunmayıp, O'nun bizatihi kendisinde var olduğuna inanma gereği vardır. (3) Üstelik sonucun doğrudan doğruya nedeni takip etmesi gerektiği mantıksal bir zorunluluk değildir. Zaten bütün güçlük, filozofların ilahi veya külli iradeyi, insanın cüzi iradesinden hareket ederek, yanlış bir tarzda kavramaya çalışmalarından kaynaklanmaktadır. Tanrının iradesi, tıpkı O'nun mutlak bilgisinin insanın sınırlı bilgisinden bütünüyle farklı olması gibi, insanın iradesine hiç benzemez.

Demek ki Tanrı, Gazâlî'ye göre, mutlak ve özgür iradesiyle her şeyi her zaman yaratmaya kadirdir. O, Tanrının evrenin yaratılması için belirli bir anı ezelde seçmesini anlaşılır kılacak sağlam bir neden ya da ilkenin bulunmasının, zaman içindeki bütün anlar birbirlerine benzediği için imkânsız olduğunu söyleyen filozoflara karşı, Tanrının evreni yaratmak için istediği anı tercih etme kudretine de sahip bulunduğunu söyler. Zaten Tanrı bu özgürlüğe sahip bulunmasaydı eğer, O'nun iradesinin, mutlak değil de sınırlı olması gerekecekti.

Evrenin ezeli olduğunu kanıtlamaya çalışan filozofların tutarsızlıklarının en büyüğü, Gazâlî'ye göre, onların bu bağlamda türüm teorisine başvurmalarıdır. O öğretiyi karanlık üzerine karanlık, boş ve güvenilmez bir tahmin olarak nitelerken, türüm görüşünü benimseyenlerin ne evrendeki çokluk ve düzeni açıklayabildiklerini ne de sıkı sıkıya sarıldıkları "birden yalnızca birin çıktığı" öncülüne rağmen, Tanrının mutlak birliğini koruyabildiklerini söyler. Varlığın Tanrıdan, tıpkı ışığın güneşten çıktığı gibi, adeta kendiliğinden zorunlulukla taştığını bildiren kanıtın en önemli güçlüğü, öğretinin Tanrının mutlak bilgisini ortadan kaldırması ya da kesin olarak sınırlamasıdır.

Tanrının Bilgisinin Ne'liği

Türüm öğretisini benimseyen filozofların, demek ki Gazâlî'ye göre, aynı bağlamda düştükleri en temel yanlış, onların, öğretinin bir gereği olarak Tanrının kendi özünü bilmesiyle yaratmanın aynı şey olduğunu düşünmüş olmaları ve sistemlerinde Tanrının yalnızca tümelleri, yani cinsleri ve türleri ve doğa yasalarını bilip tikelleri, somut olayları ve şeyleri bilmediğini söylemek durumunda kalmalarıdır. Yunan düşüncesinde Platon, İslam felsefesinde de Fârâbî tarafından yapılmış olan bu ayrım, Gazâlî'ye göre, dini yıkacak, Tanrıyı en temel sıfatından yoksun bırakarak ateizmle sonuçlanacak kadar zararlı bir ayrımdır. Nitekim Tanrının sadece tümelleri bildiği ileri sürüldüğünde, O'nun zaman-üstü aşkınlığı içinde kendisine yakarıp dua eden müminlerin dualarını duymayacağının, bunun da inananların kendilerine "Tanrının bana ne yararı var?" diye sormalarına yol açacağının kabul edilmesi gerekir.

Gazâlî sudur ya da türüm öğretisini benimseyen filozofların Tanrının bilgisini sadece tümellerin bilgisiyle sınırlamalarının en önemli nedeninin, onların Tanrıyı değişmeden bağışık tutma istekleri olduğu inancındadır. Filozofların kanıtına göre, bireyler, tek tek nesne ve olaylar sürekli bir değişme içindedir. Değişme söz konusu olduğunda, bilgi de bilinene tabi olduğu için değişmek durumundadır. Platon ve Aristoteles gibi filozoflar, tikellerin değişme olgusundan dolayı bilinemeyeceğini, bilginin her zaman tümellerin ve genel yasaların bilgisi olduğunu öne sürmüşlerdir. Fakat hal bundan ibaret değildir. Bilginin konusu olan şey ya da bilinen değişince, sadece bilgi değil fakat o şeyi bilen de değişmek, hatta ona bir şekilde tabi olmak, dahası onun buyruğu altına girmek durumunda kalır. Bu nedenle Tanrı tek olanları, tikelleri bilseydi, O'nun da değişmesi gerekecekti. Oysa Tanrı mutlak olarak değişmez olan varlıktır. İşte bu durumun bir sonucu olarak, Tanrı tikelleri veya cüzi olanı bilmemektedir.

Tanrının sadece kendi özünü ve tümelleri değil fakat tek tek varlık ve olayları da hatta bir toz tanesini bile bildiğini savunan Gazâlî, bu argümana bilginin bilenin özüne ait bir nitelik ya da bağıntı olduğunu, bilinenin değişse bile, Tanrının özünün değişmeyip, aynen kendi halinde kaldığını söyleyerek yanıt verir. Hoş, O'nun etkilendiği kabul edilse bile, bu bir buyruk altına girme olmadığı gibi, bilgiden daha üstün bir nitelik de yoktur.

Nedensellik

Gazâlî'nin Yunanlı filozoflarda ve bu filozofların görüşlerini İslam inancıyla bağdaştırmaya çalışan Müslüman filozoflarda şiddetle eleştirdiği başka bir konu da onların nedensellik ilkesine dört elle sarılmaları, do-

ğal olayları yine doğal nedenlerle açıklamaları, kısacası doğadaki düzenliliği doğal nedenselliğe bağlamalarıdır. Filozofların nedensellik bağlamında, doğaya içkin olan yasalılığı kabul etmeleri, onun gözünde bir kez daha küfürle eşanlamlıdır çünkü onların evrende vuku bulan olayların kendilerinin doğa yasaları adını verdikleri ilkelere aykırı veya karşıt olarak meydana gelebileceklerini kabul etmemeleri ilahi iradenin yadsınmasından başka hiçbir şey değildir. Eğer filozofların dedikleri doğru ve doğal nedensellik ilkesi geçerli ise Tanrının iradesi geçersiz hale geleceği gibi, doğal olarak mucizelere de yer kalmayacaktır.

Doğal ya da fail nedensellik yerine Tanrısal nedenselliği geçirmeyi ve böylelikle de doğal nedenlerin kendi başlarına atıl şeyler olduklarını, onlara hiçbir şekilde irade yüklenemeyeceğini, mutlak özgür olan ilahi iradenin kendisine dışsal hiçbir yasayla sınırlanmayıp, mucizelere yol açabileceğini göstermeyi amaçlayan Gazâlî, hiç kuşku yok ki önce doğal nedensellik ilkesinin geçersizliğini kanıtlamak için çalışır. Daha doğru bir deyişle, neden-sonuç bağıntısını kabul etmekle birlikte, bu bağıntının doğanın özünden gelen bir zorunluluk olarak görülmesine karşı çıkan Gazâlî'ye göre, böyle bir zorunluluk bilimsel olarak kanıtlanamaz. Onun doğanın özünden gelen bir zorunluluk olarak doğal nedenselliğe dönük reddiyesi bağlamındaki stratejisi, tıpkı Hume gibi, neden ile sonuç arasında zorunlu bir ilişki bulunmadığını argümantatif olarak göstermekten meydana gelir. Susuzluk ile su içmek, yanma ile ateş, ışık ile güneşin doğuşu arasındaki ilişkinin hiçbir şekilde zorunlu bir ilişki olmadığını savunan Gazâlî'ye göre, geçen terimlerden biri diğerini mantıksal olarak gerektiriyor değildir. Çünkü ateşin pekâlâ yakmayabileceğini, suyun susuzluğu gidermeyebileceğini düşünmekte mantıksal açıdan hiçbir çelişki yoktur. O bizim yalnızca, filozofların aralarında nedensellik bağı olduğunu söyledikleri nesnelerin birbiri ardı sıra geldiklerini, benzer olayların her zaman birleşmiş halde bulunduklarını gözlemlediğimizi söyler. Bu ise onlar arasında, zorunlu bir bağlantı değil de sadece bir ardışıklık ilişkisi bulunduğunu kanıtlar:

Gazâlî'ye göre, sonuç nedeni izler, nedenle birlikte ortaya çıkar ama onun içinden çıkmaz. Demek ki deneyim ve gözlemler, yalnızca iki olayın arda arda gelişini saptamakla sınırlı kalır. Bunlardan birine neden, diğerine sonuç adının verilmesi tamamen bu iki olayın art arda geldiğini görmeye alışmaktan kaynaklanan bir dil meselesidir ve bunlar arasındaki karşılıklı ilişkinin zorunluluğu yönündeki hüküm de bizzat alışkanlığın telkin ettiği zorunlu olmayan bir yargıdır. Zorunluluk kavramı yalnız ve yalnızca mantık alanına ait bir kavram olup, bir imkânlar ya da olumsallıklar alanından ibaret bulunan doğal alanda zorunluluğa yer yoktur. Örneğin ateş ile yanma arasındaki ilişki, onlar olumsallıklar ala-

nına ait bulundukları için kesinlikle zorunlu bir ilişki değildir. Doğadaki nesneler veya olaylar arasındaki ilişkilerde zorunluluğa benzer bir şey varsa eğer, bu özleri itibariyle birbirlerinin dışında veya birbirlerinden ayrı olan terim ya da olayların sürekli tekrarlanmak suretiyle, zihinlerimizde birleşik halde görünmelerinden dolayıdır.

Filozofların nedensel zorunluluk dedikleri şey, demek ki Gazâlî'nin gözünde, doğal bir zorunluluk değil fakat sadece bir alışkanlıktır ya da aynı anlama gelmek üzere, psikolojik bir zorunluluktur. Ateş-yanma benzeri bütün doğal varlık ve olaylar arasındaki sözde nedensel ilişkiler doğanın özündeki bir zorunluluktan kaynaklanmayıp, Tanrının o şekilde irade ve takdir edip yaratmasının bir sonucudur. Çünkü ateş cansız bir şeydir ve cansız bir şey de mantıksal olarak gerçek anlamda bir neden ve fail olamaz. Durum böyle olunca da doğal nedenselliğin yerine Tanrısal nedenselliği ikame etmede ve dolayısıyla, mucizelerin mümkün olduğunu öne sürmede hiçbir sakınca yoktur.

(b) Tasavvuf

Dini akıl yoluyla temellendirme yoluna hiç meyletmeyen, Tanrının rasyonel bir tarzda bilinebileceğini söyleyenlere şiddetle karşı çıkan, kısacası felsefede aradığını bulamadığı gibi aradığını bulanları da küfürle suçlayan Gazâlî, en sonunda gönül yoluna girip, tasavvufi görüşü ve hayat tarzını benimser. Ona göre, tasavvufi unsurlar dinin en canlı bölümünü meydana getirip, dini hayatı tam bir hakikate dönüştürür. Gerçekten de uzun yıllar kuşkunun pençesinde kıvrandıktan, İslam düşüncesine kötü bir biçimde sirayet ettiğini düşündüğü Yunan tarzı felsefeyi çürüttükten sonra, Gazâlî nurların nuru Tanrının kendisini kuşkudan kurtardığını görür. Gazâlî böyle bir yönelim içinde, tasavvufun pratiğinden veya dini bir tecrübe, *vusûl* veya *hulûl* umuduna kapılmazdan önce, tasavvufun teorik boyutu üzerinde durur; Tanrının sıfatlarını, insan ruhunun mahiyeti konusunu, Allahın evrenle olan ilişkisini ve mistiğin *ittihad* veya *vusûl* deneyimi için vazgeçilmez olan yaşayış bilgeliğinin temel unsurlarını ele alır. Ya ehl-i sünneti tasavvufa ya da hiç olmazsa tasavvufu ehl-i sünnete yaklaştırmak isteyen Gazâlî'nin, bununla birlikte özellikle Tanrının sıfatları ile ilgili görüşlerinin çok büyük ölçüde Kuran'a dayandığını belirtmekte yarar vardır. Ona göre, Tanrı özünde bir olan, benzeri ve evveli bulunmayan kadim varlıktır. Bütün varlığın nihai ve en yüksek, biricik nedeni olan Tanrı yine, varlığın yetkinliğine sahip bulunan biricik hakikattir. Var olan sadece O'dur; yalnız O haktır ve başka her şey batıldır. Şükreden de şükredilen de O'dur; seven de sevilen de O'dur.

Fakat Gazâlî, Yunanlı filozofların etkisiyle Tanrının temelde akıl veya kendi kendisini akleden düşünce olduğunu öne süren filozoflardan

esas, Tanrının temelde yaratılışın nedeni olan irade olduğunu savunmak bakımından ayrılır. Bu ise elbette felsefenin reddedilip dinin veya teolojinin olumlanması anlamına gelir. Ona göre, kendi eylemlerinin irade edicisi olup, kendi iradesinden sâdır olacak her eylemin dayanağı ve kaynağı durumunda bulunan Tanrı, az ve çok, büyük ve küçük, hayır ve şer, yarar ve zarar her şeyin kazası, yargısı ve iradesiyle meydana geldiği varlıktır. Diğer filozoflar gibi Tanrının aşkın yönünü vurgulayan, O'nun yaratıcısı olduğu zaman ve mekânın sınırlılığının ötesinde bulunduğunu her fırsatta söyleyen Gazâlî, bir yandan da Tanrının zaman ve mekân düzeni olarak evrene içkin olduğunu söylemeye çok dikkat eder. O'nun iradesi evrenin her yer yerinde tezahür ederken, ezeli-ebedi bilgeliği ve cemali kendisini yaratılmış olanların güzelliği ve ihtişamında gösterir. Sadece Tanrıdır kendinden kaim olan, öyle ki O'nun dışında olan her şey O'nun sayesinde vardır. O'nun zatı dışındaki her şey yok olucudur ve bu ezelden ebede her durumda geçerlidir. Başka varlıklar ancak Tanrı sebebiyle ve O'nun sayesinde var olurlar. Buradan hareketle, O'ndan başka bir şeyin var olmadığı söylenebilir. Asıl ve gerçek varlık ya da nur Tanrıdır; Allahtan başka şeyler ise özleri itibariyle yokluktan ibaret olup, Allaha nispetle ve O'ndan dolayı varlık kazanırlar.

Yine Tanrının eksiksiz iyilik ve mutlak güzellik olduğunu, nurlar nuru olup, yaratıcı hakikatten başka hiçbir şey olmadığını söyleyen Gazâlî her şeye rağmen, bütün bu sıfatların O'nda nasıl bulunduğunun aklen bilinemeyeceğini ve insanın diliyle betimlenemeyeceğini söylemeye özen gösterir. Onun gözünde Tanrı evrende ne ise nefs veya ruh da insanda odur. Başka bir deyişle, nasıl ki Tanrı evrene hem aşkın ve hem de içkin ise ruh da bedene öyledir. Tanrının insana kendi ruhundan üflediği, O'nun sıfatlarını ve hatta özünü yansıtan ilahi kıvılcımla aydınlanmış olan ruh, aynen Tanrı gibi görünmez, bölünmez, zaman ve mekânla sınırlanmamış olup, nicelik ve nitelik kategorilerinden bağışıktır. Daha da önemlisi, ruh ya da nefs, tıpkı Tanrı gibi iradedir ya da en azından insan Tanrıya özellikle irade bakımından benzerlik gösterir. Bu, İslam felsefesinde iradenin akıl, din ya da imanın da felsefe karşısında mutlak üstünlüğünü ifade eden en önemli an ya da uğraktır.

Gerçekten de Gazâlî bedenin sadece kendisinin bir aracı olduğu, kendi başına hayat veren bir yaşama sahip bulunan ve bedeni denetimi altına alıp düzenleyen ruhun en temel unsurunun düşünce ya da akıl değil fakat irade olduğunu ileri sürer. İrade özgürlüğüne sahip insan için çok sayıda ihtimal söz konusudur: İnsan ya madde aşkı veya beden sevgisiyle bedeni tatmine yönelir ya da özellikle iradesi ve kendisini Tanrıya yaklaştıracak erdemli eylemlerle, Tanrının şu sözüne kulak vererek gerçek kaynağına yönelebilir. Bunu başarabilen insanda, Hakkın hakikati-

nin kendisinde tecelli ettiği kalpte, Gazâlî'ye göre, varlık nasılsa öylece açık seçik kavranır. Kişinin her türlü rasyonel çıkarım veya terkiplerden bağımsız olarak kendi iç tecrübesiyle ulaşmış olduğu bu bilgi sadece peygamberlere ve yüksek bir ahlaki arınmayı gerçekleştirebilmiş olan velilere verilen, duyu ve aklın ötesine geçebilen kutsi-nebevi ruhun bir mazhariyetidir.

Batı'da İslam Felsefesi

İbn Meserre

İslam felsefesinin ikinci bir ayağı da Kuzey Afrika ve İspanya'da geliştirilmiş olan felsefedir. İslam felsefesi tarihi üzerinde yoğunlaşan araştırmacılar, Endülüs'te felsefenin öncüsü ya da kurucusunun İbn Meserre (883-931) olduğunu kabul ederler. Gerçekten de İbn Meserre, bir yandan mistik ya da tasavvufi felsefesiyle İbn Bacce ve İbn Tufeyl'e, diğer yandan da akıl ile vahyin bağdaşabilirliğine, güvenilir filozoflarla peygamberler tarafından seçilen yolların aynı amaca, Tanrının birliğinin bilgisine götürdüğüne ilişkin görüşleriyle İbn Rüşd'e çıkan yolu ardına kadar açmıştır.

İslam felsefesini, Antik Yunan filozofu Empedokles'ten veya bir sözde Empedoklesçiden de ilham alan mistik felsefesiyle Batı'da yapılandıran ilk filozof olarak İbn Meserre, düşüncelerini büyük ölçüde Bâtıni ya da ezoterik imge ve sembollerle aktarmıştı. Hem bu durum hem de eserlerinden önemli bir kısmının günümüze erişmemiş olması nedeniyle, düşüncesini çeşitli kaynaklarda onunla ilgili olarak aktarılan bilgilerden inşa etmek durumunda kaldığımız İbn Meserre'nin düşüncesinin özünde akıl ile vahyin birliği ya da daha doğrusu bağdaşabilirliği düşüncesi bulunur. Ona göre, bu ikisi farklı yollar izlese de aynı hedefe, Tanrının birliğinin (*tevhid*) bilgisine götürür.

Gerçekten de insan varlıkları kendilerine Tanrı tarafından bahşedilen aklı kullanmak ve dolayısıyla, Tanrının işaretleri üzerinde düşünmek suretiyle, hakikatin bilgisine adım adım yükselirler. Başka bir deyişle, akıl yoluyla aşağıdan yukarıya doğru yükselenler, Peygamber'in yukarıdan aşağıya indirdiği aynı hakikati keşfederler. Bundan dolayıdır ki akıl ile iman arasında en küçük bir çatışma olamayacağını ileri süren İbn Meserre, bir yandan Kuran'ın Müslümanları yaratılışın işaretleri ve manası üzerinde düşünmeye çağırdığını bildirirken, bir yandan da akıl ve düşüncenin peygamberin bildirdiklerini doğruladığını belirtir. Akıl ile vahyin söz konusu birliği ya da bağdaşabilirliğinin, ona göre, en önemli delili, Yunanlı filozofların peygamberden yüzyıllar önce hakiki Bir'in bil-

gisine erişmiş olmalarıydı. İbn Meserre söz konusu iki yol öğretisine paralel olarak, bilimi de ikiye ayırmıştı. Bunlardan birincisi, duyular yoluyla kavranamayan, bir anda ve bütün olarak yaratılmış akledilir gerçekliğin bilimiydi. Diğeri ise gözle görülebilir olan duyusal gerçekliğin bilimiydi. Farklı kaynaklardan, Kuran ve tasavvuftan olduğu kadar Yunan felsefesinden de beslenen İbn Meserre, Tanrının sıfatlarından başlayıp yaratılışın ayrıntılarına uzanacak şekilde metafiziğini söz konusu ilk bilim türünde ifade etti.

İbn Meserre, bütün Müslüman filozoflar gibi, Tanrının insan düşüncesini aştığını söylemekteydi; O'nun zatı ya da özüyle ilgili olarak, varolması dışında, hiçbir şey bilemeyeceğimizi söyleyen İbn Meserre, Tanrının sıfatlarının, O'nun zatından ayrı olduğunu ileri sürmekteydi. O, işte bu yüzden ve bu arada Tanrının birliğiyle insanın iradesi ve özgürlüğünü bağdaştırabilmek için Tanrının ezeli-ebedi olan özüne ilişkin sıfatlarla eylemin sıfatlarını birbirinden ayırdı. İbn Meserre buna rağmen, sadece tümelleri bildiğini söylediğini Tanrının salt ilim, irade, cömertlik, izzet ve kudret, adalet, iyilik ve gerçeklik olduğunu öne sürer. Bununla birlikte bu sıfat ya da nitelikler, ona göre, bağımsız birer gerçeklik olmayıp, biricik gerçek varlık olan Tanrının değişik bakımlardan anlatımlarıdır. İbn Meserre Tanrının bütün sıfatlarını tek bir anlama indirgeyerek, O'nun her yönden bir olduğunu anlatmak istemekteydi.

O, bütün varlıkları, Empedoklesçi felsefeye dayanarak, dört kategoriye ayırır. Öncelikle Varlık ya da Tanrının ayrı, biricik, sonsuz ve hareketsiz olan zatı vardır. Bu, Aristoteles'in Hareket Etmeyen Hareket Ettiricisine olduğu kadar, Plotinos'un tüm varlıkların kendisinden sudur ettiği Bir'ine tekabül eden varlıktır. Geri kalan tüm diğer varlıklar, onun işaretleridir. Buna göre, ikinci varlık kategorisi, şeylerin İdeasına tekabül eden Evrensel ya da Külli Akıl'dır. Aklın Tanrıyla olan ilişkisinin güneş ışığının güneşle olan ilişkisine benzer olduğunu öne süren İbn Meserre, üçüncü varlık olarak evrenin cismini ve felekleri taşıyan külli nefis'tir. Onun kozmolojik varlık hiyerarşisinde, en aşağı varlık düzeyini cisimsel varlıkların fail nedeni olan fiziki nefs ya da külli tabiat oluşturur. O, evrenin bu dört varlık düzeyi üzerinden Tanrının "Ol!" buyruğuyla oluştuğunu öne sürer.

Büyük ölçüde felsefi bir kozmoloji üzerinde inşa ettiği bu ilahi yaratım süreci yoluyla, İbn Meserre bir kez daha Empedokles'in görüşlerine, onun aşk telakkisine dayanarak, peygamberlik görüşünün temellendirme imkânı bulur. Buna göre, külli nefsin özelliği sevgidir. Zira o, aklı ve onun güzelliğini gördüğünde, onu aşk derecesinde sever ve onunla birleşme isteği doğrultusunda hareket eder. Oysa külli tabiatın özelliği baskın çıktığı için o kendi başına kalınca nefsi ve aklı görüp kavrayarak, ona aşk beslemesi imkânsızlaşır. Külli ruh fiziki nefs ya da külli tabiatın

bu halini görünce, ona acır ve kendisinden bir parça, bir güç gönderir; bu son derece latif ve şerefli güç, daha önce külli tabiatın sahip olduğu nebati ve hayvansal nefsi yenerek, bireysel ruhlara, yani tek tek insanlara esas itibariyle ait oldukları dünyayı sevdirir, unuttukları hakikati anımsatır, bilmediklerini öğretir ve günah kirlerini temizler. İbn Meserre'ye göre külli ruhun bir parçası olarak külli tabiata gönderilen bu şerefli varlık, peygamberdir.

İbn Bacce

İbn Bacce (1095-1138), Batı'da İbn Meserre eliyle kurulan İslam felsefesinin önemli isimlerindendir. Hatta ünlü Müslüman toplum ve tarih kuramcısı İbn Haldun Doğu'daki İslam felsefesinin en önemli isimleri olarak Fârâbî ve İbn Sînâ'yı, Batı'daki felsefenin en seçkin temsilcileri olarak İbn Rüşd ile birlikte, onun adını verir. Gerçekten de felsefesi genellikle Doğu İslam dünyasında gelişip olgunlaşan felsefe geleneğinin bir uzantısı olarak görülen İbn Bacce, Fârâbî gibi İslam filozofları yanında Platon, Aristoteles ve Plotinos gibi Yunanlı filozoflardan etkilenmiştir. Buna göre, politik ilgileri yönünden Platon'un başlattığı, sonradan Aziz Augustinus ve Fârâbî'nin devam ettirdiği gelenek içinde yer alan İbn Bacce, toplumla filozof veya toplumdaki birey ile Tanrıya bağlanmış hikmet sahibi birey arasındaki karşıtlığa daha büyük bir güçle vurgu yapmak bakımından onlardan ayrılır. Bu düşünceyi paylaşan araştırmacılar, onun Fârâbî'nin siyaset öğretisine bütünüyle karşıt bir siyaset felsefesiyle seçkinleştiğini öne sürerler.

(a) İnsan ve Ruhla İlgili Görüşleri

İbn Bacce'yi en fazla ilgilendiren konu, insan ve insanın erdemli bir politik toplumda gerçekleşecek mutluluğu olmuştur. O, "küçük âlem" diye nitelediği insanla evren arasında bir benzerlik kurarak, bir yandan insanı evrenin küçük bir modeli olarak değerlendirir, diğer yandan da onu bir akıl varlığı olması dolayısıyla, doğanın biricik değeri olarak tanımlar. Doğal, hayvani (özel ruhani) ve akli (genel ruhani) yönleri bulunan insanda, başlangıçta bir potansiyel, bir nüve olarak bulunan düşünme yetisi birtakım aşamalardan meydana gelen bir anlama ve bilme süreci içerisinde edimselleşir. Başka bir deyişle, doğal bir yetenek olarak bütün insanlara verilen akıl, geliştirilip yetkinleştirilmesi insanın gayretine bağlı bulunan bir güçtür. İnsan rasyonel potansiyelini geliştirmek ve yetkinleştirmek suretiyle, maddi dünyadan ve onun gelip geçiciliğinden ebediliğe, maddi dünyanın çokluğundan ilahi birliğe ve maddi olanla birlikte

olmanın sıkıntısından kurtularak sürekli bir sevinç ve mutluluk durumuna yükselebilir.

İşte burası İbn Bacce'nin felsefesinin iki temel noktası ya da dayanağından birisini oluşturur. Bunlardan birincisi ilahi olanla birlik ya da birleşme (*el-ittisal*), ikincisi de âlim ya da filozofun toplum içindeki yalnızlığıdır (*el-tevahüd*) Filozofun en aşağıdaki göksel akıl ve tümellerin bulunduğu yer olan etkin akılla birleşmesini ifade eden *ittisal* deneyiminde evrenin en gerçek, en temel ve ezeli-ebedi bütün yönlerinin açığa çıktığını; söz konusu birlik yoluyla, kişinin bir insan varlığı olarak tamamlandığını; bu gerçekleşme ve tamamlanmada, insan nihai hedefine, gerçek mutluluğa eriştiğini bildiren İbn Bacce, şu halde esas itibariyle Doğulu selefleri Fârâbî ve İbn Sînâ gibi insanın nihai amacı olarak mutlulukla ilgilenmiştir. Etkin akılla, tümelleri kavramak suretiyle birleşme olarak söz konusu mutluluğa nasıl erişilebileceğini açıklamak için o insanın ruhunun gelişiminin izini sürer.

İbn Bacce, Aristoteles'in ruhla ilgili üçlü sınıflamasına uygun düşecek şekilde, insan ruhunu nebati nefs, hayvani nefs ve insani nefs olarak üçe ayırır. Gerçekten de tıpkı Aristoteles gibi, nebati nefsin beslenme ve büyümeyi, hayvani nefsin duyum ve hareketi temin ettiğini öne süren İbn Bacce, insan nefsinin temel özelliğinin ise düşünme olduğunu ifade eder. Buna göre, insan ruhu her ne kadar üç nefisten ayrı ayrı her üçünü de ihtiva etse bile, o, insanın doğası ya da özünü akıl olarak tanımlar. Fârâbî ve İbn Sînâ geleneğinde yer alan bir filozof olarak İbn Bacce, aklın potansiyel ya da aktüel olabileceğini söyler. Potansiyel durumda olduğu zaman, nefs kendi uygun nesnesini, akledilir formu alma kapasitesine sahiptir; buna mukabil fiili hale gelince, objesiyle özdeşleşir.

Başka bir deyişle, insanın farklı aşamalardan geçtiğini öne süren İbn Bacce'ye göre, bu aşamalardan ilki bebeklik evresi olup, burada temel motif ya da amaç, beslenme ve büyümedir. İkinci aşama ruhsal arzu ve iştihaların bilinç düzlemine çıktığı çocukluk evresidir. Son aşama ise düşünme süreci ile belirlenir. Bu aşamadaki insanın gelişkin olup, kendini biçimleme yetisine sahip bulunduğunu öne süren İbn Bacce, onun doğallıkla üç hedefi olduğunu savunur: Bedensel varlığını gözetme, bireysel manevi varlığını sakınma ve evrensel manevi varlığının kozmos içindeki yerini saptama ve koruma. İnsanın bu amaçları gerçekleştirebilmesi için de onun tefekküre, araştırmaya ve akılyürütmeye başvurması, kısacası düşünmeye yönelmesi gerekir.

(b) Bilgi Görüşü

Gerçekten de insanın özünün akıl olduğunu, aklın ya da insan nefsinin temel özelliğinin düşünme olduğunu belirten İbn Bacce'ye göre düşünme

yetisinin en temel işlevi söz konusu formları almak veya tümel kavramlar oluşturmaktır. O, dört ayrı kavram ya da akledilir form türünü birbirinden ayırır: ezeli-ebedi bir dairesel hareket içinde olan cisimlerin formları, etkin ve kazanılmış akıllarda bulunan kavramlar, maddi dünya ile ilgili kavramlar ve iç duyu yoluyla idrak edilen kavramlar. Bunlardan birincilerin maddeyle zorunlu hiçbir ilişkileri yoktur; ikinciler maddeyle sadece özsel olmayan bir ilişki içinde bulunurlar. Maddeye ayrılmazcasına bağlanmış olan üçüncüler maddede varolurken, sadece duyuların dolayımından geçmek suretiyle anlaşılır hale gelirler. Dördüncü türden form ya da kavramlar, ikincilerle üçüncüler arasında bulundukları için kısmen maddi kısmen de değildir. Maddilik ile tikellik, maddesizlik ile de tümellik arasında bir bağ kuran İbn Bacce, söz konusu form ya da kavramlardan birincilerin, ikincilerin ve kısmen de dördüncülerin tümel, buna mukabil üçüncülerin tikel olduklarını dile getirir:

Ahlak felsefesini, şu halde bilgi ve metafizik görüşleri üzerine bina eden İbn Bacce bilginin çeşitli düzeylerini bunlara karşılık gelen insan tipleriyle betimler; ona göre, sıradan insanlar veya yığınlar (*cumhur*), teorik düşünme yeteneğine sahip olan insanlar veya teorisyenler (*nüzzâr*) ve mutlu insanlar ya da filozoflar (*suadâ*) diye sınıflanabilecek olan üç insan türü vardır. İnsanların tümelleri en sıradan bilme yolu çoğunluğu meydana getiren sıradan insanların takip ettikleri doğal yoldur. Bu düzeyde akledilir tümel ya da makul, makulü olduğu şeyle bir bağıntı içinde bilinir. İbn Bacce bu düzeyde akledilir tümellerin duyular yoluyla idrak edildiğini, pratik becerilerin tamamının bu yolla elde edildiğini söyler ve bu düzeydeki aklı maddi akıl olarak adlandırılır.

Akledilir tümellerin veya makullerin doğal yolla kavranmasının zirvesini oluşturan ikinci düzey, teorik düşünenlerin düzeyi olup, burada birinciden biraz daha farklı bir kavrayışla fakat hemen hemen aynı yöntemle metafizik öncesi teorik bilgi alanına çıkılır. Bu düzeyde tahayyül veya tasavvur birinciyle kıyaslandığında, daha üstün bir nitelik arz eder. Öte yandan birinci düzeyde tümeller ya da makuller dış duyulardan alınan imge ya da suretlerle bağıntılı olarak bilinirken, teorisyenlerin düzeyine karşılık gelen ikinci düzeyde tümeller içsel duyularda oluşan suretler aracılığıyla bilinir. Söz konusu teorik bilgi düzeyi, tıpkı Platon'da olduğu gibi eksik makullerden oluşan matematiksel bilimlerle doğa bilimler alanını ifade eder.

İbn Bacce'de akledilir tümelleri kavramanın, makullerle birleşmenin, kısacası bilmenin üçüncü ve son aşamasını, *müstefâd akıl* aşaması oluşturur. Teorik aklın son yetkinlik durumunu hayata geçiren üçüncü insan türü, diğer insan tiplerinin duyulara ve özel ruhani suretlere bağımlı bulunan bilmelerine karşılık, bilme faaliyetini bütün bütün bağıntılardan uzakta

gerçekleştirir. Akıl ve makul özdeşliğini ifade eden bu düzeyle birlikte metafizik alana geçilmiş olur. Bu düzeydeki insanlar da var olan her şeyi bütün gerçeklikleriyle gören mutlu kimseler olarak filozoflardır. Teoriyi bu şekilde, ideal bir perspektiften ifade eden İbn Bacce, onun mutluluğa, en azından politik mutluluğa erişmesinin imkânsız olduğunu kabul eder.

(c) Siyaset Felsefesi

İbn Bacce politika felsefesinde de tıpkı Fârâbî gibi, toplumları erdemli ve erdemsiz toplum diye ikiye ayırır. Ona göre, filozoflar sayesinde hikmetli ve erdemli bir hayatın çerçevesini sunan ideal ya da erdemli toplumda politik ve sosyal düzen temel dinamizmini sevgiden alır ve burada yargıçlarla hekimlere ihtiyaç duyulmaz. Zira böyle bir toplum düzeninde, bütün davranışlar erdemli, bütün görüşler isabetlidir. Oysa hiçbir yetkinliği bulunmayan erdemsiz toplum, ideal devlet ya da erdemli toplumun, Platon'un sözünü ettiği dört kötü rejimden birine dönüşmesinin sonucunda ortaya çıkmış toplumu ifade eder. İbn Bacce'nin bakış açısından, söz konusu erdemsiz ya da cahil toplum kötülüğün belirtileri olan değişmenin, istikrarsızlığın, çokluk ve kararsızlığın hüküm sürdüğü toplumdur. Gücünü sevgiden almayan erdemsiz toplum, insanın metafizik boyutunu hiç hesaba katmadığı için burada erdemli insanın ya da gerçek filozofun mutluluğa erişebilmesi mümkün değildir.

İnsanın doğası gereği sadece iyi bir politik-toplumsal düzen içinde gerçek mutluluğa erişebileceğini savunan İbn Bacce, erdemli insanı ya da en üst bilgi düzeyine erişmiş filozofu kötü bir sosyal düzende bekleyen şeyin kaçınılmaz olarak yalnızlık olduğunu belirtir. Başka bir deyişle, bilgi ve eylemleriyle yetkin olan insanların, erdemli toplum idealine gönül vermiş olsalar da bunun ne kendi zamanında ne de yakın bir zamanda gerçekleşebileceğine inanan İbn Bacce, erdemsiz bir toplumda veya onun bozuk yönetim biçimleri olarak ifade ettiği timokrasi, oligarşi, demokrasi veya tiranlıkta, toplumdan tam bir tecrit olunmuşluk hali içinde yaşayacağını öne sürer. Çünkü tam ve mutlak bilgileri onları topluma yabancı hale getirir, görüşleri toplumun kanılarına aykırı düşer. İbn Bacce erdemli bir toplumda, toplumdan tecrit olunmuşluğun doğru hatta mümkün bir şey olmasa bile, erdemsiz toplumda, filozofun ya da erdemli insanın kendisini koruyabilmesi için kaçınılmaz olduğunu kabul eder.

İbn Tufeyl

Endülüs'teki İslam felsefesinin, üçüncü önemli temsilcisi esas itibariyle İslam Yeni-Platonculuğunun doruk noktasını temsil eden İbn Tufeyl'dir.

Toplumdan, toplumun/başkalarının yardımlarından ve dinin kendisinden yardım görmeyen insan aklının Hakikat'in bilgisine nasıl erişebileceğini gözler önüne sermek amacını taşıyan İbn Tufeyl (1106 -1186), aynı zamanda İslam Yeni-Platonculuğunun en önemli konularından birini oluşturan meşhur teziyle, akıl ile vahyin, felsefe ile dinin uyumu ya da bağdaşabilirliği düşüncesiyle tanınır.

(a) Felsefe Anlayışı

İbn Tufeyl felsefe telakkisini ünlü eseri *Hay ibn Yakzan*'da, kendisinden önceki İslam filozoflarını değerlendirerek ortaya koyar. Eserden de anlaşılacağı üzere, onun felsefe anlayışı belli bir mistisizm, "meşriki hikmet" görüşü etrafında şekillenir. "Meşriki hikmet" deyimi aslında, onun İbn Sînâ'ya izafe edilen, hikmete dayalı mistik bir Doğu felsefesinden türettiği alternatif bir felsefe anlayışının temelini oluşturur. Nitekim, o eserin girişinde, amacının İbn Sînâ'nın sözünü ettiği ve kendisine göre tasavvufla aynı olan söz konusu aydınlatıcı ya da "meşriki hikmeti" açıklamak olduğunu belirtir:

İbn Tufeyl, kendisinden önceki İslam filozoflarını da işte söz konusu "meşriki hikmet" perspektifinden yaklaşır. Bu açıdan bakıldığında, onun Aristoteles ile Fârâbî'nin eserleri dışında, *Kitâbü'ş-Şifâ* adlı eserini yetersiz bulduğu; söz konusu eserlerin temsil ettiği Meşşai felsefe anlayışı ile meşriki hikmetin farklı amaçlar taşıdığına işaret ettiği söylenebilir. Sözgelimi, ona göre Fârâbî'nin eserlerinin çoğu mantık konusunda olup, felsefeyle ilgili olanları ise kuşkularla doludur.

O, kendisinden önce yaşamış Endülüslü filozof İbn Bacce ile eserleri İspanya'da yaygın bir etki yapmış olan Gazâlî'yi de bu bakış açısından çok olumlu bir biçimde değerlendirir. Endülüs düşünce geleneğinin ilk gerçek filozofu olarak tanımladığı selefini, o, bununla birlikte, sistemini tamamlayamadığı için bir yandan da eleştirir. İbn Tufeyl'e göre, filozofu Gazâlî gibi bir mutasavvıftan ayıran şey de zaten budur: Filozoflar mistik aydınlanmaya ancak teemmül ya da rasyonel araştırma yoluyla ulaşılabileceğini iddia ederler; oysa teemmül kişiyi ya da araştırmacıyı olsa olsa gerçek tasavvufun özünü meydana getiren, tanımlanması imkânsız deneyimin eşiğine götürür.

(b) Bilgi Teorisi

İbn Tufeyl, sözcüklerle ifade edilemeyen bu durumu anlatmak veya betimlemek için *Hay ibn Yakzan*'da, dolaylı ve kapalı bir anlatım tarzı olması nedeniyle daha uygun bir yöntem olarak alegoriye başvurur; Hay'ın rasyonel ve bireysel gelişimini anlatırken, epistemolojisinin ana hatlarını ortaya koyar. Eserdeki Hay tipi, fiziki varlığıyla doğanın bir parçası ol-

sa da algı ve dolayısıyla bilme imkânlarıyla doğayı gözlemleyen, doğal varlık alanındaki düzen ve işleyiş üzerine düşünen, akıl sahibi bir varlık olarak bu dünyadaki mevcudiyetini anlamlandıran, gözlemlenebilir alanın ötesindeki metafizik varlık düşüncesine ulaşan ve nihayet, birtakım manevi deneyimler sayesinde bazı metafizik bilgilere ve mutlak Hakikat'e ulaşan ideal özneyi temsil etmektedir.

İşte bu Hay'ın öyküsü Hint okyanusundaki bir adada geçer. Başka insanların bulunmadığı bu adada Hay, kendiliğinden dünyaya gelmiş olan küçük bir çocuktur. Bu adada yapayalnız kalan Hay'ı, kendi yavrusunu kaybetmiş bir ceylan, büyüyüp güçleninceye ve hayvanlarla baş edebilecek duruma gelinceye kadar emzirir. Her ne kadar hayvanların doğal hayatını yaşamış olsa da onun dikkatini derisinin çıplak olması ve hayvanların sahip olduğu doğal korunma araçlarından yoksun bulunması çok geçmeden çeker. Yedi yaşına geldiğinde, çıplaklık sorununa bir çare bulmak amacıyla vücudunu ağaç yapraklarıyla veya hayvan derileriyle örtme yoluna giden Hay, tam bu sıralarda, kendisini emzirip büyütmüş olan ceylanın ölümüne tanık olur. Söz konusu ölüm, onun hayatını, bağımlı bir hayattan bir keşif hayatına dönüştüren en önemli faktör olur. İlk keşif, canlılardaki hayat ilkesinin ruh olduğuyla ilgili keşiftir. Gerçekten de çok aziz bildiği bu ceylanın ölümünün nedenini, onun cismini gözlemlemek suretiyle keşfedemeyen Hay, kaba bir teşrihin ardından, ölümün nedenini bedenin hayat ilkesi olan ruhun bedeni terk etmesiyle ortaya çıkan bir düzensizlik olarak teşhis eder. Gerçekten de ölümle birlikte görünür hiçbir maddi hasarın meydana gelmemesinden, ölümün sadece nefis ya da ruh ile bedenin birliğinin çözülmesinin sonucu olduğu düşüncesine varan Hay'ın şu halde, ilk keşfi hayattır.

Onun ikinci keşfi, hayatla yakından ilişkili olduğunu düşündüğü ateştir. Aşağıya doğru hareket eden diğer doğal nesnelerin tersine, ateşin yukarıya doğru hareket ettiğini keşfeden Hay'ın bu dönemdeki diğer keşifleri arasında aletlerin kullanımı, hayvanlarla bitkilerin karşılaştırılması, bitki ve hayvanların çeşitli türlerinin özellikleri bulunur. O, bu gözlemlerinden hareketle ruhsal âlemin keşfine yükselirken, her varlığın madde ve form gibi iki öğeden meydana geldiğini öğrenir. Canlı varlıklarda bu form, hayvandaki hayat ilkesi ve bu arada düşüncenin konusu olan ruh ya da nefstir. Akılyürütme yoluyla sadece madde ve form kavramlarını değil fakat neden ve sonuç, birlik ve çokluk kavramlarını bulan Hay, yirmi sekiz yaşında yıldızların bozulmayan dünyasını tefrik derecesine yükselir ve bunun bir Yaratıcıyı gerektirdiğini kabul eder.

Daha doğru bir deyişle, çok sayıda farklı nesnenin varlığına rağmen, evrenin bir olduğu sonucuna varan Hay, daha sonra onun yaratılmış mı yoksa ezelimi olduğunu tartışmaya geçer ve hayli gelişmiş düşüncelerle,

ezelilik fikri kadar yaratılış tezinin de itirazlardan bağışık olmadığını görür. Evrenin yaratılmış mı yoksa ezelimi olduğu konusunda nihai bir karar veremese de onun kendisine bağlı olduğu bir nedeni olması ve bu neden ya da zorunlu varlığın gayrifiziki, ruhsal bir töz olması gerektiği sonucuna varır. Yine yaratılışın açık alametleri olan güzellik ve düzen, Hay'ı böyle bir nedenin yetkin, özgür, her şeyi bilen, cömert ve güzel bir varlık olması gerektiği sonucuna götürür. O'nun, insanın dünyada gözlemlediği bütün yetkinlik ya da kemallere sahip bulunması ve bütün eksikliklerden uzak olması gerekir. Bunu keşfettiği zaman, Hay otuz beş yaşındadır.

Bütünüyle manevi ya da gayrimaddi olan Yüce Varlık'la ilgili bu bilgilere nasıl ulaştığını araştırmaya koyulduğunda, Hay söz konusu nedeni gösteren kendisindeki bu şeyin de gayrifiziki, manevi bir şey olması gerektiği sonucuna varır. Bu keşif, onu ayrıca ruhun metafiziksel üstünlüğünün tam bilincine, söz konusu tözün cismin maruz kaldığı oluş ve bozuluş koşullarından bağımsız olduğu bilgisine ve ruhun gerçek mutluğunun kendisinin Zorunlu Varlık'la olan yakınlığını bilmesine bağlı olduğu kavrayışına götürür. Teorik anlamda (i) hayvani içgüdü ve güçleri dolayısıyla hayvanlar dünyasıyla; (ii) göksel feleklerle ve (iii) nihayet, Zorunlu Varlık'la olan yakınlığının bilincine varan Hay, pratik anlamda da ödevlerinin neler olduğunu görmüştür. Buna göre, onun her şeyden önce bedeninin ihtiyaçlarını karşılama zorunluluğu bulunmaktadır. İkinci olarak, manevi ya da daha doğrusu akli doğası nedeniyle, onun güzelliği ve evrendeki düzeni temaşa etmesi gerekir. Ve nihayet, ilahi hakikat veya Tanrı ile olan yakınlığından dolayı, O'nu rasyonel açıdan tefekkür etmesinin yeterli olamayacağını, zira böyle bir rasyonel tefekkürde, kendi kimliği ya da benliğini aşamayacağını bilmesi kaçınılmaz bir şeydir.

İbn Tufeyl'e göre, hakikati arayan kişinin nihai amacı, şu halde benliğin yok olması veya O'nun Tanrıda istihlâk edilmesidir. Başka bir deyişle, onun Gazâlî gibi Sufilerin tevhitte fena dedikleri vecd halini elde etmek, gerçeklikte hakiki Bir'den başka hiçbir şeyin var olmadığını, maddi ya da manevi her şeyin, O'nunla kıyaslandığında tam bir hiçlik olduğunu anlamak için çalışması gerekir. Buradan hareketle, İbn Tufeyl'in insanın rasyonel gelişmesiyle ilgili olarak belli bir şema geliştirdiği, bilgi türleri arasında bir ayrım yaptığı söylenebilir. Buna göre, yedi yaşına kadar süren ilk aşama, bedensel ve ruhsal gelişimin başlangıç aşamasını oluşturur. Yedi ile yirmi bir yaş arası dönem, pratik ihtiyaçların karşılanması amacıyla birtakım araçların imal edildiği bir çağdır. Merak döneminin başladığı yirmi bir yaşla birlikte, insan ruhu varlık ve oluşun gizemlerini keşfetmeye yönelir. Fizikten metafiziğe geçiş, bu aşamanın en be-

lirgin özelliği olarak ortaya çıkar. Ve nihayet, sonraki aşamada tam bir aydınlanma ile gerçek hikmeti yakalayabilen insan, en sonunda gerçek mutluluğun hakikatine erişeceği manevi deneyimlere yükselir.

Demek ki İbn Tufeyl son çözümlemede felsefi ya da teorik bilgi ile mistik ya da tasavvufi bilgi arasında bir ayrım yapar. Bu ayrımın temelinde ise esas itibariyle iki bilgi türü arasındaki kesinlik farkı bulunur. Buna göre, ittisale dayanan, manevi gözlemle ya da yaşanarak elde edilen tasavvufi bilgi gözlem, deneyim ve rasyonel çıkarımla elde edilen teorik ya da felsefi bilgiden kesinlik derecesi bakımından daha üstündür. Bununla birlikte, bu, teorik ya da felsefi bilginin yanlış olduğu anlamına gelmediği gibi, onun mistik bilgiyle çeliştiği anlamına da gelmez. Bu ikisi arasında sadece apaçıklık ve manevi haz farkı söz konusudur. Bu ikisi birbiriyle çelişmek bir yana, deneyim ve aklın, fiziki dünyadan metafiziğe teorik bir geçiş yapmak suretiyle, mistik deneyime veya tasavvufi tecrübeye imkân sağladığı dikkate alınırsa, birbirini tamamladığı söylenebilir. İbn Tufeyl, bu gerçeği alegorik eserin, vahye dayalı din ile felsefenin birbiriyle olan uyumuna vurgu yaptığı son bölümünde bir kez daha ortaya koyar.

(c) Din Felsefesi

İbn Tufeyl'in *Hay ibn Yakzan* adlı temel eserinin anlattığına göre, Hay'ın yaşadığı adaya komşu bir adada eski bir peygamberin getirmiş olduğu bir dini inanç yaşanmaktadır. Absal ve Selaman, bu inanç sistemine veya dini akaide bağlı iki ideal mümin olup, birincisi söz konusu dinin Bâtıni, ikincisi ise zâhiri yorumuna eğilimlidir. Bunlardan Hay'ın yaşadığı adayı işiten Absal, hayatının geri kalan kısmını murakabe ve ibadet ile geçirmek üzere, adaya gelir. Hay'ın varlığından adaya gelince haberdar olan bu kişi, en sonunda onunla tanışır. Absal kendisini görünce şaşıran Hay'a konuşmayı öğretir.

İşte bu sürecin ardından Hay, Absal'a kendi mistik deneyimlerini, Tanrı müşahadesini anlatır. Onun ifşaları Absal'ı derinden etkilediği gibi, kendi kutsal kitabında yer alan melekler, peygamberler, cennet ve cehennemle ilgili ayetlerin, Hay'ın idrak etmiş olduğu mistik ve metafizik hakikatlerin duyusal temsillerine karşılık geldiğini görmesini sağlar. Hay ise Absal'ın kendisine vahiy ve ibadetle ilgili olarak anlattığı her şeyin, kendisinin bizzat yaşamış olduğu şeylerle tam bir uygunluk içinde olduğunu görür.

Bu açıdan bakıldığında, İbn Tufeyl'in hakikatin biri zahiri, diğeri batini olacak şekilde, iki yüzü ya da görünümü olduğunu ifade ederek, felsefe ile din, akıl ile vahiy arasında bir çatışma olabilmesi imkânını daha baştan ortadan kaldırdığı söylenebilir. Gerçekten de onun sisteminde

teorik bilgiyle tasavvufi bilgi arasında bir karşıtlık olmadığı gibi, teorik ve mistik yollarla ulaşılan metafizik hakikatlerle dini öğreti arasında da bir çelişki söz konusu olmaz. Ama birinciler arasındaki ilişkinin bir tamamlama ilişkisi olduğu ya da teorik bilginin tasavvufi hakikat için bir hazırlık oluşturduğu yerde, meşriki felsefe ile sahih din arasında bir söylem farkı söz konusu olur. İbn Tufeyl sosyal varoluş biçiminin dinin söylem ve sınırlarını belirlediğini düşünür. Her ne kadar alegorik eserde Hay, Absal'ın aktardığı dini inanç sistemindeki benzetmeye dayalı söylemi ve fazlasıyla dünyevi gözüken kuralların mevcudiyetini yadırgasa da onu böyle düşünmeye iten neden, bütün insanların kendisi gibi üstün yaratılışlı insanlar olduğunu sanmasıdır. Oysa bir toplumda herkes böyle olmayıp, dünyevi ilgilerle bezenmiş durumdadır. Dolayısıyla, herkesin yüksek yaratılışa, derin sezgi kapasitesine ve araştırmacı bir ruha sahip olmadığı bir toplumda, bildik bütün ritüelleri ve uygulamalarıyla dini söylemin üslûp ve içeriği hikmete uygun olmak durumundadır. Bu yüzden, İbn Tufeyl meşriki felsefenin gizemlerinden belli bir dine bağlı olan kitleyi haberdar etmeye çalışmanın beyhude olduğunu düşünür. Zira kitle, genellikle noksan fıtratlı ve dünyevi ilgileri baskın çıkan insanlardan oluşur. Dolayısıyla, o kitle için gerçekten iyi olanın dinin zahiri kurallarına riayet etmek, ilk kuşakların yolunu takip etmek, hakikatini anlayamadığı ayetlere öylece iman etmek olduğuna kanaat getirmiştir. Yetkin yaratılışlı insanların kaderi ise gerçek bir metafiziği deneyimlemek ya da yaşamak amacıyla, toplumdan ve insanlardan uzaklaşmaktır.

İbn Rüşd

İslam dünyasında, felsefenin ama özellikle de Yunan tarzı felsefenin en büyük temsilcisinin, Müslüman filozoflar arasında en önemlisinin İbn Rüşd (1126-1198) olduğu pek çok kimse tarafından kabul edilir. Aristotelesçi felsefeyi İslam düşüncesine entegre etmeyi amaçlayan ya da bu doğrultuda şimdiye kadar alınmış yolu en üst mesafeye çıkarmayı amaçlayan İbn Rüşd'ün bu yüzden en temel düşüncesi veya teması, her ikisinin de doğru veya gereği gibi anlaşılması durumunda, din ile felsefe arasında hiçbir uyuşmazlık ya da çelişkinin olamayacağı düşüncesi olmuştur. Onun felsefeye katkılarının kesinlikle çok yönlü olduğu söylenebilir: Aristoteles'in *Politika* dışında kalan tüm eserlerine birinci sınıf şerhler yazmak, bu felsefenin Hıristiyan düşüncesi tarafından anlaşılmasında ve alımlanmasında olabilecek en büyük rolü oynamak bu katkıların, hiç kuşku yok ki en başında gelmekedir. Onun tüm zamanların en büyük "şârih"i olarak görülmesinin gerekçesi, Dante'nin *İlâhî Komedya*'da on-

dan Euklides, Batlamyus ve diğerleriyle birlikte "büyük şârih" diye söz etmesinin nedeni budur.

İbn Rüşd, yine aynı bağlamda, Aristotelesçiliği, ona yabancı unsurlardan, özellikle de Yeni-Platoncu etkilerden arındırarak, Muallim-i Evvel, yani Aristoteles çizgisinde yeni baştan inşa etmiştir. Nihayet, İbn Rüşd felsefeyi onu İslam inancına aykırı bulanlara karşı büyük bir güçle savunmuştur. Gerçekten de filozofların dinsizlikle itham edildiği bir dönemde, felsefeyi savunan bir eser kaleme alan İbn Rüşd, İslam dünyasındaki din ve felsefe, gelenek ve ilerleme karşıtlığında, dine ve geleneğe karşı, gerek din ve gerekse geleneğin zorunlu oldukları gerekçesiyle korunmasını talep ederek, felsefe ve ilerlemeden yana olmuştur. Eserleri en iyi durumda yasaklanan, en kötü durumda da yakılan filozofa ve eserlerine, o zamanlar gerçek bir karanlık içinde bulunan Hıristiyan Avrupa sahip çıkmış ve o böylelikle bir yandan da bilim ve felsefe bayrağı ya da hazinesinin İslam'dan Hıristiyanlığa geçişinin sembolü olup çıkmıştır:

(a) Din-Felsefe ilişkisine Dair Görüşleri

İbn Rüşd, birçok bakımdan ama özellikle de savunuculuğunu yaptığına inanılan çifte hakikat öğretisi, yani dinin, aklın hakikatlerini geçersiz kılmamakla birlikte, onlarla çelişen kendi hakikatleri bulunduğunu savunan görüşü nedeniyle çokça eleştirilmiştir. Ona böyle bir öğreti izafe eden bakış açısı İbn Rüşd'ün İslami kimliğini göz ardı ettiği için hatalı olmakla birlikte, filozofumuzun din karşısında felsefeye belli bir ağırlık verdiği de yanlış değildir. İbn Rüşd bu nedenle aşağı yukarı bütün hayatı boyunca, bir yandan Aristoteles'in eserleri için yorumlar kalem alırken, diğer yandan da felsefeyi geleneksel İslami bakış açısının ağır hücumları karşısında koruyabilmek; felsefenin öğretilerinin dini öğretilere aykırı ve düşman olmadıklarını, felsefe dini öğretileri kendi öğretilerinin popüler bir ifadesi olarak ifade edip geliştirdiği için dinin felsefeden korkmak bir yana, felsefeden yararlanması gerektiğini gösterebilmek, kısacası din felsefe ilişkileri konusunda kendi konumunu gereği gibi ifade edebilmek için savunma yazmak zorunda kalmıştır.

Onun savunmalarını genel olarak değerlendirdiğimizde, her şeyden önce İbn Rüşd'ün, kendisini bütünüyle felsefeye adanmış bir filozof olarak takdim ederken, bir yandan İslam akaidine her koşul altında saygı göstermek gereğini vurguladığını, diğer yandan da dinin biz insanların hikmet arayışı peşinde olma, felsefenin peşinden koşma gibi bir yükümlülüğümüz bulunduğunu söyleyip, kendisinin bu yükümlülüğün gereğini yerine getirdiğini iddia ettiğini görüyoruz. Buna göre, o genel olarak imanın muhtelif unsurlarının doğruluk değeri üzerinde düşünmekten, bu konuda bir fikir beyan etmekten ısrarla kaçınmış ama bir di-

ğer yandan da geleneksel dini inançları tasdik etmenin politik ve etik bakımdan zorunlu olduğunu her fırsatta öne sürmüştür.

Buna göre, her disiplin veya etkinlik alanı bir veya birtakım hakikatleri keşfedip açımlama iddiasında bulunur. Ama disiplinler, yöntemleri ve dayandıkları öncüller dikkate alındığında, birbirlerinden sadece farklılık göstermekle kalmadıkları gibi, birbirleriyle mukayese bile kabul etmezler. Dinin de her ne kadar kanıtlanamaz olsalar dahi, kendi öncülleri vardır. Dahası, vahye dayanan bütün dinlerde olduğu gibi, İslam'da da ortaya konan iddiaların kendine özgü yapısı, bu iddialar mucizelere duyulan inanca bağımlı olduklarından dolayı, İbn Rüşd'e göre mantıksal ve rasyonel söylem için kaçınılmaz olan doğal ve ampirik temellerle bağdaştırılmaz. Din felsefe ilişkilerine bu perspektiften bakıldığında, ikisini birbiriyle uzlaştırmak imkânsız gibi görünür.

Bununla birlikte, konuya öncülleri ve zeminleri farklı olan disiplinlerin ortaya koyduğu hakikatler bakımından değil de yöntem perspektifinden yaklaşacak olursak, felsefe ve dinin birbiriyle bir şekilde uzlaştırılabileceğini görürüz. İbn Rüşd'e izafe edilen "çifte hakikat öğretisi" de işte bu bağlamda, din ve felsefenin geçerlilik iddiaları tartışılamayacak ayrı hakikatlere sahip bulundukları şeklinde değil fakat onların farklı yöntemleri kullanan disiplinler olarak, aynı hakikatin değişik ifadeleri olduğu şeklinde yorumlanabilir. Buna göre, yöntem tartışması söz konusu olduğunda, İbn Rüşd, Aristoteles'in *Poetika* ve *Retorika* adlı eserlerine ilişkin yorumunda, hakikati ifade etmenin bir aracı olarak şiire veya imgesel anlatıma hiç güvenmediğini belli eder; buna karşın, retoriğin geleneksel dini söylemdeki genel ve zorunlu kullanımını tasdik ederek ona olumlu bir değer biçtiğini gösterir. Diyalektik akılyürütme söz konusu olduğunda, o bu akılyürütme tarzını, kelamcılar tarafından kendi içinde yeterli bir metodoloji olarak görüldüğü zaman, şiddetle eleştirir; fakat aynı akılyürütme tarzı filozoflar tarafından kanıtlayıcı akılyürütme ya da burhana geçiş için bir sıçrama tahtası olarak değerlendirildiğinde, ondan övgüyle söz eder. Buradan da anlaşılacağı üzere, İbn Rüşd için ideal akılyürütme tarzı burhan, yani öncülleri zorunlu olan kanıtlayıcı dedüktif akılyürütmedir. Şu halde, İbn Rüşd'ün gözünde, dinin emrettiği hakiki bilgi Mutlak Hakikate veya evrendeki varlıklara ve onlar aracılığıyla da esas Tanrıya ilişkin bilgidir. Bu bilgiye erişmenin yolu ise tasdik ya da olumlamadır. Tasdik de (1) kanıtlayıcı ve dedüktif bir tarzda veya burhani, (2) diyalektik veya cedeli, (3) retorik veya hitabi olur.

Buradan da anlaşılacağı üzere, bütün insanlar, yaratılış ve yetenek itibariyle hakka ve hakikate bu üç yoldan biriyle davet edilirler, hakiki bilgiye sözü edilen üç yoldan biriyle ulaşırlar. Birinci yol, kanıtlayıcı akılyürütmeyle kanıtlayıcı olmayan akılyürütmeyi birbirinden ayırabi-

len ve sayıları oldukça az olup, apodeiktik bir tarzda akılyürüten burhan, ehli filozofların yoludur. Onlar zorunlu öncüllerden hareket eden kanıtlayıcı akılyürütmeyi kullanırlar. Bir derece daha aşağı olan yol, onun yaşadığı çağda resmi bir mezhep olan Eşariliğin, yani herkes tarafından değil de çoğunluk tarafından kabul edilen, zorunlu değil de muhtemel öncüllerden yola çıkan diyalektik akılyürütmeyi veya cedeli kullanan Kelamcıların yoludur. Üçüncü yol ise sorunsalları yalnız ve yalnızca örneklerle ve imgesel düşünce tarzıyla kavrayabilen hitabet ehli olarak kitlelerin, sıradan insanların yoludur.

İbn Rüşd'ün felsefe-din ilişkisine dair bu tartışmasından çıkan sonuç açıktır: Felsefeyle din aynı yolun yolcusudur; aynı hedefe giden yolda yürüyen bu disiplinler, sadece farklı araçları kullanırlar. Aynı hakikat felsefede bilimsel bir tarzda, dinde ise hitabet yoluyla veya imgesel bir tarzda ifade edildiğinden, onlar yalnızca aynı hakikati farklı şekilde dile getiren disiplinlerdir.

(b) Metafiziği

İbn Rüşd din-felsefe ilişkisine dair söz konusu görüşleriyle felsefeye bir temel kazandırdıktan sonra, kendi metafiziğinin ana hatlarını ortaya koyar. Onun, "mutlak anlamı içinde varlığı, fiziki evrende bulunan varlıkların maddi olmayan ilkelerini ve yine var olanların Tanrı benzeri ilahi varlıklar cihetinden nedenlerini ele alan disiplin" diye tanımladığı kendi metafiziği, hiç kuşku yok ki bir "Bir" veya "Tanrı metafiziği"nden ziyade, bir "Varlık metafiziği"dir. Çünkü ona göre metafizik, varlık olarak varlığı, fizik biliminin incelediği varlık türleriyle bunların ilk nedene varıncaya kadar bütün ilkelerini konu alan genel-teorik bir bilimdir. Başka bir deyişle, İbn Rüşd İslam felsefesine Yeni-Platoncu felsefeden intikal eden türüm şemasını korumakla birlikte, onda önemli tadilatlar yapmış ve eşbiçimli, yani aynı ilkelerin hem ayüstü evren ve hem de ayaltı âlemde geçerli olduğu bir evren tasarımı içinde, var olanların varlığını Aristotelesçi bir şema veya madde/form analizi bağlamında ya da hilomorfik bir çerçeve içinde ele almıştır.

İlk Muharrik veya Tanrı

Tanrısı, Kuran'ın Allahından ziyade filozofun Tanrısı olan İbn Rüşd'ün varlık cetveli veya spektrumunun bir ucunda salt potansiyel varlık, şekilsiz özdek olarak ilk madde, diğer ucunda da bütünüyle edimsel varlık, saf düşünce ve akıl, ilk Hareket Ettirici olarak Tanrı bulunur. Buna göre, ilk Muharrik ya da Hareket Ettirici veya Tanrı, onda tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi hem bütünüyle aktüel hem de tek tek her varlığın kendi fiili durumunu son çözümlemede kendisine borçlu olduğu edim-

sellik ilkesi olarak, cisimsel olmayan tözdür. Varlık ilkesinin bizatihi kendisini temsil eden Tanrı, onda evrendeki sürekli oluş ve değişmeyi başlatma ve kolaylaştırma işlevi görür. Başka bir deyişle, İbn Rüşd'te Tanrının varoluşu "kozmolojik delil"le, yani ayüstü evrenin, Tanrının ilk ve zorunlu nedeni olduğu hareketiyle ilişki içinde veya kozmolojik delille düzen ve amaç kanıtının ondaki başarılı sentezleri diye yorumlanan "inayet" ve "ihtira" delilleriyle kanıtlanır.

Gerçekten de o inayet delilinde, insanların dünyadaki her şeyin insana hizmet edecek şekilde ayarlanmış veya tasarlanmış olduğunu söyler. Güneşi, ayı, toprağı ve rüzgârı, evrenin insanlar için nasıl tasarlandığına veya koşullandığına örnek gösteren İbn Rüşd, bunu bu kadar iyi tasarlayan veya ayarlayan varlığın Tanrı olduğunu öne sürer. Tanrının varoluşuyla ilgili diğer argümanda ise İbn Rüşd evreni bir canlıya benzetir ve bir canlının varlığını sürdürmesi için sahip olduğu organların aynı amaca yönelik olarak çalışmasını sağlayan bir nefsin ve aklın bulunması gibi, ondaki birlik ve bütünlüğü sağlayan sonsuz bir kudret ve ilkenin olması gerektiğini öne sürer. Aksi takdirde, evrende ne düzen kalır ne de evrenin kendisi varlığını ve bütünlüğünü sürdürebilir. Ona göre, evrendeki birliği, bütünlüğü, düzeni sağlayan, dolayısıyla onu yaratan ve kollayan kudret Tanrı olmak durumundadır.

Tanrının Sıfatları

Tanrının varoluşunu birtakım argümanlarla kanıtladığına inanan İbn Rüşd, daha sonra Tanrının sıfatlarını tartışmaya geçer. Bu bağlamda ilk ele aldığı sıfat, birliktir. Ona göre, aklın ilahi birliği olumlaması kadar yalın bir olgu olmayıp, bu tasdik aynı zamanda Tanrının varoluşunu itiraf ederken, başka bir yaratıcı ya da Tanrının varoluşunu yadsımak anlamına gelir. İbn Rüşd birlik dışında, Tanrının yedi sıfatını daha sayar. Bunlar bilgi, hayat, kudret, irade, işitme, görme ve kelam sıfatlarıdır. Gazâlî'nin meşhur *Tehâfüt*'ünde, filozofları Tanrının bilgisini sınırlamaları nedeniyle eleştirdiği dikkate alınırsa, bu esere *Tehâfütü'l-tehâfüt* adlı eserle karşılık veren İbn Rüşd'ün Tanrının bilgi sıfatını tartışmaya özel bir önem verdiği kendiliğinden ortaya çıkar. Gerçekten de Gazâlî'nin filozofların Allahın cüzileri bilmesini açıklayamadıkları ithamına karşı, İbn Rüşd ilahi bilgi ile beşeri bilgi arasında sadece bir isim benzerliği olduğunu, dolayısıyla O'nun bilme şeklinin insanların bilme tarzına kıyas edilemeyeceğini söyler. O, iki bilgi türü arasındaki farklılığı, insanın bilgisinin bir sonucun, oysa Tanrının bilgisinin bir nedenin ürünü olduğuna gönderme yaparak açıklar. Buna göre, evrenin yaratıcı Nedeni olan Tanrı, neden olmaya dayanan bir bilgiye sahiptir. Başka bir deyişle, Tanrı tikelleri, onların varlığa gelmelerine neden olmak suretiyle bilir, oysa

insanın bilgisi bu tikellerin varlığa gelmelerine bağlıdır. İbn Rüşd, öte yandan ilahi bilginin Tanrının ilk muharrik olması olgusunda temellendiğini öne sürer. Buna göre, Tanrı kendisinin neden olacağı her olayı ezeliolarak bilir; yani, onu insanlar gibi, olay vuku bulduğu zaman değil de hep bilmekte olduğu için idrak eder.

Hayat sıfatına gelince, İbn Rüşd Tanrının bu sıfatının doğrudan doğruya bilgi özelliğinin bir sonucu olduğunu söyler. O, ilahi irade ve kudret sıfatlarını da Tanrının özsel özellikleri olarak ortaya koyar. Bunun nedeni ise yaratılmış her varlığın, onun varoluşunu isteyen ve bunu yapma kudretine sahip olan bir failin varoluşunu gerektirmesidir. Tanrının kelamıyla ilgili sıfata, İbn Rüşd, Kuran'ın Tanrının kelamının tezahürü olup olmadığıyla, onun ezelimi yoksa yaratılmış mı olduğuyla ilgili tartışmanın gündeme gelmesi nedeniyle özel bir önem verir. Ona göre, ilahi kelam bilgi ve kudret sıfatlarından çıkar çünkü kelam bunlardan daha fazla bir şey değildir. İlahi kelamın melekler veya peygamberlere indirilen vahiyler aracılığıyla kendini ifade ettiğini bildiren İbn Rüşd'e göre, Kuran ezeli-ebedidir fakat ona delalet eden sözcükler Tanrı tarafından yaratılmıştır. Ve İbn Rüşd nihayet, Tanrının, tıpkı yaratmış olduğu eserle ilgili her şeyi görerek ve işiterek bilen sanatçı gibi, yaratılmış olan her şeyi, başta görme ve işitme olmak üzere, her tür bilme tarzını kullanarak bildiğini ifade eder.

Âlemin Kökeni

Evrenin kaynağı konusunda da İbn Rüşd, âlemin zaman içinde varlığa gelmesine neden olan ezelibir irade anlayışının kendi içinde çelişik olduğunu söyleyerek, Gazâlî'nin ve Eşari kelamcıların yaratma öğretisine karşı çıkıp, Aristotelesçi bir yaklaşım benimser. Ona göre, kendisinin karşı çıktığı bu görüş, zamanın Tanrının hiçbir dahlinin bulunmadığı süre boyunca sonsuz bir akışını öngörmektedir ve ayrıca, irade ve eylem gibi birbirinden tamamen farklı iki temel kavramı birbirine karıştırmaktadır.

Âlemin açıkça Tanrının eyleminin bir sonucu olduğunu öne süren İbn Rüşd, Gazâlî'nin görüşündeki çelişkiyi daha bir açıklıkla gözler önüne serebilmek için zamansal failler ile ezeli-ebedi faillerin farklı bir biçimde eylemde bulunduklarını öne sürer. Buna göre, biz insanlar bir şey yapmaya karar verebilir, eylemde bulunmadan önce belli bir süre bekleyebiliriz; fakat böyle bir durum Tanrı için söz konusu olmaz. Tanrı için arzuyla eylem, irade ile fiil arasında bir boşluk bulunmaz; başka bir deyişle, Tanrının buyruğuyla hemen varlığa gelen yaratma eyleminin işlerliği ve bu eylemin objesinin gerçek yaratılışı arasında hiçbir fasılaya yer yoktur. Tanrının dünyayı zaman içinde bir anda yönettiğini öne süren

anlayışa karşı, İbn Rüşd Tanrı açısından belli bir anı başka bir andan farklılaştıran şeyin ne olduğunu, O'nun âlemi, başka bir anda değil de belli bir anda yaratmaya sevk etmiş olan şeyin ne olduğunu sorar. İnsanlar açısından farklı anların, ihtiva ettikleri farklı niteliksel özellikler nedeniyle, gerçekten farklı olduğunu dile getiren İbn Rüşd'e göre, bir anı başka bir andan ayıracak hiçbir şeyin bulunmadığı yaratılış öncesi zamanda, Tanrının yaratma anını da karakterize edecek bir şey bulunmaz.

O, bundan dolayı Tanrının, zamansal bir varlık olmadığı takdirde, âlemi zaman içinde yaratamayacağını ileri sürer. İbn Rüşd, işte bu çerçeve içinde, Aristoteles'in, Yeni-Platoncuların ve kelamcıların "evrenin yaratılışıyla" ilgili görüşlerini yeterince iyi bir biçimde incelediğimiz takdirde, "daha az kuşkulu ve mevcut varlık düzenine daha uygun düşen görüşün Aristotelesçi görüş olduğunu" kolaylıkla görebileceğimizi söyler. Buna göre, ilahi yaratma, bir şeyleri yoktan var etmekten ziyade, madde ve formu bir araya getirme ya da kuvveyi fiile çıkarma eylemidir. Şu halde, evrenin madde ve formunu bir araya getiren, bileşimi, yani evreni ortaya çıkaran Yaratıcı, İbn Rüşd'e göre, Tanrıdır. O, dahası bu yaratmanın sürekli olduğunu ifade eder.

Ayüstü Âlem

İbn Rüşd, metafiziğinde Tanrının ve evrenin varoluşunu ortaya koyduktan sonra, varolanları belli ilkeler etrafından sınıflamaya geçer. Onun varlık sınıflaması arızi tözlerle, yani fiziki varlıklara tekabül eden mümkün varlıklarla başlar, sonra ruhun varlığına geçip, sabit yıldızlar küresi benzeri, ruh dışındaki birtakım varlıkların maddi mi, yoksa gayrimaddi mi olduğu tartışmasıyla son bulur. Bunlardan maddi olan birinciler esas itibariyle fiziğin, gayrimaddi olan üçüncüler ise metafiziğin kapsamına girer. Aradaki kategoride ise ruh dışında, tümeller ve matematiksel varlıklar bulunur. Ara kategori, Aristoteles'te olduğu gibi, ilk ve üçüncü varlık kategorilerini birbirlerine bağlayan bir köprü görevi görmediği için İbn Rüşd fizik ile metafizik arasındaki ortak temeli oluşturacak kavram olarak töz kavramına yönelir. Tözün varlığın diğer parçalarıyla kıyaslandığında, ontolojik bir önceliği olduğunu kabul eden İbn Rüşd'ün metafiziği, ezeli-ebedi tözleri olduğu kadar duyusal tözleri de ihtiva ettiği için onun konusu fiziğin konusuyla kısmen örtüşür. Evrende, şu halde, biri özü itibariyle, diğeri ise sayısal olarak ezeli-ebedi olmak üzere, iki ezeli-ebedi şey sınıfı vardır. Bundan dolayı, İbn Rüşd evreni ayüstü veya göksel âlem ve varlıkların sürekli bir oluş ve bozuluş hali içinde bulundukları ayaltı âlem olarak ikiye böler.

Bütün bir fiziki âlem için en temel olgu değişme olgusudur. İbn Rüşd bu yüzden, tıpkı Aristoteles gibi, evrene hareket aktaran fakat kendisi

hareket etmeyen bir İlk Muharrik'in, yani Tanrının var olduğunu öne sürer. Gerçekten de o söz konusu Tanrı görüşünü büyük ölçüde Aristoteles'in, özsel varlığı ve biricik etkinliği düşünce olan ve bu nedenle Aristoteles sonrası düşünce geleneğinde saf bilgi olarak yorumlanan bir gayrıcisimsel zihin olarak İlk Muharrik anlayışından türetmiştir. Fakat, İbn Rüşd için bu ilahi düşünce ya da bilgi sadece kendi kendisini düşünen bir düşünce değildir. Diğer İslam filozofları gibi, o da Tanrının kendi kendisini düşünürken, bütün varlıkların özsel formlarını düşündüğüne ve böylelikle de türleri bildiğine inanır. Yani, Yeni-Platoncu türüm öğretisinden olabildiğince sakınan ve bunun yerine formların bileşimlerine ya da terkiplerine girdiği tözlerde aslen var olduklarına inanan İbn Rüşd, her formun edimselleşmesi, yani kuvveden fiile geçişi için son çözümlemede ilk Nedene bağımlı olduğunu söyler.

Dahası, evrenin Tanrıya olan fiziki bağımlılığı, İbn Rüşd'de, akıl ve düşünceye ek olarak, arzu ve hatta aşk yoluyla ifade edilir. Zira göksel cisimlerin, kendilerinin maddi olmayan formel ilkeleri olarak varolan veya fonksiyon gören akılları olduğu düşünüldüğünde, bu İbn Rüşd için tek tek her göksel aklın kendi küresi ya da feleğinin, gerek onun diğer feleklerle ve gerekse ilk Hareket Ettiriciyle olan ilişkisi bağlamında, yerini bildiği anlamına gelir. Ona göre, bu bilgi aynı zamanda göksel aklın, feleklerin kusursuz ve dairesel ebedi hareketlerinde ifadesini bulan, kendisini olabildiğince yetkin bir tarzda gerçekleştirme yönündeki bir arzusu, Tanrıya duyulan bir aşk, O'nun için duyulan bir özlem diye de tanımlanabilir.

Ayaltı evren

Gezegenlerin hareketlerini açıklamak için cisimsel olmayan ikinci bir ilkeye ihtiyacı olmadığını düşünen ve bundan ötürü de her felek için bir akla ek olarak, bir de ruhun varoluşunu öne sürmeyen İbn Rüşd, yaratılışı ise Tanrı veya ilk Hareket Ettiricinin kendisinden hem doğrudan ve hem de dolayımlı olarak sorumlu olduğu ebedi bir süreç biçiminde tanımlamıştır. Buna göre, Tanrı, ilk ve ereksel neden olarak, göksel cisimlerin hareketinden doğrudan doğruya ve ayrıca, bu hareketler aracılığıyla, ayaltı evrendeki bütün nesnelerin doğasını belirleyen fail ve formel nedensellikten de dolayımlı olarak sorumlu olan faildir. Şu halde, madde dahi, kendisinin terkibine giren formlar yoluyla Tanrının bilgisi ve gözetiminin kapsamı içinde yer alır.

İbn Rüşd maddeyi her ne kadar diğer filozofların yaratıcılarıyla kıyaslandığında evrenle çok daha yakın bir ilişki içinde bulunan Tanrının gözetimine verse de onu, yine genel Aristotelesçi çerçevenin bir gereği olarak, şekilden bütünüyle yoksun bulunan ilk madde diye tanımlar. Buna göre, ilk madde şekil almayı, yani gerçekleşmeyi bekleyen gizil

güç, potansiyalite ilkesidir. İlk madde her ne kadar şekilsiz varolamasa da onun İbn Rüşd'e göre bir varlığı olmak durumundadır. Ondan başlayarak İlk Muharrik'e kadar uzanan hiyerarşik yapılanma içinde yer alan bütün varlıkların temel ilkeleri şu şekilde sıralanabilir: (i) Ayaltı evrende yer alan, oluş ve bozuluşa tabi olan, değişmeye ve bozulmaya uğrayan şeyler töz cinsinden varlıklar olup, bu varlıklar bir madde ve bir formdan meydana gelirler. Bir töz, bireysel bir varlık ya da cisim her ne kadar bir madde ve bir form ya da suretten meydana geliyorsa da madde ve formdan hiçbiri cisim değildir. (ii) Bunlardan madde potansiyalite, form ise edimsellik ilkesidir. (iii) İlk maddenin edimsel ya da bilfiil varlığı yoktur, o yalnızca form ya da şekil alma potansiyeline sahiptir. (iv) İlk maddenin kendileriyle edimsel ya da bilfiil hale geldiği ilk basit cisimler dört unsur diye bilinen toprak, hava, su ve ateştir. (v) Bu dört unsur kendilerinin dışındaki cisimlerin bileşimi ya da terkibine karışım öğeleri olarak dahil olurlar. (vi) Doğal ısı gerçek bileşimin yakın nedeni olmak durumundadır. (vii) Organik varlıklar kendi türlerindeki canlı bireylerden doğal ısı marifetiyle meydana gelirler. Ruh ya da nefs, onların oluşumlarının yakın nedenidir; onların uzak nedeni ise küre ya da felekleri hareket ettiren Etkin Akıl'dır.

Bu Etkin Akıl, İbn Rüşd'de Tanrıdan taşan ilk varlık, evrenin yaratılışı konusunda ilk ve tek aracı olan ilk akıldır. İlk akıl, yıldızları yöneten güçlerin doğduğu kaynaktır. Birer canlı varlık olan yıldızlar, ilk aklın yönetimi altında belli dairelerde dönerler. Yıldızların döndüğü bu dairelerin de ayrı ayrı akılları vardır. Birbirleri ardı sıra gelen bu akıllar birbirlerine bağlanırlar. Her akıl, kendisinden bir önceki akıldan sudur etmiştir, çıkmıştır. Bütün akıllar basamak basamak ilk akıldan doğduğu için ilk akıl evrende olup biten her şeyi bilir. Buna karşın, ilk ya da Etkin Akıl Tanrıya en yakın varlık olduğu, onunla birleşmiş durumda bulunduğu için Tanrı da dünyayı onunla bilir.

İbn Rüşd, bütün insan akıllarının öz bakımından bir ve aynı olduğunu söylemiştir çünkü tüm akıllar aynı kaynaktan, yani ilk akıldan sudur etmişlerdir. O, psikolojisinde, ilk aklın, bütün insan akıllarını kuşatan genel bir akıl niteliği taşıdığını söyler. Bu yüzden, tüm insanlığın aklı olduğu söylenebilecek genel bir aklın varlığından söz edilmesi gerekir. Evrende sonsuz ve ölümsüz olan bir "ebedi akıl" vardır. Bütün insanlığı kapsayan bir "ebedi akıl" olduğuna göre, insanlık da ebedidir, ölümsüzdür. İbn Rüşd şu halde, insanın bilgisini tek bir akla, ebedi olan Etkin Akıl'a yerleştirmiş ve ruhun ölümsüzlüğüne kesin olarak karşı çıkmıştır. İnsan öldükten sonra, bedenle ilgili bütün aşağı varlıklar yok olup gider, yalnızca tüm insanlarda ortak olan Etkin Akıl kalır. Etkin Akıl tek olduğu için ezeli-ebedidir, ölümsüzdür.

(c) Etik ve Siyaset Felsefesi

İbn Rüşd, metafiziğine ek olarak, etikte de Aristoteles'i izler; yani mutluluk nihai hedefine erdemli bir yaşayışla erişilebileceğini, bunun da ancak ideal bir toplum düzeninde mümkün olduğunu savunur. Başka bir deyişle, Eşari görüşe pek çok konuda olduğu gibi etik alanında da karşı çıkan İbn Rüşd, Eşarilerin ahlaki doğruluğu ve yanlışlığı tamamen Tanrının emirlerine uygunlukla açıklayan görüşünü şiddetle eleştirmiştir. Tanrının başka her şeyde olduğu gibi, ahlaki kavramların anlamı üzerindeki mutlak otoritesini ortaya koymayı amaçlayan söz konusu etik anlayışa göre, Müslüman için doğru olan şey Allahın emirlerine itaat etmektir. İbn Rüşd, bunun tam tersine ahlaki kavramlar ile ilahi emirler arasında bir ayrım yapılması gerektiğini öne sürer. Onun Aristotelesçi bir yaklaşımı benimsediği yer de işte burasıdır. Gerçekten de Eşari kelamcılarının görüşlerinin insanın gerçek doğasını ifade edemediğini öne süren İbn Rüşd, tıpkı Aristoteles gibi her şeyin bir özü ya da ya doğası olduğunu, söz konusu doğanın o şeyin amacını belirlediğini savunur. Buna göre, insan varlığının da bir doğası olup, bu doğa insan davranışının yöneldiği amacı belirler. Bu amaç ise insan açısından mutluluktur.

İbn Rüşd, etiğinde bu amaca ulaşmanın yolu olarak erdemleri tartışmaya geçmezden önce, irade özgürlüğü problemini ele alır. İnsanın kendi özü gereği bağımsız olduğunu söyleyen, insanın bu bakımdan kesin bir özgürlüğü bulunduğunu savunan İbn Rüşd, bir yandan da insanın, dış olaylar ve kendisinin dışındaki oluşumlar dikkate alındığında, bağımlı olduğunu, birtakım koşulların etkisi altında kaldığını belirtir. İnsan kendi iç varlığı bakımından özgür, kendisinin dışındaki gelişmeler bakımından özgür değildir, doğal ve ilahi yasaların yönetimi altındadır. Buradan, insanın iki ayrı sınır arasında kaldığı sonucu çıkar. O, bir "irade varlığı" olarak kendi eylemlerinden sorumludur, kendi tercihi altında gerçekleştirdiği tüm eylemlerinden dolayı sorumluluk duygusu taşır. Kendi elinde olmayan, dıştan gelen etkilerden dolayı da sorumlu değildir.

İnsan amacını, hayır ve şer karşısında seçme özgürlüğünü kullanarak, hayata geçirir. Bu amaç ise mutluluk olup, insanın yetkinleşmesinden, kendini tam olarak gerçekleştirmesinden meydana gelir. Aristoteles için olduğu gibi, onun için de insani mükemmellik teorik erdemler, pratik sanatlar, ahlaki erdemler ve pratik davranış olarak ayırt edilen dört temel kategorinin birliğine tekabül eder. Bununla birlikte, insanın esas hedefi teorik erdemleri kazanmak olduğundan, öteki erdemlerin hepsi yalnızca teorik erdemlerin gerçekleştirilmesi için vardır. Özü gereği uygar, doğası gereği siyasal bir varlık olan insan hemcinslerinin yardımı olmadan bu erdemleri elde edemez. Bunun için insan hayatı başkalarıyla

paylaşmak zorundadır. Etiğin amacının erdemlerinin mahiyetinin bilinmesi değil de hayata geçirilmesi olduğunu söyleyen İbn Rüşd'te de Aristoteles'ten beri klasikleşmiş olan "altın orta" teorisi uyarınca, hikmet, iffet, şecaat ve adaletten oluşan erdemlerin orta noktasını eksiği ve fazlası bulunmayan normal davranışlar, doğru eylemler teşkil eder.

Nihai mükemmellik ve mutluluğun ancak bir toplum içinde mümkün olacağını öne süren İbn Rüşd de diğer Müslüman filozoflara benzer bir biçimde devletle insan ruhu arasında paralellikler kurarak, kişinin erdemli olabilmesi için nefsin diğer bölümlerinin teorik hikmetin hakimiyeti altına girmesi gerektiği gibi, devletin de ideal bir devlet olabilmesi için yönetimin hikmete dayalı olması gerektiğini belirtir. Devletin asıl görevi vatandaşları arasında erdemlerin yaygınlaşmasını sağlamaktır.

Devlet vatandaşlarının erdemli olabilmeleri için biri ikna (eğitim) diğeri de zorlama olmak üzere, iki yol takip edebilir. İkna yolları, Aristoteles gibi İbn Rüşd'e göre de halkın büyük çoğunluğu için retorik ve şiirsel söylem, seçkinler ve bilgeler içinse rasyonel çıkarım yöntemleridir. Gerçekçi ve akılcı olmayı her fırsatta ön planda tutan filozofa göre, ikna yöntemiyle başarı sağlanamazsa, zorlama yoluna başvurulabilir. Bunun olumlu bir yöntem olmadığını kabul eden İbn Rüşd'e göre, zorlama ancak bir fikri kendi isteğiyle kabul etmeyenler için başvurulan bir yöntemdir; bundan dolayı, ona erdemli bir devlette ihtiyaç duyulmaz.

İşraki Felsefe

İslam felsefesinin üçüncü önemli felsefe geleneği, mistik veya İşraki felsefenin ya da Aydınlanma felsefesinin oluşturduğu gelenektir. Buna göre, İslam felsefesinde birinci geleneği genel olarak Meşşai felsefe, özel olarak da bu felsefenin doruk noktasını teşkil eden İbn Sînâ felsefesi, onun İslam inancını Aristotelesçi terminoloji ve felsefi yaklaşımla sentezlemesinin sonucu olan felsefesi temsil eder. İkinci gelenek ise Endülüs'teki İslam felsefesi, özellikle de İbn Rüşdçülük tarafından temsil edilmiştir. İşte, biri Doğu'da, diğeri de Batı'da konumlanan bu felsefelerden sonra gelen İslam felsefesi geleneği esas itibariyle Sühreverdi ve İbn Arabî gibi düşünürler tarafından, büyük ölçüde Meşşai veya Yunan tarzı felsefeye alternatif olarak geliştirilmiş olan İşraki felsefedir.

12. yüzyılda İran'da başlayan İşraki felsefenin esas öncüsü Gazâlî'dir; bu felsefe, öncelikle İbn Sînâ felsefesi tarafından temsil edildiği şekilde Meşşai felsefenin veya İslam Aristotelesçiliğinin kimi temel düşüncelerine dönük bir eleştiri ortaya koyar ve bu felsefenin birtakım ayrımlarının hatalı olduğunu öne sürer. İşraki felsefe söz konusu eleştiriye paralel olarak,

özün varoluştan daha önemli olduğu bir gerçeklik ve sezginin bilimsel ya da rasyonel bilgiden çok daha anlamlı olduğu bir bilgi anlayışı geliştirir. Nurlar nuru olarak Tanrıyla O'nun yarattığı varlık arasındaki bağları açımlamanın bir yolu olarak "nur" kavramını kullanan İşraki felsefe, sonuçta fiziki dünyanın Tanrının bir görünümü ya da tecellisi olduğunu ifade eden sürekli bir bütün olarak gerçeklik telakkisi ortaya koyar.

Gerçekten de İşraki felsefenin kökeninde bulunan "işrak" sözcüğü, "güneşin doğuşu sırasındaki ışıma, aydınlanma, parlama" gibi anlamlara gelir. Bundan dolayıdır ki terim anlamında "işrak" epistemolojik açıdan bilginin, akılyürütmeye ya da bilişsel aklın faaliyetine gerek kalmadan, doğrudan içe doğması; iç aydınlanmaya, keşf ve manevi deneyime dayanan sezgisel, dolayımsız, zamandışı bilgi için kullanılmıştır. Aynı terim, söz konusu aydınlanma felsefesinde, ontolojik açıdan varlığın ilahi nurun tecellisi sonucunda zuhur edip gerçeklik kazanması; arınan insan nefsinin ilahi nurların tecellisiyle aydınlanıp kemale ermesi için kullanılmıştır.

Bu tür bir düşünce biçimi veya İşraki felsefenin yine de İbn Sînâ'ya çok şey borçlu olduğu kabul edilir. Bunun nedeni ise İbn Sînâ'nın felsefi kariyerinin sonlarına doğru, Meşşai felsefeden üstün gördüğü, sezgiyi temele alan bir Doğu felsefesi kurma girişiminde bulunmuş, hatta böyle bir felsefenin kapsamı içinde değerlendirilmesi gereken bir eser, günümüze erişmemiş el-*Hikmetü'l-meşrikıyye* adlı eseri kaleme almış olmasıdır. Nitekim İşraki felsefenin kurucusu Sühreverdi, İbn Sînâ'nın Doğu hikmetini yeniden canlandırmak istediğini fakat eski İranlı rahip krallar tarafından temsil edilen ilahi hikmetin kaynağını tanıyamadığı için bunu başaramadığını söyler. Yine aynı konuda kaynaklar, Sühreverdi'nin *Hay ibn Yakzan*, *Risâletü't-tayr* ve *Selâman ile Ebsâl* gibi sembolik ve alegorik eserlerini okumuş ve bu eserlerden etkilenerek, hikmetin ve ışığın anayurdunun Doğu olduğu fikrini benimsemiştir.

Sühreverdi'nin elbette İbn Sînâ'dan da etkilenerek oluşturduğu İşraki felsefe içinde, uzmanlar en az iki ayrı gelenek ve çok sayıda filozof tespit edip, onun İslam dünyasında günümüze kadar ulaşan oldukça canlı bir gelenek meydana getirdiğini söyleseler de İşraki felsefenin en önemli iki temsilcisinin Sühreverdi ve İbn Arabî olduğu kabul edilir.

Sühreverdi

İşraki felsefenin kurucusu olarak Sühreverdi'nin (1115-1191) önemi, söz konusu mistik felsefenin gerek dini gelenek, gerekse Meşşailik anlamında felsefi gelenekle ilişkisini belirleyerek, onun terminolojisini, kavramsal araçları ve yaklaşımını belirlemesidir. Sözgelimi, o geleneksel felsefenin bilişsel aklının eseri diskürsif bilgiye tamamen karşıt dolayımsız ve

sezgisel bir bilgi türünden söz ederken, hakikate ulaşmanın farklı yollarından hareketle, kendisinden önceki âlim ve filozofları da sınıflar. Ona göre, hakikate ulaşmanın birbirini tamamlayan iki yolu vardır. Bunlardan birincisi, tefekkür ve teoriye dayanan "bahs", ikincisi ise kulluk, çile çekme ve ahlaki arınmada en yüksek düzeye ulaşmayı ifade eden "teellüh"tür. Hakikatin bilgisine, düşünmeye ve araştırmaya başvurmadan ulaşma düzeyine yükselmiş olana "müteellih" adını veren Sühreverdi, hakikati arayanları söz konusu yöntemleri kullanmaları bakımından üçe ayırır: (i) Teellühü esas alıp bahse önem vermeyenler; (ii) tefekkür ve bahsi önemseyip teellühü ihmal edenler; ve (iii) her iki yolu da takip edenler. Sühreverdi birinci grupta peygamberlerle Sufilerin, ikinci grupta Aristoteles ile onu izleyen Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların bulunduğunu söyler. Üçüncü grupta, kendisi de olmak üzere İşrak felsefesini benimsemiş olanların bulunduğunu söyleyen Sühreverdi, felsefesinde işte bu yeni düşüncenin ana unsurlarını ortaya koyar.

(a) Meşşai Felsefeye Yönelik Eleştirisi

Pek çok araştırmacının da ifade etmiş olduğu üzere, İşraki felsefenin en önemli ve en belirleyici yönünü, Sühreverdi tarafından geliştirilen özel ve teknik dil oluşturur. Bu yeni teknik dil, başkaca mistik felsefelerde olduğu gibi, ontolojik problemlerle bilgi problemine bir çözüm getirebilmek için ışık sembolizmini kullanır. Buna göre, Sühreverdi ayrı kozmolojik yapıları tanımlarken, ışık sembolizminin imkânlarından yararlanarak Meşşai filozofların Zorunlu Varlığı için "Nurların Nuru", ayrı ayrı akıllar için de "soyut nurlar" deyimini kullanır. Bunun hiç kuşku yok ki en önemli nedeni, ışık metaforu ya da sembolizminin varlığın birliği ontolojik ilkesine mükemmelen uymasıdır. Gerçekten de ışıklar yoğunluk bakımından farklılık gösterseler de özleri itibariyle aynı kalırlar. Öte yandan aynı ışık metaforu, varolanların ışık kaynağına olan yakınlık ve uzaklıklarını ifade etmek imkânı sağlaması bakımından da özel bir önem taşır. Işık sembolizmini aynı şekilde yaratıcı sezgi ediminin epistemolojik önceliğini göstermek için kullanan Sühreverdi İşrakiliğin varlık ve bilgi görüşlerini söz konusu yeni teknik ve yaklaşımın imkânlarından yararlanarak ortaya koymazdan önce, böyle bir imkân ve kavrayıştan yoksun Aristotelesçi felsefenin hatalarına işaret eder.

Buna göre, Sühreverdi her şeyden önce Aristoteles'in tanım kuramına, bu anlayışta bir tanımın parçalarını oluşturan cins ve türsel ayrım için hiçbir ölçüt bulunmamasına ve türün kendisinden daha az bilinen bir şeyle tanımlanmasına karşı çıkar. Özcü tanım anlayışına, tanımlanan şeyin tek tek her bir ve bütün bileşenlerini saymanın imkânsız olması nedeniyle de karşı çıkan Sühreverdi, yine aynı mantıksal bakış açısıyla

Aristotelesçi kategorilerin en azından küçümsenmeyecek bir bölümünün yapay ve gereksiz olduğunu öne sürer. Sözgelimi, etki ve edilgi hareket tarzları olup harekete indirgenebilir kategorilerdir. Bu yüzden, töz, hareket, ilişki, nicelik ve nitelik kategorilerinin bir varlığı diğerlerinden ayırıp tanımak bakımından yeterli olduğunu öne sürer. O, esasen varlığı, manevi varlıkları hesaba katmadan, salt maddeye indirgeyerek, kategorileri belli bir sayı ile sınırlamanın yanlış olduğunu iddia eder.

Aristoteles ve onun izinden giden Meşşai filozofların, tözü madde ve formdan meydana gelen bir bileşik olarak tanımladıklarını, cismin ayırt edici özelliği olarak kesintili ve kesintisiz olmanın temeline maddeyi koyduklarını ve cismi tanımlamada büyüklük veya miktarın bir rolü olmadığını öne sürdüklerini söyleyen Sühreverdi, bunun da hatalı bir yaklaşım olduğuna işaret eder. Çünkü ona göre, kesintisizliğin iki cisim arasındaki sürekli bağıntıyı belirlese dahi cisimden ayrı bir şey olduğu yerde, büyüklük cisimden ayrılmaz olan bir şeydir. Sühreverdi'nin bakış açısından cisim hacim ya da büyüklükten ibaret olup mutlak cisim mutlak büyüklükten, özel cisimler ise özel büyüklüklerden oluşur. O, bu yüzden, Meşşailerin cismin temeline mahiyeti belirsiz maddeyi koymalarının anlamsız bir şey olduğunu savunur.

Sühreverdi meşşailerin algı ve bilgiyi de açıklamadıklarını öne sürer. Onun bakış açısından Aristoteles'in izinden gidenler, bir şeyin algılanabilmesi için onun maddeden soyutlanmış olmasını bir koşul olarak öne sürerler. Sühreverdi'ye göre, bu iddia doğru olsaydı eğer, güç halindeki soyut veya belirsiz maddenin doğrudan algılanması gerekirdi. Oysa madde ancak bir form kazandıktan sonra algılanabilmektedir. Sühreverdi, bu noktada kalmayıp, Aristotelesçi algı anlayışının temelinde bulunan görme kuramını da kendi felsefesinin temel kavramı olan ışığa kapı açacak şekilde, büyük bir güçle eleştirir. Aristotelesçi anlayışa göre, nesnelerin formları gözbebeğine etki eder ve buradan önce ortak duyuya ve oradan da ruha ulaşır. Gökyüzü gibi çok büyük nesnelerin bu küçük gözbebeğine etki etmesinin nasıl mümkün olduğunu soran Sühreverdi'ye göre, sadece aydınlatılmış bir nesnenin görüntüsü olabilir. İnsan böyle bir nesneyi gördüğünde, nefsi onu kaplar ve onun ışığı tarafından aydınlatılır. İşte görme, nesne karşısında nefsin bu aydınlanmasıdır. Ona göre, salt görme edimi bile, bilginin aydınlanmaya dayalı İşraki karakterini gözler önüne serer.

(b) Varlık Görüşü

Sühreverdi, varlık görüşü bakımından, varlık ya da varoluşun önceliğini öne süren yaklaşıma karşı, öz ya da ne'liğin önceliği üzerinde ısrar eden bir ontolojik konumun savunuculuğunu yapar. Söz konusu özü nur ya da

ışık olarak tanımladıktan sonra da onu var olmak için kendisinden başkasına ihtiyaç duymayan "saf nur" ve varlığı başkasından olan "arızi nur" diye ikiye ayırır. Kendinden kaim olan karanlığa "*gasak*", başkasına bağımlı olan karanlığa da "*hey'e*" adını veren Sühreverdi, bağımsız, bilinç ve idrak sahibi olan varlıkların "saf nuru" temsil ettiğini, bunların madde ile hiçbir ilişkisinin bulunmadığını söyler. Onun varlık görüşünde, Allah, melekler, İdealar ve insani ruhlar saf nuru temsil ederken, yıldızlar ve ateş gibi varlığı başkasında olanlar "arızi nur" diye adlandırılır. Cisim ya da fiziki nesneler türünden bilinçten yoksun varlık türleri, asıl karanlığı; renk, koku ve tatla ilgili nitelikler arızi karanlığı temsil eder:

Varlığı meydana getirmek üzere nurun işrakında, yani nurlar nuru olan Allahtan çıkıp yayılmasında; nurun biri dikey, öteki yatay olmak üzere iki tür hareketinin söz konusu olduğunu ileri süren Sühreverdi, varlığın Nurlar nurundan çıkışını hiyerarşik bir sistemle açıklar. Gerçekten de o Meşşai filozofların sudur ya da türümü yerine işrakı, akılların yerine de nurları geçirir. Nurlar hiyerarşisinin başında, aşağıdaki nurlar zincirinin kaynağı olan Nurlar nuru Tanrı bulunur. Nurlar nuru'ndan çıkan varlık, ilk nurdur. Sühreverdi tarafından aynı zamanda "meleklerin reisi" olarak tanımlanan bu ilk nur, kaynağından sadece kemalinin derecesi bakımından farklılık gösterir.

Sühreverdi'ye göre, ilk nur çift karakterlidir; o, nurlar nuruna en yakın nur olduğu için zengin ve yetkin; özü itibariyle de fakir ve eksik olmak durumundadır. İlk nur kaynağını idrak ettiğinde ondan ikinci nur, fakirliğini idrak ettiği zaman da ondan en yüksek berzah denilen ilk gölge meydana gelir. Bu yüzden, onun sisteminden bütün varlık nurlar nurunun gölgesi ya da tecellisi sayılır. Burada aşağıya doğru işrak, her nur bir nuru ve bir berzahı, yani feleği meydana getirecek şekilde devam eder. Sühreverdi'nin sisteminde nurlar, sudurun onuncu akılda son bulduğu Meşşai anlayıştan farklı olarak, sonsuza kadar yayılır. O, göksel âlemle fiziki dünya arasına, Platon'un matematiksel İdealarına tekabül edecek şekilde, "berzah" adını verdiği aracı bir dünya ya da varlık düzeyi yerleştirir. Varlığı bu şekilde bir nurlar hiyerarşisi veya nurlar tabakası olarak tasarlayan Sühreverdi'nin ontolojisi, böyle bir nurani birlik içinde gerçek bir vahdet-i vücuda izin verir.

(c) Bilgi Görüşü

Sühreverdi'nin bilgi teorisi, doğallıkla deneyimsel bir bilgi kuramını ifade eder; bu teori, "nur" ya da "ışık" gibi, varlık bakımından gerçek ve önce gelen bir şeyin dolayımsız idraki ya da kavrayışına dayanır. Gerçekten de Sühreverdi açısından bakıldığında, öncelik ışık kendi kendisini tanımlayan, kendi kendisinin tanımı olan bir şey olup, onu görmek ya

da deneyimlemek, onu bilmek anlamına gelir. İşraki sistem dahası, kendi "benliğini" mekânsal yayılımı veya vücudundan önce ve zorunlulukla idrak eden bir öznenin, bilen öznenin zamandışı kavrayışının mutlak geçerliliği ve kesinliğini öne sürer. Buna göre, özbilinci olan varlık ya da kendilikleri, gerçekliğin tümünü kuşatan nurlar olarak tanımlayan Sühreverdi'nin noktayı nazarından, cisimsel olmayan soyut bir nur, saf özbilinci ifade eder. Ona göre, ışıktan tamamen yoksun olmayı temsil eden mutlak karanlık dışında kalan diğer cisimler de daha az aydınlık olsalar bile, belli bir özbilince sahiptirler.

Gerçekliği temel ilkenin ışığında bu şekilde tanımlayan Sühreverdi, söz konusu gerçekliğin bilgisine veya varlığın hakikatine dört ayrı aşamada ulaşıldığını öne sürer. Buna göre, birinci aşama bilen kişi ya da filozof tarafından hayata geçirilecek bir hazırlık faaliyetiyle belirlenir. Başka bir deyişle, o, filozofun, bilginin temelini meydana getiren "tecrübe" veya "ilahi görü"ye hazırlık hali içinde, dünyadan vazgeçmesi gerektiğini söyler. İşraki bilgi sürecinde ikinci aşama, filozofun "ilahi ışığın" görüsüne ulaştığı, gerçek aydınlanma evresidir. Üçüncü aşama olan "inşa" aşamasında ise aydınlatan bilginin kendisinin kazanıldığı sınırsız bilgi aşamasıdır. Sonuncu ve nihai aşama ise söz konusu görsel deneyim veya mistik tecrübenin belgelenmesi veya yazıya dökülmesi evresidir.

Gerçekten de birinci aşamada, gurbete çıkma, et yemekten sakınma benzeri pratik ya da uygulamalarla kişinin ya da filozofun kendisini ilham, hatta vahiy tecrübesi için hazırlaması söz konusu olur. Bu türden bütün pratikleri çileci ve mistik pratikler kapsamı içinde ele alan Sühreverdi, "Tanrının nuru"ndan bir parçanın birtakım sezgisel güçlere sahip olan filozofta zaten bulunduğunu söyler. O, birinci aşamadaki çileci pratikleri hayata geçirmek suretiyle kendi varoluşunun gerçekliğini ve sezgisinin doğruluğunu kabul etme durumuna gelir. Sühreverdi'ye göre bu aşama, ilahi ışığın insanın varlığına dahil olduğu ikinci aşamaya götürür. İkinci aşamada şu halde bir dizi kavrayıcı nurun etkisine maruz kalan filozof, söz konusu ışık yoluyla gerçek bilimlerin temelini meydana getiren bilgiye ulaşır. Bu aşamada diskürsif analizden yararlanan filozof, yaşamış olduğu mistik tecrübeyi sınamadan geçirir ve onu Aristotelesçi kanıtlamayı kullanarak temellendirir. Bir analiz süreciyle tamamlanan bu evrede, mistik tecrübenin geçerli kılındığı bir bilgi sistemi inşa olunur.

Bu çerçeve içinde "mevcudiyet yoluyla bilgi" diye tanımlanan İşraki bilgi anlayışı, Sühreverdi tarafından elbette felsefi alanla sınırlanmayıp, başta şiir olmak üzere, başka alanları da kapsayacak şekilde genişletilir. Gerçekten de spekülatif mistisizm (*irfân-i nazarî*) alanını da derinden etkileyen sezgisel bilgiye verilen özel epistemolojik statü, aslında ozan-filozof-mistiğe özgü bilgi paradigmasını tanımlar. Söz konusu bilgi ve

kavrayış paradigması, sırasıyla özneyi, öznedeki bilinci ve yaratıcılığı ihtiva eder. Buna göre, özneden bilen özneye ve nihayet, bilen-yaratan özneye geçiş, her şeyden önce doğa halindeki özne olarak insan varlığının, bilginin sıradan bilmeyi aştığı ve manevi seyahatin başladığı ilk aşamadaki bilen özne olarak insana dönüşümüne işaret eder. Söz konusu dönüşüm daha sonra, bilen öznenin kudret ve ilâh alanına girişini, bilgisinin nesnesiyle birleşmesini, varlığın hakikatine erişmesini ve nihayet hakikatin bilgisini şiir yoluyla ortaya koymasını ifade eden bilen-yaratan insana dönüşümüyle gelişir.

İbn Arabî

İslam felsefesinin son döneminin önemli filozoflarından biri de Gazâlî'nin açtığı yoldan yürüyen İbn Arabî'dir (1165-1231). İbn Arabî, Plotinos'un sistemine benzeyen teosofik bir sistem inşa etmek amacıyla, sadece mutasavvıfların değil fakat kelamcı ve filozofların eserlerinden de yararlanan mistik bir filozoftur. "Vahdet-i vücud" teorisini, deyimin kendisini de kullanarak, ilk kez ve açık bir biçimde ifade eden İbn Arabî'nin, İmam Gazâlî'nin attığı adımdan da yararlanarak, İslam düşüncesini son derece olumlu bir yola soktuğu söylenir. Hatta, bazı yorumcular İbn Arabî'nin çok küçük yaşta İbn Rüşd ile karşılaşmasının, Hıristiyan uygarlığı ya da felsefesiyle İslam uygarlığı ya da düşüncesinin birbirinden ayrılmasını, hatta tamamen kopmasını temsil ettiğini öne sürerler.

Bu temsil ya da yoruma ilişkin olarak anlatılan öykü de şudur: Bir gün İbn Arabî'nin babası İbn Rüşd'e oğlunun gözle görülemez alanların kapısını açmış olduğunu söyleyince, Meşşai filozof ondan kendisi için oğluyla bir görüşme ayarlamasını istemiş. Görüşmede filozof genç İbn Arabî'ye felsefi tefekkür ya da mantığın sezgisel bilgi ya da ilahi keşf ile aynı sonuçlara ulaşıp ulaşmadığını sorunca, Arabi "Hem evet hem hayır! Bu 'evet'le 'hayır' arasında ruhlar yerinden, boyunlar cesetlerinden fırlar" cevabını vermiş. Corbin ve Chittick gibi İslam felsefesi tarihçilerine ve yorumcularına göre, İbn Arabî ve onun izinden giden filozoflar "evet"le veya rasyonel düşüncenin meşruiyetinin olumlanmasıyla "hayır" veya söz konusu akli düşünce türünün ilahi olanı bilmek açısından uygunsuzluğunun ilanı arasındaki yaratıcı gerilimi koruyup, bundan İslam düşüncesi veya hakikatin keşfi açısından çok olumlu sonuçlar çıkarmışlardır; oysa Hıristiyan düşüncesi, Latin İbn Rüşdçülüğünün de etkisiyle, akıl ve sezgi arasındaki dengeyi koruyamayıp, tek yanlı bir çizgide, tamamen rasyonel bir doğrultuda ilerlemiştir.

Söz konusu akıl-gönül, rasyonalizm-mistisizm ikiliği, gerçekte onun filozof kişiliğine de damgasını vurmuş bir ikiliktir. Çünkü İbn Arabî, sözcüğün *felasife* anlamı içinde kesinlikle bir filozof değildir; ama felsefeden daha genel bir anlam içinde bir hikmet geleneğinin eseri olan bir düşünce biçimini anladığımız takdirde, onun bir hâkim ya da feylesof olduğunu söylemek gerekir. Başka bir deyişle, İbn Arabî öncelikle kendisine Tanrı tarafından bahşedilmiş üstün ve ayrı bir bilgiye sahip olduğuna inanan bir Sufidir ama eserleri, onun sözünü ettiği bilgi ve deruni deneyimi açıklamak için sergilediği çaba kapsamı içinde felsefi bir terminoloji kullanması nedeniyle, felsefe açısından ilginç ve önemli olmak durumundadır. Buna göre, o ilahi özün bilinemez ve bir bütün olarak evrenin Allahın sıfatlarının bir tezahür ya da tecelli alanı olduğuna inanıyordu. Dahası, bu ilahi sıfatlar ifadeleri bakımından yaratılışı gerektirdiği için Mutlak Birliğin kendisini bir çokluğa dönüştürmesi zorunlu olmuştu. Arabi, buradan insanın manevi yönden gerçekleşmesinin nihai amacının fenomenlerin görünüşteki çokluğunun gerisindeki birliğin bilincine varmasını gerektirdiği sonucunu çıkartır. Bu ise benlikten mutlak bir vazgeçişle olur, öyle ki bu süreçte kişi mutlak birliğin bilincine varırken, dünyayı hem Bir ve hem de Çok olarak görmeyi öğrenir.

(a) Bilgi Görüşleri

İbn Arabî'nin epistemolojik görüşleri, İbn Arabî'nin İbn Rüşd'le yukarıda gönderme yapılan görüşmesinin içeriğinden çıkar. Gerçekten de İbn Arabî'nin İbn Rüşd'e verdiği yanıttan da anlaşılacağı üzere, İbn Rüşd'ün epistemolojisi iki bilgi türü, felsefi teori veya diskürsif bilgi ile keşf veya mistik bilgi arasındaki ayrım etrafında döner. O, her ne kadar bazı yerlerde ikili ayrımı akla dayalı bilgi, zihin hallerine veya durumlara dayanan ampirik bilgi ve nihayet, "gizemlere dayanan bilgi" diye üçlü bir ayrım kapsamı içinde ifade etse de esas olarak birbirini tamamlayacak iki bilgi türü, mantık ve mistisizm üzerinde durur. Bunlardan birincisi filozoflar ve kelamcılar tarafından elde edilen mantıksal-rasyonel bilgiyi; ikincisi ise daha ziyade arifler veya mistikler tarafından erişilen özel tecrübi, işraki bilgiyi ifade eder. Söz konusu iki kavrayış ya da idrak türünden sadece birine dayanmanın yetersizliği veya uygunsuzluğuna işaret eden İbn Arabî, teori ya da rasyonel bilgide aklın, keşif ya da mistik bilgide de muhayyilenin gözüne gönderme yapar.

Her ikisi de bilinç ve benliğin bulunduğu yer olarak *kalp*te bulunan bu gözlerden akıl gözü, tek tek her bir şeyin bireysel gerçekliğini, özünü ya da mahiyetini bulup ayırt etme kapasitesine sahiptir. Hayal gözü ise İbn Arabî'ye göre, Zorunlu Varlık ya da Vücud'un var olan her şey-

deki mevcudiyetini algılama yeteneğini ifade eder. Farklılığı tanıyan akıl Zorunlu Varlığın *hak*kını, yani gerçekliğini, hakikatini tanır. O'nun âlemden ve var olanlardan en yüksek derecede başka olduğunu kavrar. Hayal gücü ise başkalığı yadsıyıp, aynılığı algılar. O, Zorunlu Varlığın olumsal varlıklarda görünen yüzünü bulur. Bu, aklın Tanrıyı ayrı olarak kavradığı ve O'nun kıyaslanamazlığı veya aşkınlığını olumladığı (*tenzih*); hayal gücünün ise Tanrının mevcut olduğunu görüp, O'nun benzerliğini ya da içkinliğini tasdik ettiği (*teşbih*) anlamına gelir. İbn Arabî'ye göre, sadece her iki gözle de gören kalp, Tanrıyı, âlemi ve benliği, gerçekte olduğu şekliyle anlayabilir.

Rasyonel düşünceyi kullanan feylesof ya da kelamcıları "teori insanları" veya "düşünce erbapları" gibi ifadelerle niteleyen, Sufiler tarafından erişilen keşfin akla kıyasla çok daha üstün bir kavrama ya da bilme tarzı olduğunu öne süren İbn Arabî, aklın şeylerin doğru bilgisine erişmek için gerekli olduğunu savunur. Çünkü ona göre, insan varlıkları biricikliklerini, Tanrının suretinden yaratılmış olmaları ve kendilerinde Tanrının tüm sıfatlarını sergileyebilmeleri ya da gerçekleştirebilmeleri olgusuna borçludurlar. Bu ise insanın hem bilgi ve hem de varlık bakımından gerçek bir dönüşümünden meydana gelir; buna göre, yetkin insanlar sadece Tanrıyı gerçekte olduğu gibi bilmekle kalmazlar fakat aynı zamanda Tanrının sıfatlarını dünyadaki varoluş tarzlarıyla ifade ederler. Söz konusu yetkinliğin farklı tarzları ve dereceleri olduğunu belirten İbn Arabî, en yüksek yetkinlik düzeyine erişmiş kişiye aynı anda iki göze birden sahip olan kişiye "muhakkik" adını verir. Böyle yetkin insanlar bir gözleriyle yaratıklar olarak biricikliklerini, diğer gözleriyle de Tanrıyla olan bir ve aynılıklarını görüp idrak ederler. Kendilerinin Tanrıya hem yakın hem de uzak hem gerçek hem de gerçek olmayan hem var hem de yok olduklarına tanık olurlar. Tanrının sıfatlarını bir yönüyle tamamen sergilerken, bir yönüyle de gizlerler.

İbn Arabî, insanın yetkinleşmesi veya tam olarak gerçekleşmesi yoluyla elde edilen görü ya da vizyonu, Tanrının hem kıyaslanamazlığı veya mukayese edilemezliği ve hem de benzerliğinin ilanının dengeli bir birleşimi olarak tanımlar. Buna göre, filozof ya da kelamcılar, Tanrıyı eseri yoluyla bilmek, yaratıklara benzer şekilde nitelemek ve O'nu bu niteliklere göre tanımlamak demek olan *teşbih*i reddeder veya küçümserken, Tanrının yaratılmışlara ait özelliklerden yüceltilmesi ve takdis edilmesi anlamında *tenzih*i doğru perspektif ya da konum olarak benimserler. Her ikisini de korumakla birlikte, Sufilerin teşbihini öne çıkartan İbn Arabî, demek ki Tanrının erişilemez, bilinemez olduğu sürece *tenzih*, insan varlığına yakın olduğu ölçüde de *teşbih* yoluy-

la kavranabileceğini kabul eder. Nitekim o Kuran'da geçen "Allah'ın insan varlıklarını iki eliyle yaratmış olduğu" ifadesini, O'nun kendi suretini varlığa getirirken hem *tenzih*in ve hem de *teşbih*in sıfatlarını kullanmış olduğu anlamına gelecek şekilde yorumlar. Başka bir deyişle, Tanrı yaratıklarıyla hem birliktedir hem de onlardan ayrıdır.

İbn Arabî'nin *tenzih* ve *teşbih*le ilgili görüşlerinin, sadece metafizikle değil fakat epistemolojiyle de yakın bir ilişkisi vardır. Akıl, ayrımları ve farklılıkları ortaya çıkaracak ve dolayısıyla, soyut düşünecek bir güç ya da meleke olarak kurulmuştur. İbn Arabî'nin görüşüne göre, ister kelamcılar ya da ister filozoflar olsun, rasyonel filozoflar gerçekliği, her şeyin birliğini veya gerideki nihai birliği tamamen göz ardı ederek inceden inceye tetkik ve analiz ederler. Oysa keşfe inanan mutasavvıflar, Tanrının her şeydeki mevcudiyetini görürler. Nasıl ki akli kavrayış tarzı analizi yaratıyorsa, dayanağı hayalde olan keşif de boşlukları kapatır, ilişkiler kurar ve gerçekliği somut imgeler yoluyla kavrar.

İşte bu yüzden, *tenzih* yoluyla bilen insanlar her şeyin başkalığını olumlarken, *teşbih* yoluyla bilenler Tanrının her şeyle olan birlikteliğini ve birliğini teslim ederler. Bunlardan sadece biri üzerinde yoğunlaşıp diğer perspektifi ihmal edenlerin Tanrının dünya ile olan gerçek ilişkisini çarpıttıklarını söyleyen İbn Arabî'ye göre, gerçek bilgi var olan her şeyin hem hayalin hem de aklın gözüyle görülmesine bağlı olmak durumundadır. Bununla birlikte, akılla hayal arasında doğru bir ilişki ya da sağlam bir ahenk kurulmasına ihtiyaç bulunduğu gerçeği, *tenzih* ve *teşbih*in aynı ölçüde geçerli olduğu, onların tüm durumlarda eşit haklara sahip bulunduğu anlamına gelmez. Çünkü her ne kadar bu ilişki tarzı ikisinin birbirini tamamlamasından oluşsa ve içinde yaşadığımız dünyada *tenzih*in belli bir önceliği bulunsa dahi, İbn Arabî'ye göre, temel ve egemen olması gereken, son çözümlemede *teşbih* olmak durumundadır.

(b) Metafiziği

Vahdet-i Vücud Öğretisi

Nasıl ki *teşbih*in *tenzih* karşısında bir üstünlüğü var ise İbn Arabî'nin, klasik panteist öğretinin Tanrı anlayışından farklılık gösteren içkin Tanrı anlayışının da aşkın bir Tanrı görüşü karşısında mutlak bir önceliği vardır. Söz konusu içkin Tanrı telakkisi ise İbn Arabî'nin felsefi ve tasavvufi düşüncesinin de temelinde bulunan "varlığın birliği" veya vahdet-i vücud öğretisinde ortaya çıkar. Bununla birlikte, daha baştan, onun vahdet-i vücud öğretisinin materyalist bir gerçeklik anlayışına karşılık gelmediğini belirtmek gerekir. Gerçekten de duyusal nesnelerin meydana

getirdiği dünyanın Hakkın veya Allahın geçici bir gölgeden ibaret olduğunu öne süren İbn Arabî'nin söz konusu vahdet-i vücud görüşü, fenomenlerin Tanrıdan ayrı ya da bağımsız bir varlıkları veya anlamları olduğunu reddeden bir akozmizm olarak tezahür eder. O, içinde Allahın adının görünüşü kurtarmak için geçtiği ya da mantıksal tutarlılık ve zorunluluk adına zikredildiği soğuk bir panteizmi değil de; tam tersine içerisinde Allahın dışında kalan her şeyin hiçliğe indirgendiği bir tür panteizmi ifade eder. Buna göre, yalnızca Tanrı, her şeyi kuşatıp, kapsayan ezeli hakikattir.

Hakikatin bir ve bölünemez olduğunu; insanların, duyuların ve aklın dilini kullandıklarında, Tanrıdan ve dünyadan, bir ve çoktan, birlik ve çokluktan söz ettiklerini bildiren İbn Arabî'nin vahdet-i vücut öğretisi varlığın tek bir gerçeklik olarak ele alınması gerektiğini dile getirir. Buna göre, gerçeklik, tözsel bir birlik olmakla birlikte, aynı zamanda iki farklı niteliğe sahip olması nedeniyle bir ikilik olarak karşımıza çıkar: Hak ve halk. Tek gerçeklik, şu halde iki farklı şekilde ya da yönden değerlendirilebilir. Kendi başına ele alındığında, söz konusu gerçeklik mekân ve zamanla ilgili bütün bağıntıların üstünde ve ötesinde, farklılaşmamış ve mutlak varlıktır. Bilgiden kastedilen bir şeyin duyular ve diskürsif düşünce yoluyla anlaşılması ise bu gerçeklik kendisi hakkında hiçbir şeyin söylenemeyeceği veya bilinemeyeceği soyut bir kendilik ya da monaddır. *Tenzih*in noktayı nazarından yaklaşıldığında, bilmek bilinen şeyi belirlemek, ona belirleme kazandırmak anlamına gelir. Belirleme ise mutlak varlığın mahiyetine aykırı bir sınırlamayı ifade ettiği için Mutlak Varlık tüm belirlenmemişlerin en belirlenmemişi ya da kendinde şeydir.

Fakat her şey bundan ibaret değildir; Mutlak Varlık fenomenal dünya adını verdiğimiz dünyada tecelli ettiği gibi, insanlar da O'nu fenomenal dünyayı oluşturan tecelli ya da tezahürlerin kesreti içinde ararlar. İbn Arabî'ye göre, fenomenal dünyanın diğer varlıkları gibi, insanlar da kendileri aracılığıyla Tanrının kendisini tasvir ettiği isimler, bildiği aracılar olmak durumundadır. Bütün bu varlıklar Allahın tecellileri ve isimleri olup, O'nun zahiri yönünü oluştururlar. İşte bu yüzdendir ki gerçeklik hem bir hem de çok; hem vahdet hem kesret hem ebedi hem fani; hem aşkın hem de içkindir.

Tanrı-Evren İlişkisi

Varlık tasarımında, gerçekliğin bizzat kendisi dairesel olduğu, söz konusu daire üzerindeki her nokta potansiyel olarak dairenin tamamını yansıtacak şekilde anlaşıldığı için düşüncesi doğallıkla başı ve sonu belirsiz kapalı bir daire içinde gidip gelen İbn Arabî, yaratılışı ya da fenomenal

dünyanın varoluşunu veya Tanrı evren ilişkisini "Allah'ın bilinme isteği"yle açıklar. Tanrı-âlem ilişkisi, İslam dünyasında Tanrının eylemlerinin iradi olup olmaması bakımından, genellikle iki şekilde anlaşılmıştır. Bunlardan birincisi, daha ziyade kelamcılar tarafından savunulan ve Tanrının kadir-i mutlaklığından yola çıkan görüştür. Tanrıyı herhangi bir şekilde zorlayabilecek bir dış veya iç nedenin olamayacağından hareket eden bu görüş, Tanrının kadir-i mutlak, yani dilediği şeyi dilediği gibi yapacak güçte olduğunu kanıtlama işi üzerinde yoğunlaşır. Bu görüşe göre, evrenin yaratılışından söz ederken zorunlu bir nedensellik bağı ya da hikmet aramak, onu Tanrıyı zorlayıcı bir neden olarak görmek, Tanrının mutlak kudretiyle çelişir. Bu görüşün karşısında ise İbn Arabî tarafından da benimsenen, Tanrının eylemlerinde bir hikmet ve anlam bulunduğu iddiasıyla ortaya çıkan görüş yer alır. Söz konusu görüşün hareket noktası, Tanrının her şeyi bir bilgi ve hikmete göre yaptığıdır. Bu görüşten, Tanrının eylemlerinde, bizim bilebileceğimiz ya da bilemediğimiz bir amacın bulunduğu sonucu çıkar.

Evrenin varlık nedeni olarak Tanrının bilinme isteğini gösterirken, "Bilinmez bir hazineydim, bilinmek istedim; âlemi yarattım ki onunla bilineyim" anlamındaki kutsi hadisten yola çıkan İbn Arabî, şu halde bir şeyin kendisini doğrudan veya dolaylı olarak, yani kendisiyle bilmesi veya "aynı gibi başka bir ortam veya yer" aracılığıyla bilmesi arasında bir ayrım yapmaktaydı. Ona göre, Tanrı kendisini elbette bilmekteydi; bununla birlikte, bu bilme, bir şeyin kendisini kendisinde ve doğrudan bilmesi anlamına geliyordu. Oysa evrenin varoluşu, ikinci bilginin bir sonucudur. Bu ise Tanrının kendisini bir başka şeyde görmesi ve bilmesi anlamına gelir. Demek ki en genel anlamıyla evrenin varlık nedeni, Tanrının bilinme arzusudur.

YEDİNCİ BÖLÜM

SKOLASTİK FELSEFE

Hıristiyan Ortaçağ felsefesinin, Patristik dönemden sonraki ikinci ve birinciye kıyasla, çok daha önemli olan dönemi, Skolastik dönem ve dolayısıyla Skolastik felsefedir. Bu felsefe tarihsel açıdan, 8. yüzyılla 15. yüzyıl arasında kalan dönemin felsefesi olarak tanımlanır.

(i) Skolastisizm "okullu", "okula ait olan" anlamına gelen Latince "*Skolastikus*" (Grekçe "*skholastikos*") sözcüğünden gelir. Bu açıdan bakıldığında, Skolastik felsefenin Ortaçağ Batı düşüncesinde, 8. yüzyıldan itibaren üniversitelerde veya manastırlarda akademisyenler ya da okullular tarafından okutulan ve benimsenen felsefi yöntemi tanımladığı söylenebilir. Başka bir deyişle skolastisizm ya da Skolastik felsefe hem içerik ya da öz yönünden hem de formel açıdan tanımlanabilir. Skolastisizmi birinci boyutuyla ele aldığımızda, onun özde, Hıristiyan teolojisinin metodolojik ve felsefi açıdan, rasyonel ve tutarlı bir bütün olarak ortaya konmasını veya serimlenmesini amaçlayan bir hareket olduğunu söyleyebiliriz. Formel yönden ise Skolastik felsefe, her şeyden önce okullarda okutulan, aktarılan ve tartışılan felsefeyi tanımlar. Bu tanım, Skolastik felsefeyi her şey bir yana en azından kurumsal bakımdan ve yöntem itibariyle olabildiğince iyi karakterize eder. Buna göre, Skolastik felsefe, İlkçağ felsefesinden ve ilk iki yüzyılıyla değerlendirildiğinde, modern felsefeden farklı şekilde, birtakım dini eğitim kurumlarında belli bir geleneğin parçası olarak yaratılmış olan felsefedir. Eğitimin ve felsefenin organları ya da araçları olarak görülen bu kurumlar ise 1000 yılına kadar manastır, 1000-1150 arasında katedral okulu ve 1150 yılından itibaren de önce İtalya, sonra da Fransa'dakiler olmak üzere, üniversite olmuştur. Skolastik felsefe baştan sonra kurumsal bir yapı içinde gelişmiş, manastır ve katedral benzeri dini kurumlarla üniversiteler, bu felsefenin disiplinli ve olabildiğine teknik bir tarzda gelişmesine yol açmıştır.

Daha doğru bir deyişle, Skolastik düşüncenin gelişimi üzerinde etkili olan esas etmen, bu felsefenin eğitim alanında kurumsallaşması, yani

üniversitelerin kuruluşu olmuştur. Buna göre, manastır ve kilise okullarından sonra, üniversitelerin ortaya çıkışı, Hıristiyan felsefesinin çok sayıda öğrenci yetiştirilmesi suretiyle, bir yapı kazanmasına ve kendisine özgü bir gelenek elde etmesine imkân tanımıştır. Bu çerçeve içinde kurulan ilk üniversiteler, İtalya'daki Bologna Üniversitesi ve Notre Dame Teoloji Okulu'yla St. Geneviève Mantık Okulu'nun birleşmesi sonucunda Paris Üniversitesi olmuştur. Skolastik felsefenin 13. yüzyıldan başlayarak etkili olacak tüm önemli filozofları, örneğin Aziz Bonevantura, Albertus Magnus, Aquinalı Thomas, Roger Bacon, Ghentli Henry, John Duns Scotus ya öğrenci ya hoca ya da hem öğrenci ve hem de hoca olarak, Avrupa'nın entelektüel merkezi haline gelen Paris Üniversitesi'nde bulunmuştur. Paris Üniversitesi dışında, etkili olan başka bir üniversite ise daha çok Augustinusçu felsefeye bağlı kalan ve deneyimci bir bakış açısı sergileyen Oxford Üniversitesi olmuştur. Denilebilir ki Ortaçağın evrensel kültüre yaptığı en önemli katkı üniversite olmuştur. Buna göre, Ortaçağa her bakımdan ait olan iki kurum vardır; bunlardan birincisi kiliseyse eğer, diğeri üniversitedir.

Üniversitenin Ortaçağ felsefesine yaptığı en önemli katkı, onun felsefenin yavaş yavaş, teolojiden ayrı olan, en yüksek ölçüde uzmanlaşmış akademik bir disiplin olmasına aracılık etmesinden oluşur. Buna göre, Ortaçağın Batı üniversitelerinde, felsefe, daha yüksek ve daha özel disiplinlerde çalışacak, örneğin ilahiyat fakültesinde teoloji tahsil edecek ya da ilahiyat alanında yüksek lisans yapacak öğrenciler için bir tür lisans eğitimi veren edebiyat fakültelerinde okutulmuştur. Bu üniversiteler, böylelikle felsefeyle ilgilenen insan ya da akademisyen sayısını büyük bir hızla artırmış ve öğrencilerine tanınan, askerlikten muaf olma gibi haklarıyla, sahip oldukları göreli akademik özgürlük ve idari bağımsızlıkla, çok kısa sürede, önemli araştırma ve tartışma merkezleri durumuna gelmişlerdir.

(ii) Skolastik felsefe deyimi ikinci olarak, söz konusu kurumsal felsefenin yöntemini tanımlar. Bu yöntem ise felsefi ve de teolojik hakikatlerin diyalektik yoluyla keşfedilmesi ve açımlanmasından oluşur. Hazırlık döneminde Boethius'un talimatları, olgunluk döneminde Aristoteles mantığı, çözülme döneminde ise yeni bir Aristoteles yorumuna dayanan bir eleştiriyle belirlenen söz konusu diyalektik, soru (*quaestio*), argüman ve tartışma (*disputatio*) ve nihayet sonuç (*sententia*) gibi üç evreden oluşur.

(iii) Okullarda okutulan felsefe anlamında Skolastik felsefenin üçüncü önemli özelliği, bu felsefenin bir geleneğin korunmasını ve sürdürülmesini amaçlayan müfredatına dikkat çeker. Manastır ve üniversitelerde okutulan müfredat, üniversiteye felsefe ve teoloji öğrenmek amacıyla giden herkesten öğrenmesi beklenen belli bir konular öbeğine tekabül et-

mekteydi. Öğrencilerin görkemli bilgelik anıtına kendi küçük taşlarını eklemeden önce, üzerinde uzmanlaşmaları beklenen bir bilgi birikimi vardır. Burada esas arzu edilen şey, geleneğin öğrenilip sürdürülmesi, tilmizlere aktarılması ve daha ileri bir noktaya götürülmesidir.

(iv) Skolastik felsefede din ile felsefe, vahiy ile akıl arasında çok daha yakın bir ilişki söz konusu olmuştur. Buna göre, ilk başta dine rakip, hatta vahyin düşmanı bir şey olarak; sonradan da vahye dayalı hakikati anlamanın bir yolu, söz konusu teolojik hakikatin kapsamını genişletmenin bir aracı olarak görülmüş olan felsefe Skolastik dönemle birlikte, aklın kendine ait konuları olan bir disiplini olarak değerlendirilmeye başlanmış, bununla birlikte bu konular ilahi hakikat ve Hıristiyan etiğiyle ilişki içinde ele alınmış ve dolayısıyla, teoloji için zorunlu bir hazırlık görülmüştür. Skolastik felsefe bundan dolayı, Patristik felsefeden çok daha belirgin olarak Hıristiyanlığı anlamaya çalışan bir felsefe olarak gelişmiştir. Nitekim, ona damgasını vuran anlayış veya Skolastik felsefeyi karakterize eden yaklaşım Aziz Anselmus'un ünlü ifadesiyle *fides quaerens intellectum* [anlamaya çalışan iman]'dur.

(v) Skolastik felsefenin özünü, işte buna bağlı olarak, Tanrının varoluşu ve O'nun yaratıcı eylemi, insan kişiliğinin değeri, doğaüstü bir varlık düzeninin varoluşu, insan bilgisinin nesnelliği gibi konular meydana getirir. Başka bir deyişle, teoloji ile olan yakın ilişkisine bağlı olarak Skolastik felsefenin belli başlı konuları arasında, her şeyden önce Tanrının varoluşu, Tanrı-evren ilişkisi, inançla akıl, doğayla Tanrının inayeti, iradeyle zihin, devletle kilise arasındaki ilişki, Tanrının mutlak bilgisiyle insan özgürlüğünün nasıl uzlaştırabileceği sorunu ve nihayet kötülük problemi bulunur.

(vi) Skolastik felsefenin mantık ve felsefeyle teoloji, akıl ile vahiy arasındaki en önemli kesişme noktası ve dolayısıyla en önemli konusu meşhur tümeller problemidir. Tümeller problemi bu felsefede, sadece epistemoloji, yani insanın ama özellikle de Tanrının bilgisinin ne'liği bakımından ve ontolojik açıdan değil, Hıristiyan dünya görüşünü meşrulaştırmak, bu dinin dogmalarını açıklayıp temellendirmek bakımından da büyük önem taşır. Bundan dolayı, Skolastik felsefede problemi şu ya da bu yönüyle ele almayan filozof yok gibidir.

(vii) Skolastik felsefe, filozoflar arasındaki görüş ayrılıklarına rağmen homojen bir sistem meydana getiren bir felsefe olmak durumundadır. Ondaki söz konusu homojenliği sağlayan şey de Skolastik felsefenin daha önce sözünü ettiğimiz genel tavrı, yöntemi ve müfredatıdır. Buna göre, Skolastik felsefe, genel tavrı itibariyle, altın çağında bile, aklı inanca ya da vahye tabi kılan bir felsefe olmakla birlikte, Hıristiyanlığın felsefe ya da akılla bağdaşmaz olmadığını göstermeye her fırsatta özen gös-

termiş olan bir felsefedir. Bu felsefe gerek İlkçağ felsefesinden, gerekse modern felsefeden daha homojen olmakla birlikte, bu onun monolitik bir sistem meydana getirdiği anlamına gelmez. Bu felsefede, çok çeşitli öğretiler ve bu arada Platonculuk ve Yeni-Platonculukla, İbn Sînâcılık ve İbn Rüşdçülük ve nihayet Hıristiyan Aristotelesçiliği bir arada olmuş, felsefe teolojiye entegre edilirken, en sonunda onun müstakil bir disiplin olarak zuhuruna imkân tanınmıştır.

(viii) Skolastik felsefenin düşünce dünyasında, en azından son dönemine kadar bilim pek bir yer işgal etmez. Bilim bağlamında gerçekleştirilen en önemli etkinlik, özellikle Skolastiğin yükselme döneminde Aristoteles'in bilimsel eserlerini, örneğin fiziğini ve biyolojisini çözümleyip şerhetmekten meydana gelir. Bu dönemde bütün bunlar bir yana yine de bilimden söz etmek gerekirse, bilim adına ön plana çıkan üç disiplin gramer, diyalektik ve retoriktir. Çünkü Skolastik dönemde temel sorunsal, tıpkı Patristik felsefede olduğu gibi, insan varlığının kurtuluşu problemidir. İşte bunun içindir ki Ortaçağda kendini gösteren en önemli çaba, kurtuluşla ilgili olarak Tanrının sözünü ya da kelamını iyice anlama, onu gereği gibi temellendirme çabası olmuştur. Böyle bir çaba açısından bakıldığında, yalın fenomenlerin, olgular dünyasının hiçbir önemi kalmaz, zira ona sadece "anlamını dilde bulan bir dünya" lazımdır. Öyleyse, Skolastik felsefede bu tür bir entelektüel etkinliğin konusu maddi dünya değil, dilsel yapılar, anlamsal yapısı çokluk sergileyebilen metinlerdir.

(ix) Skolastik felsefe, hazırlık dönemi dışta bırakılacak olursa, İlkçağ felsefesi mirasından tamamen Aristoteles felsefesine dayanmış ve bu dönemde felsefe, Aristoteles felsefesiyle özdeşleşmiştir. Skolastik felsefeye Aristoteles'i kazandıran şey ise 12. yüzyıldan itibaren gerçekleştirilen oldukça geniş kapsamlı tercüme etkinliği olmuştur. Daha genel olarak söylendiğinde, Augustinus'tan sonra bir şekilde ağır bir duraklama dönemi, hatta gerçek bir "Karanlık Çağ" içine giren Hıristiyan felsefesi, İslam felsefesinden yapılan çeviriler aracılığıyla hareket ve ivme kazanmış, özellikle de Aristoteles'in felsefesini Latinceye kazandırmak suretiyle, Aquinalı Thomas'ta doruk noktasına ulaşacak yüksek bir gelişme düzeyi sergilemiştir.

Buna göre, bu tercümeler Skolastik filozoflara entelektüel bir malzeme sağlamış, teolojiden bağımsız olan felsefi sistemlerin bilgisini kazandırmıştır. Skolastik filozoflar böylelikle, felsefe ve teoloji arasındaki ilişki konusunda yeniden düşünme imkânı bulmuşlardır. Bu arada, varolan Platon temelli Augustinus felsefesi Aristoteles'le, Hıristiyan felsefesi de İslam felsefesiyle hem bir destek hem de ciddi bir rakip kazanmış ve söz konusu rekabet Skolastik felsefenin gelişme dinamiğine, hiç kuşku yok ki büyük bir güç kazandırmıştır. Hıristiyanların en iyimser bakış açısıyla Hıristiyanlığa bir hazırlık olarak gördükleri İlkçağ, Yunan felsefesinin en

büyük filozofu olarak Aristoteles'in bu tercümeler yoluyla etkisi, Batılı filozoflara, Hıristiyan olmayan bir pagan filozofun ve Tanrının inayetine mazhar olmamış olan bir büyük kafanın neye ulaşabileceğini göstermek suretiyle, öncelikle kavramsal açıdan olmuş ve bu filozof, ikinci olarak da Ortaçağın sonlarına doğru ortaya çıkacak bir doğa felsefesinin ya da deneysel felsefenin bir anlamda temelinde yer almıştır.

Sözü edilen çeviriler, 12. yüzyılda gerçekleştirilmiştir. Bundan dolayı, Rönesansın anlamlarından biri, özellikle edebiyat alanında, klasik Yunan kültürüne dönüş olduğu için çevirilerin gerçekleştirilmiş olduğu döneme, "12. Yüzyıl Rönesansı" adı verilir: Sicilya ve Toledo.

Temel özelliklerini bu şekilde kısaca ele aldığımız Skolastik felsefe, dört döneme ayrılır: (1) Hazırlık dönemi; (2) Erken Skolastik; (3) Altın Çağ ya da Yüksek Skolastik ve (4) Skolastiğin Gerileme Dönemi.

Hazırlık Dönemi

Skolastik felsefe, aklın Hıristiyan vahyinin hizmetine koşulmasından oluşan ve Hıristiyan teolojisiyle Yunan felsefesinin evlendirilmesinin eseri olan Hıristiyan felsefesinin ikinci ana evresini temsil eder. Birinci evre olan Patristik felsefeye Platonik bir bakış açısı egemen olmuş, bu evrenin Hıristiyan filozofları, mantık dışındaki eserlerinden bihaber oldukları Aristoteles'i doğallıkla ihmal etmişlerdir. Oysa Skolastik felsefe evresine, Aristotelesçi bir bakış açısı, bir Hıristiyan rasyonalizmi egemen olur. Bununla birlikte, bu durum esas itibariyle Yüksek Skolastikte, Aristoteles'in eserlerinin 12. yüzyıl Rönesansı'nın ardından Hıristiyan dünyasına intikalinden sonra gerçekleşecektir. Bu yüzden, Skolastik felsefenin 8. ve 9. yüzyıllar arasında kalan hazırlık döneminde Platonizm etkili olmayı sürdürür. Nitekim bu dönemde, üzerinde durulacak problemler öbeği, Patristik felsefenin büyük filozofu Augustinus'un oluşturduğu genel çerçeveden miras alınır. Yine de bu dönemde Skolastik felsefenin temel problemleri yavaş yavaş belirlenmeye başlar ve bu problemlerle ilgili olarak ilk çözüm denemeleri gerçekleştirilmiştir. Dönemin en etkili filozofu Skolastik yöntemi Boethius'tan yararlanarak geliştirme çabası vermiş olan John Scotus Eriguena'dır.

John Scotus Eriguena

Skolastik felsefenin ilk filozofu olan Eriguena (815-877), önemi birkaç bakımdan büyük olan bir Hıristiyan filozofudur. O her şeyden önce 5. yüz-

yılın Augustinus'u ile 11. yüzyılın Abelardus'u ve Anselmus'u arasında köprü olma işlevi görmüş olan bir filozoftur. Başka bir deyişle, Eriguena hem yaptığı tercümeler ve hem de kendilerinin belirgin etkilerini gözler önüne seren sentezi ya da sistemiyle, önce Augustinus'u ve sonra da Yeni-Platonçuluğu Skolastik düşünce sistemine dahil etmiştir.

Eriguena ikinci olarak, teolojik unsurlarla felsefi unsurların birbirine karıştığı sisteminde, Hıristiyanlığın Kitab-ı Mukaddes'te ve Kilisenin dogmalarında cisimleşen mesajının özüne ilişkin olarak tam ve bütünsel bir açıklama ortaya koyma çabası içinde olmuştur. Buna göre, kendisine soyut bir biçimde akılyürütme yeteneğinden dolayı büyük bir değer verilen Eriguena, Hıristiyan inancı ya da vahyini akli bir temel üzerinde ve geniş kapsamlı bir felsefi ya da teorik çerçeve içinde anlaşılır kılma mücadelesi vermiştir. Eriguena'nın felsefe yapma tarzının en göze çarpan özelliği, onun fazlasıyla sergilediği sentezleme yeteneği olup, o Augustinus'tan sonra Aquinalı Thomas'tan önce, Batı'daki en kayda değer Hıristiyan sentezini oluşturmuş, birtakım teknik problemlerle uğraşmak yerine kuşatıcı bir sistem inşa etmiştir.

(a) İnanç-Akıl ilişkisine Dair Görüşleri

Baştan sona Hıristiyan bir çevrede yaşayan, Hıristiyanlığın bütün dogmalarını benimseyerek samimi bir mümin tavrı içinde olan Eriguena'nın dinin noktainazarından hiç uzaklaşmamış olduğu, bilinen bir şey olmalıdır. Bununla birlikte, Eriguena bu noktada kalmamış ve *önce* dinin doğru ya da hakikatlerinin aynı zamanda aklın doğruları olup, gerçek dinle hakiki felsefenin bir ve aynı olduğunu savunmuştur. Başka bir deyişle, o, teolojiyle felsefeyi ve dolayısıyla da otoriteyle aklı özdeşleştirmekten kaçınmamıştır. Buna göre, dinin hakikatlerine beslenen iman gelişigüzel bir kabul olmayıp, bu hakikatleri akıl temeli üzerinde kabul etmeye karşılık gelir. Zira dinin dogmaları, ona göre, akıl yoluyla keşfedilen ve temellenen doğrulardır.

Bununla birlikte, Eriguena'nın yaşadığı çağın atmosferini ama daha çok onun kendi bakışını ve iyimserliğini yansıtan bu evreye birtakım evrelerden geçilerek varılmıştır. Bu bağlamda, kendince bir tarihsel ilerleme ya da gelişme konsepsiyonu geliştiren Eriguena'ya göre, ilk evrede, yani Yunan düşüncesinde akıl baskın çıkmıştır; doğayı anlamaya çalışan insan, akla dayalı ve inançtan yoksun olarak, fizik yapmıştır. Yunanlı doğayı, Yaratıcısını bilmeden, akıl yoluyla ve doğal nedenler aracılığıyla açıklamaya çalışmıştır. İkinci evrede ise Yahudi vahyi ve İsa'nın gelişi ile inanç ön plana çıkmıştır. Vahyedilmiş olan hakikatler, hakikati, pekinliği ve bilgeliği mutlak olan bir kaynaktan geldiği için artık kendi başına olmayan akıl, vahye dayalı doğruları ilham edilmiş olduğu şekliyle kabul

ederek, bilgece davranmıştır. Artık iman aklın önünde olmakla birlikte, bu, imanın aklın yerini alarak, aklı yok etmesi anlamına gelmez.

Üçüncü evrede ise akılla iman arasındaki ideal, her ikisinin de birbirini tamamladığı, bir ilişki ortaya çıkar. Buna göre, Tanrı insana imanı, her şeyi olduğu gibi kabul etsin, daha fazla ilerlemesin diye vermiş değildir. İnsan varlıklarına ilerlemeyi buyuran Tanrı, Eriguena'ya göre, insanlardan önce iman, sonra imana uygun bir hayat ve nihayet inancı tamamlayan akla dayalı bir hikmet ve bilim istemiştir. İnanç, aklın doğru ve yetkin bir bilgiye doğru yönelişindeki ilk ve en temel ilkedir. Akıl kutsal metinlerde gizli olan gerçek manevi anlamı gün ışığına çıkartmak için imanı tamamlamak durumundadır; zira inanç, insanları kendisine ulaştırmayı istediği sonuca, ancak felsefe yoluyla varabilir. Felsefe ve din, işte bundan dolayı, aynı değerdedir.

(b) Metafiziği

Eriguena'nın metafiziği, Ortaçağ düşüncesinin yapısal özelliklerine uygun olarak, neyin gerçekten var olduğunun hesabını vermeyi amaçlayan teolojik bir metafiziktir. Nitekim, o *De Divisione Naturae* adlı eserinde, bir bütün olarak doğayı, yani bütün bir varlık ve gerçeklik alanını ele almıştır. Başka bir deyişle, onun felsefedeki ilk ve en önemli problemi, gerçekliğin doğasının ne olduğu sorusuna doyurucu bir yanıt vermektir. Gerçekliğin toplamı olarak doğa, ona göre, var olan şeylerle var olmayan şeylerden meydana gelir. Eriguena var olmayan şeylerin mutlak bir hiçlik içinde bulunan şeyler olmadığını kabul eder. Var olmama ya da yokluğun (1) işlediği günahlar nedeniyle bütünsel doğasını sakatlamış olan günahkâr insanlar, (2) hem var ve hem de yok olan değişme içindeki şeyler, (3) salt gizil halde bulundukları, edimselleşmemiş oldukları için potansiyel varlıklar ve (4) en yüksek derecedeki gerçekliğinden dolayı, kavrayış gücümüzün ötesinde kalan varlık benzeri şeyleri de içine alan farklı tarzları bulunmaktadır.

Eriguena, şu halde varlık ve yokluğun farklı tarzlarından veya varlığı yorumlamanın farklı yollarından söz eder. Bunlardan birincisine göre, duyular tarafından erişilebilir, aklın nüfuz edebildiği şeylerin var oldukları, buna mukabil "doğasının yetkinliğinden dolayı" insanın bilme melekelerini aşan bir şeyin var olmadığı söylenebilir. Bu sınıflama ya da yorumlama tarzına göre, Tanrı, aşkınlığı dolayısıyla var olmayan olmak durumundadır. O, "yetkinliğin sonucu olan bir hiçlik"tir.

Varlık ve yokluğun ikinci ana tarzı ya da şekli, Eriguena'ya göre, yaratılmış varlıklardaki düzenlerde ya da farklılıklarda görülür; buna göre, doğadaki bir varlık düzeyinin var olduğu söyleniyorsa, onun altındaki veya üstündeki varlık düzeylerinin var olmadığı kabul edilir. Sözgelimi

insan varlıkları belli bir biçimde ya da tarzda var oluyorsa eğer, meleklerin bu şekilde var olmadıklarının kabul edilmesi gerekir. Eriguena açısından üçüncü varlık tarzı fiili şeylerin, potansiyel ya da mümkün şeylerin yokluğuyla karşı karşıya getirilmek durumunda olan varlığından oluşur. Bu varlık tarzında, nedenlerinde ihtiva olunan veya potansiyel olarak var olan şeyleri yaratılmış şeylerle karşı karşıya getiren Eriguena, nihayet dördüncü varlık tarzında Platonik bir varlık ölçüt önerir. Buna göre, salt akıl yoluyla kavranabilen şeylerin var oldukları düşünülebilir, oysa madde, zaman ve mekân gibi oluş ve bozuluşa tabi olan şeyler gerçekte var değildirler.

Beşinci varlık tarzını sadece teolojik bir çerçeve içinde öne sürüp salt insana uygulayan ve Tanrının inayetine mazhar olan insanların gerçekten var olduğu yerde, günahkârların gerçek bir varoluştan yoksun olduklarını ifade eden Eriguena'nın söz konusu varlık-yokluk ayrımının temelinde Platon'un iki dünyalı metafiziğinin olduğu söylenebilir. Buna göre Platon, ondan yaklaşık 13. yüzyıl önce, varlığı bilginin konusu olan İdealar dünyası ve değişme içindeki fiziki nesnelerin duyu yoluyla algılanan fakat bilinemeyen dünyası olarak ikiye ayırmıştı. Aynı gelenek içinde yer alan Yeni-Platoncular ise Platon'un İyi İdeasını varlık ve bilginin ötesine yerleştirmesinden hareketle, Tanrının, O değiştiği için değil fakat en yüksek gerçeklik olduğu için ikinci kategoriden varlıklar arasında dahil edilmesi gerektiği sonucuna varmışlardı. John Scotus işte söz konusu var olan şeyler ve var olmayan şeylerden oluşan ikili varlık ya da gerçeklik sınıflamasıyla bu Platoncu geleneği izlemektedir.

Tanrı

John Scotus Eriguena'nın görüşünde, gerçeklik alanının başlangıçta var olan ve var olmayan şeyler olarak ikiye ayrılması ve aşkın bir varlık olarak Tanrının, varlığın ötesinde olmak anlamında var olmayan bir şey diye tanımlanması, yalnızca bu Tanrı anlayışı, Ortodoks Hıristiyan inancına uygun düşmediğinden dolayı değil ama onun Tanrıya ilişkin bilgiyi insan için imkânsız hale getirmesinden ötürü de güçlüklere yol açar. Bunlardan ikincisi de birincisi kadar önemli bir problemdir çünkü Eriguena, inançla aklı, otoriteyle bilgiyi, dinle felsefeyi özdeşleştirmiş olan bir filozoftur. İşte özellikle de bundan dolayı, o Tanrıya ilişkin bilginin insan için mümkün olduğunu, imanın emrettiği şeyin akla da uygun olduğunu göstermek durumunda kalmıştır. Onun bu sorunu pozitif teolojiyle negatif teolojinin bir sentezini yaparak aşmayı denediği söylenebilir. Buna göre, "Tanrı varlık ya da var değildir" dediğimizde, anlatmak istediğimiz şey, Tanrının hiçbir şekilde var olmadığı, mutlak bir yokluğa karşılık geldiği değildir. Tanrı, varlığın altında, varlıktan daha az bir

şey olduğu için değil de varlıktan daha fazla bir şey olduğu, varlığın ötesinde bulunduğu için varlık değildir. Aynı şekilde Tanrı, kötü olduğu için değil de mutlak bir biçimde iyi olduğu, iyilikten daha fazla bir şey olduğu için iyi ya da iyilik değildir. Bundan dolayı, yapılması gereken şey, olumlu yolda geçen olumlu önermelerin, olumsuz önermelerle, olumsuz yolda söz konusu olan olumsuz iddiaların da olumlu iddialarla tamamlanması, hatta daha iyisi, ikisinin bir şekilde birleştirilmesidir. Buna göre, Tanrı üstün varlıktır, olağanüstü iyidir.

Eriguena, aslında insanların Tanrıyı bilemeyeceklerini öne sürer; bunun nedeni insan aklının yetersizliği, zihninin güçsüzlüğü değildir. Tanrı, ona göre, sonsuz olduğu için nesnel olarak bilinemez. O, Tanrının kendisinin de herhangi bir şey olmadığı veya on varlık kategorisinden biri ya da diğerinde ihtiva edilmediği için kendisinin ne olduğunu bilmediğini söyler. Onun hakkında pozitif hiçbir şey öne sürülemeyeceğini, O'ndan sadece olumsuz bir biçimde veya mecazi bir dille söz edilebileceğini öne süren Eriguena açısından, pozitif teolojiye göre, "Tanrı iyidir" dediğimizde, bu, sadece Tanrının bütün iyi şeylerin nedeni olduğu anlamına gelir. Negatif teolojinin bu konuda Tanrının iyi olmadığını bildiren önermesinin ise O'nun kötü olmayıp, iyiliği de aştığı anlamına gelecek şekilde yorumlanması gerekir. Bu iki teoloji türünün söz konusu iki anlamı da aynı anda verecek şekilde birleştirilebileceğini öne süren Eriguena, bunun yolunun Tanrı için kullanılacak sıfatların önüne, "daha da çok" veya "öte" anlamında bir süper önekinin getirilmesinden geçtiğini söyler. Buna göre, "Tanrı süper ya da mutlak iyidir"; bu ise O'nun bütün iyi şeylerin nedeni olduğu anlamına gelir.

Eriguena, Tanrının ne olduğunu bilemesek bile, O'nun var olduğunu dünyanın varoluşundan çıkarsayabileceğimizi söyler. Bu çıkarım üç yönlü bir çıkarımdır. Buna göre, şeylerin var olduklarını gözlemledikten sonra, onların nedenlerinin de var olduğu sonucuna varırız. Şeylerin gelişigüzel bir toplam meydana getirmeyip, mükemmelen düzenlenmiş bir dünya oluşturduklarını görerek, onların nedenlerinin bilge olduğu sonucunu çıkartırız. Dünyadaki şeylerin statik olmayıp, sürekli bir hareket içinde olduklarını, her şeyin canlı olduğunu gözlemledikten sonra, nedenlerinin hayatın gerçek anlamını ifade ettiği sonucuna ulaşırız.

Gerçekliğin Bölümlenmesi

Tanrıyı varlığın ötesine yerleştiren ve bundan dolayı da Tanrı ile fiziki evren arasında büyük bir uçurumun ortaya çıkışına neden olan Johannes Scottus Eriguena, Tanrı evren ilişkisini açıklayabilmek için bütün bir gerçeklik alanını başında ve sonunda Tanrının yer aldığı dört varlık alanına ayırmak durumunda kalmıştır. Söz konusu varlık

türleri, sırasıyla (1) yaratan fakat yaratılmamış olan doğa, (2) yaratan ve yaratılmış olan doğa, (3) yaratılmış olan fakat yaratmayan doğa ve nihayet (4) ne yaratan ne de yaratılmış olan doğadır. Bu varlık alanları, bir kez daha sırasıyla (i) Tanrı, (ii) Platonik İdealar, özler ya da ilkörnekler, (iii) fiziki dünya ve (iv) Tanrı diye tanımlanabilir.

Burada Tanrı aynı anda hem ilke hem orta terim ve hem de sondur. Öyle ki ilk bölmeye tekabül eden ilke olarak Tanrı, son bölmedeki nihai hedef ya da son olarak Tanrıya özdeştir; ikinci bölme olan yaratıcı bir şey olarak Kelam ise üçüncü bölmeye tekabül eden yaratılmış dünya ile özdeştir. Buna göre, Eriguena söz konusu Yeni-Platoncu varlık anlayışından esinlenen dörtlü varlık bölmesiyle, Hıristiyan inancına uygun olarak dairesel bir kozmik süreç tasarlamış ve her şeyin, varlık kaynağı olan Tanrıdan türeyerek, sonunda yine Tanrıya döneceğini ileri sürmüştür.

Yaratan fakat yaratılmamış olan doğa olarak Tanrı, Eriguena'ya göre, var olan her şeyin nedenidir, yaratıcısıdır; fakat O, nedeni olmayan bir Nedendir, yani yaratılmamıştır. Tanrı, tüm yaratıklar O'ndan çıktığı için mutlak başlangıç, ilk ilkedir, her şeyin başıdır. Tanrı, yaratıkları mutlak bir yokluk halinden varlığa getirdiği, her şeyi hiçten yarattığı için ilk Nedendir. Tanrı yalnızca ilk ya da fail neden değil final ya da ereksel nedendir de çünkü yaratıklar gelişme ve yetkinleşme süreçleri içinde, O'na benzemeye çalışır, O'nu amaçlarlar. O, varolan her şeyin aynı zamanda Sonu'dur.

Bununla birlikte, gerçekliğin doğuşu, bütün bir varlık alanının ortaya çıkışı söz konusu olduğunda, Eriguena, Tanrının başlangıçta, kendi içinde, henüz bilinçli olmadığını, kendisini bilmediğini söyler. Varlığın doğuşu, yalnızca Tanrı kendi zihnini yarattığı, yani bilinçli hale geldiği ve ilk örnek ya da arketipleri düşündüğü zaman başlar. Ona göre, ilk örnekler ya da arketipler, bağımsız olmayan varlıklardır; onlar, Tanrının zihnindeki İdealardan başka hiçbir şey değildirler. Başka bir deyişle, yine ontolojik açıdan bakıldığında, ikinci varlık türü, yani yaratılmış olan ve yaratan doğa, Tanrı gibi aşkın, yani zaman ve mekândışı ilkeler olarak Tanrının zihnindeki İdealardır. Yaratılmış türlerin örnek nedenleri olarak onlara, Latincede "sebepler" (*rationes*), Yunancada İdealar (*ideai*) veya ilkörnekler (*prototypa*) adı verilir.

Bu İdealar yaratılmış gerçekliklerdir, yani onlar bir varlık statüsündedirler. İdealar, varlıklarını bir ilk nedene borçlu bulundukları, buna karşın daha sonra gelen terimler olarak dünyadaki yaratılmış nesneler İdealara bağımlı bulundukları için metafiziksel bakımdan bir ara varlık konumunda bulunurlar. Onlar, varlığın ilk kaynağı olan Tanrının bilinçli hale gelmesi, kendilerini düşünmesi ve dünyaya Kelamını (*logos*) indirme-

siyle varlığa gelirler. Bununla birlikte, iyilik, akıl, bilgelik, adalet, büyüklük, varlık, hayat, insanlık, daire, üçgen, siyahlık, masa gibi İdealar, yani Tanrının zihninde varolan bu arketip ya da ilk nedenler, aynı zamanda yaratıcı olmak durumundadırlar, zira onlar duyusal dünyanın çeşitli nesnelerinin özlerinin kaynaklarıdırlar. Onlar duyusal dünyada varolan herşeye öz veren varlıklardır. Başka bir deyişle, maddi dünyadaki duyusal varlıklar, bu İdealardan pay almak suretiyle varlığa gelirler.

Eriguena'nın panteizminin, varlığın kaynağında bulunan, evrene aşkın Tanrının aynı zamanda evrene içkin olduğu gerçeğinin ortaya çıktığı nokta da işte burasıdır. Tanrı tarafından yaratılmış olan, Tanrının zihninde olup, Kelamında cisimleşen bu İdealar, maddi dünyaya, buradaki bireysel varlıklar aracılığıyla ve onlara öz vermek suretiyle yayılırlar. İlahi varlık ve iyilik, böylelikle yaradılmış varlıklar evrenine yayılır; her şeyi yaratmış olan Tanrının kendisi yaradılmış olan her şeyde yeniden yaratılır. Tıpkı gözle görülemez olan insan zihninin söz, yazı ve mimiklerde gözle görülür hale gelmesi, varlığından kuşku duyulamaz bir şey olarak ortaya çıkması gibi, gözle görülemez ve varlığın ötesinde olduğu için de insan tarafından kavranamaz olan Tanrı, kendisini doğada, yarattığı varlıklarda, varolan şeylerde açığa vurur.

Doğanın üçüncü bölmesine, yani yaratılmış olan fakat yaratmayan doğaya geçtiğimizde, bu bölmenin duyusal ya da maddi dünyayı, bu dünyayı meydana getiren yaratıkları gösterdiğini görüyoruz. Varoluşlarını ve özlerini Tanrıya, Tanrının zihnindeki İdealara borçlu olan bu varlıklar, şu halde, Tanrının bir tezahürü, bir görünüşü olmak durumundadırlar. Eriguena, bu varlıklar arasında, yaradılışın en yüksek noktası olarak, insana özel bir yer verir. Buna göre, insan, hayvanlarla paylaştığı beslenme, üreme, hareket ve duyum fonksiyonlarına ek olarak, bir de kendisini hayvanların düzeyinin üstüne yükselten akıl yetisine sahiptir. Yani, o hem Tanrının suretinden yaratılmış hem de topraktan çıkmıştır. İnsan, basit olmakla birlikte, bedenin her parçasında bulunan ve çeşitli fonksiyonlar gerçekleştiren, akıllı ruhuyla seçkinleşmektedir. Öte yandan ruh, Tanrıya benzeyen ve bundan dolayı, insanın gerçek tözünü ve özünü meydana getiren parçadır. Şu halde, insan varlığın, kendisinde maddi dünya ile manevi dünyayı birleştiren, maddi dünyayı tinsel dünyaya bağlayan, en önemli halkalarındandır. Dolayısıyla, o kurtuluşun ve bütün her şeyin Tanrıya dönüşünün kendisinden başladığı hem günahkâr hem de kutlu varlıktır.

İnsan da dahil olmak üzere, tüm yaratıklar, Eriguena'ya göre, kendisinden çıkmış oldukları kaynağa, varlığın ötesindeki kaynağa dönmeyi ister ve özlerler. Buna göre, varoluş sürecinin ya da doğal sürecin dördüncü evresi, ne yaratan ne de yaratılmış olan Doğa olarak Tanrıdır. Bu

Tanrıdan doğuşla başlayan kozmik sürecin son noktası, yeniden Tanrıya dönüş evresidir; Tanrıdan başlayan suduru tamamlayan yükseliş sürecidir. Bir arazlar kompleksi ve görünüş olarak değişken maddenin yok olup gittiği yerde, yaratıkların özleri, onların bu özleri almış oldukları kaynağa geri döner. Bununla birlikte, bu dönüş gerçek bir son olmayıp, aynı zamanda yeni bir sürecin başıdır.

Erken Skolastik

Skolastik felsefenin ikinci dönemi 9. ve 12. yüzyıllar arasında kalan erken skolastisizmdir. Bu dönemin en önemli özelliği, filozofların sistem kurmayla hiçbir şekilde ilgilenmeyip, birtakım teknik problemlerle uğraşmalarıdır. Dönemin iki teknik problemi vardır: İnançla akıl arasındaki ilişki ve tümellerin mantıksal ve epistemolojik statüsüyle ilgili tartışma.

Özellikle Ortaçağ insanı doğaüstü ve sonsuz bir varlığı özleyen, mensubu olduğu dinin bir gereği olarak, Tanrısıyla doğru ve samimi bir manevi ilişki içinde olmak ihtiyacında olan varlıktır. O böyle bir ilişki kurmaya kalkıştığında, ilişkinin yolu ve Tanrısıyla ilgili doğru bilginin kaynağı, doğallıkla vahiy ve vahyin otoritesi olmak durumundadır. İşte bu bağlamda sorulması gereken soru şudur: Vahyi aktaran metnin dili yeterince açık olmayıp, muğlak ise ne yapılacaktır? Öte yandan, unutulmamalıdır ki vahyin kendisi, ne kadar büyük önem haiz olursa olsun, Ortaçağda yaşayan insan için bile, en iyi durumda hayatın belli bir bölümüne ya da boyutuna hitap eder. Hayatın diğer boyutları ve alanlarında, insan akla dayanmayacak mıdır? İnsan aklını da kullanacaksa, akıl ile inanç arasındaki sınır nasıl çizilecektir? Sınırın yeri ilgili tartışmalarda, son karar mercii akıl mı, yoksa otorite mi olacaktır?

Dahası inancın rasyonel temellerini göstermeye çalışan filozoflar için akıl, sadece imanı anlamlandırmak ve temellendirmek için değil fakat inançsızlara ve sapkınlara karşı verilecek mücadele için de vazgeçilmez araç olmak durumundadır. Öyleyse, Yüksek Skolastiği belirleyen sentezi hazırlayan söz konusu erken Skolastik döneminde filozoflar, bu konuyu bir karara bağlamak, iman ile akıl arasındaki ilk uzlaşmayı gerçekleştirmek ihtiyacı duymuşlardır. Bunu söz konusu dönemde en iyi yapan filozof doğaüstü olanla doğal olan arasındaki organik ilişkiyi ifade etmeye ve her bakımdan temel olan imanın akıl karşısındaki yorumlayıcı ve yönlendirici gücünü göstermeye çalışmış olan Aziz Anselmus'tur. (1033–1109)

Yine aynı problem, yani aklın konusunu, düşündüğü nesneleri tam olarak belirleme çabası bu dönem filozoflarını bir de tümellerin mantıksal ama özellikle de epistemolojik ve ontolojik statülerini belirleme ko-

nusuna sevk etmiştir. Nitekim tümeller problemi açısından, realist ve nominalist çözümler arasında bir ayrım, ilk kez olarak bu çağda yapılmıştır. Fakat bu dönemde fazladan iki karşıt uç arasında da yine Yüksek Skolastiğin sentezini haber veren bir uzlaşmaya gidilmiştir. Uzlaşmayı zorunlu kılan şey ise hiç kuşku yok ki gerek Platon'un etkisiyle Ortaçağda Yüksek Skolastiğe kadar hâkim görüş olup çıkan kavram realizminin veya radikal realizmin ve gerekse nominalizmin iman açısından söz konusu olan güçlük ya da dezavantajlarıdır. Bu dönemde, işte söz konusu iki görüşün sakıncalarını gidererek, onlar arasında bir uzlaşmayı gerçekleştiren filozof, Guillaume de Champaeux'nun (1070-1121) realist, Roscelinus'un (1050-1123) nominalist çözümü benimsediği yerde, Skolastik yöntemi en açık bir biçimde ortaya koymuş olan Abelardus (1079-1142) olmuştur. Erken Skolastiğin diğer önemli filozofları ise hümanist bir filozof olan Salisburyli John ve çağının diyalektik, tasımsal ve akılcı eğilimlerini mistik bir hareketle birleştirmiş olan Clairvauxlu Aziz Bernard'dır.(1090-1153)

Aziz Anselmus

Aziz Anselmus (1033-1109), Ortaçağ düşüncesinin fakat özellikle de erken Skolastiğin, Patristik felsefenin büyük filozofu Aziz Augustinus'un adıyla, "ikinci Augustinus" diye anılan en önemli filozofudur. Bununla birlikte, Anselmus yalnızca Ortaçağ felsefesinin değil fakat bütün bir felsefe tarihinin, adı çok sıklıkla anılan, önemli filozoflarından başında gelir. Anselmus'a bu yaygın şöhreti kazandıran şey ise hiç kuşku yok ki onun Tanrının varoluşuyla ilgili ünlü "ontolojik argümanı" veya "delili" bulan kişi olmasıdır. Başka bir deyişle, Anselmus adı, onun söz konusu *a priori* kanıtına bu adı veren ünlü Alman filozofu Immanuel Kant'tan beri ontolojik kanıtla adeta özdeşleşmiştir. Felsefenin birçok karmaşık ve zorlu problemini kendi bünyesinde bir araya getiren argüman, Aquinalı Thomas, Hume ve Kant tarafından reddedilirken, Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi rasyonalist filozoflar tarafından benimsenip sıklıkla kullanılmıştır.

A priori bir kanıt olan ontolojik delilinden de kolaylıkla çıkartılacağı üzere, çağının antientelektüalizmine büyük bir güçle karşı çıkan Anselmus, şu halde ikinci olarak Hıristiyan imanına ilişkin rasyonel bir analizin kuşkuya ve dini kuşkuculuğa yol açmak bir yana, imanı anlamak bakımından yerine getirilmesi gereken zorunlu bir ödev olduğunu öne sürdüğü için önem taşır. İşte, onun bu iddiası 12. ve 13. yüzyılların Yüksek Skolastiğinin en ciddi harekete geçirici gücü olup çıkmıştır.

(a) İnanç-Akıl ilişkisine Dair Görüşleri

Aziz Anselmus, inançla akıl veya otoriteyle felsefe arasındaki ilişki söz konusu olduğunda, önce iman ile aklı birbirleriyle asla karıştırılmamaları ve her birinin fonksiyonları ayrı olduğu için birbirlerinin yerine hiçbir şekilde ikame edilmemeleri gereken iki ayrı alan olarak öne sürer. Bundan sonra da akıl karşısında inanç ya da imana, felsefe ya da bilgi karşısında da otoriteye öncelik verir. Çünkü Anselmus'a göre, insanın en yüksek hakikati bilebilmesi, bütün hakikatlerin kaynağı olan en üstün ve en yüce hakikatin varlığını anlayabilmesi için araştırmaya imanla başlaması gerekir. Başka bir deyişle, imanın öğrettiği şeyin nedenini sormadan önce, inanmak zorunluluğu bulunmaktadır. Yapılması gereken şey, o halde aklın argümanlarına veya tartışmalarına müracaat etmeden önce, otoritenin gizlerine iman etmek ve daha sonra da inanılanları anlamaya ve temellendirmeye çalışmaktır.

Buna göre, o kendisine iman edilen şeyleri, onların doğruluğunu ya da inanılırlığını aklın sınaması yoluyla tespit etme anlamında, kanıtlamaya çalışıyor değildir. O varolan inançlarını bir veri kabul edip temele alarak, onları akıl aracılığıyla açımlamaya çalışmakta, vahyedilen hakikatın anlamını, içerimlerini, doğruluğu ve makuliyetini gözler önüne serme amacı gütmektedir. Nitekim o bu tavrını, "İnanmak için anlamaya çalışıyorum" deyişinin ve tavrının tam karşısında yer alan, ünlü *credo ut intelligam* [anlamak için inanıyorum] deyişiyle anlatmak istemiştir.

Ona göre, insanın elinde iki bilgi kaynağı vardır: Akıl ve iman. Aziz Anselmus, diyalektikçilere karşı, önce sağlam bir şekilde imana ulaşmak gerektiğini söyler ve dolayısıyla da Kutsal Metinlerin diyalektiğe tabi tutulmasına itiraz eder. İman, insan için başlangıç noktasıdır. Anlayabilme yeteneği ve aklının yorumlayabildiği hakikat, insana vahiy tarafından verilmiştir; inanmak için anlamaya gayret etmeyiz, anlayabilmek için inanırız. Kısacası, akıl veya idrak imanı gerektirir.

Demek ki Anselmus'a göre, insan önce inanmalı, iman etmeli, kendisini Tanrıya teslim etmeli; sonra da bilgi yolunda, Tanrının tuttuğu ışık altında, ilerlemeye çalışmalıdır. Başka bir deyişle, Anselmus, imanla akıl arasında öncelik ilişkisinin doğru kurulması gerektiğini öne sürmüştür. Buna göre, bir insanda önce akıl ve anlama çabası geldiğinde, bu, o kişinin imanı olmadığı anlamına gelir; insanın anlama çabası vermesi, anlamaya çalışması, onun inanmamasından kaynaklanır. Buna karşın, önce iman gelirse, akıl onu zorunlulukla tamamlar; yani, insan inandığı sürece, zorunlulukla anlamaya, öğrenmeye çalışır çünkü inanmayanlar hiçbir amaca ulaşamazken, yalnızca inananlar anlayabilirler. Şu halde, önce iman gelir, insan mensubu olduğu dinin temel inanç ve gizlerini otorite temeli üzerinde kabul eder. Ama insanda bir de bu dini

hakikat ve gizler üzerinde durup onları anlamaya çalışma eğilimi vardır. Anselmus, imanın giz ve hakikatlerini, onlardan kuşku duyduğu için kanıtlamaya kalkışmamıştır. Başka bir deyişle onun amacı, kuşkunun darbeleri altında yıkılabilecek olan dini hakikatleri sağlam bir biçimde inşa etmekten çok, kendisinin önceden iman etmiş olduğu, doğruluklarından yana tümüyle ikna olmuş bulunduğu giz ve doğruları anlaşılır hale getirmek olmuştur. Dahası, o, dinin özel gizler alanının aklı tümüyle dışta bıraktığını hiç düşünmemiştir. Anselmus, aklı dini konulara bu kadar çok karıştırdığı için eleştirilmiş olmakla birlikte, teoloji ya da ilâhiyatın bilimsel bir disiplin haline gelişine önemli ölçüde katkı yapmış ve bu tavrıyla 13. yüzyılın filozoflarına örnek olmuştur.

(b) Ontolojik Argüman

Birkaç Tanrı delili olan Anselmus'un en meşhur argümanı, ünlü ontolojik argümandır. Bu argüman bütünüyle *a priori* ve rasyonel bir argümandır. Argümanın hareket noktası, "yetkin varlık" olarak Tanrı kavramı ya da idesidir. Anselmus'un ünlü ontolojik delili, duyusal dünyaya ilişkin bir gözlemden yola çıkmayan, deneyimsel bir yönü bulunmayan fakat doğrudan doğruya "Tanrı" kavramının analizinden hareket edip, Tanrının varoluşunu bu analizden çıkarmaya çalışan bir kanıttır.

Anselmus argümanında, "Tanrı" ile neyi anlatmak istediğimizi sorar. Tanrı, ona göre, kendisinden daha büyük ya da yetkini düşünülemeyen veya tasarlanamayan varlıktır. İnsanda, böyle bir yetkin varlık fikri ya da idesi vardır. Hatta Anselmus'a göre, bu fikir, Tanrının var olmadığını söyleyen bir budalada dahi vardır. Tanrı idesi ya da fikrinin bir budalada dahi bulunduğunu söyleyen Aziz Anselmus, daha sonra onun yalnızca zihnimizde olan bir kavram mı olduğunu sorar. Acaba Tanrı bir ide ya da kavram olarak zihnimizde olduktan başka, zihnimizin dışında bir dış gerçekliğe de tekabül etmez mi? Birinci şıkkın geçerli olduğunu, Tanrının yalnızca zihnimizde, bir ide ya da kavram olarak var olduğunu kabul edelim. Bu durumda, ona göre, tam bir çıkmaza düşeriz çünkü hem ideal ve hem de reel olarak, yani hem zihinde ve hem de zihnin dışında var olan bir şey, yalnızca zihinde, bir kavram olarak var olandan kesinlikle daha yetkin olacaktır. Oysa Tanrı, "kendisinden daha yetkini [büyüğü] düşünülemeyen varlık" olarak tanımlanmıştır. Burada, Tanrıya zihinden bağımsız, zihin dışında bir varlık izafe etmezsek, bu tanıma kesinlikle ters düşeriz, yani mantıksal bir çelişki içinde kalırız. Bundan dolayı, "Tanrı hem zihinde bir kavram olarak ve hem de zihin dışında vardır" demek zorundayız.

Argüman, mantıksal bir sıra ve düzen içinde ve tüm adımlarıyla, yeniden şu şekilde kurulabilir: (1) Tanrıyla, kendisinden daha büyüğü ya

da daha doğrusu daha yetkini düşünülemeyen Varlığı anlatmak istiyoruz. (2) Varsayalım ki kendisinden daha yetkini tasarlanamayan Varlık, gerçekte var olmasın. Bununla birlikte, (3) böyle bir Varlığın var olduğu düşünülebilir. Buna göre, (4) Kendisinden daha yetkini tasarlanamayan Varlık, gerçekten var olursa, salt zihinde kavram olarak var olan kendisinden daha yetkini tasarlanamayan Varlıktan [yani, salt düşüncede varolan en yetkin varlığa kıyasla] daha yetkin olur.

3. ve 4. öncüllerden hareketle, (5) Kendisinden daha yetkini tasarlanamayan Varlık'tan daha yetkin bir varlığı tasarlamak kesinlikle mümkündür. (5) nolu önerme çelişiktir; bu durumda, argüman Aziz Anselmus'u istediği sonuca ulaşır: Öyleyse, (6) Kendisinden daha yetkini tasarlanamayan Varlık, yani Tanrı, gerçekten de varolur.

(c) Tarziye Teorisi

Tümeller söz konusu olduğunda, nominalizmi şiddetle eleştiren ve realist bir bakış açısı benimseyen Anselmus'a göre, tümeller gerçek olup, zihinden bağımsız bir varoluşa sahiptirler; bir sınıf meydana getiren tikeller, somut nesneler ise somut bir birlik meydana getirirler. Tümellerle ilgili bu görüş, Anselmus'a doğallıkla Kutsal Üçleme öğretisini felsefi bir temel üzerinde ifade etme imkânı vermiştir.

Aynı şekilde ünlü Tarziye teorisi ya da Anselmus'un cisimleşme dogmasını, yani Tanrının İsa kılığında cisimleşerek insan bedenine bürünmesini akıl yoluyla açıklama çabası da onun Hıristiyan inancını felsefeyle temellendirme çabasının başka bir örneğini meydana getirir. Nitekim onun, Ortaçağ feodal düzeninde, bir suçtan dolayı zarar gören kişinin toplumsal konumuna göre, suçluya yol açtığı zararı ödettirme kuralından esinlenmiş ve Tanrı ile insanı bu ilişkinin iki tarafı olarak kavramsallaştırmış olan Tarziye teorisine göre, cisimleşmenin zorunluluğu, kurtarmanın zorunluluğundan doğar. Anselmus'un gözünde, insanın ilk günah olarak bildiğimiz suçu, Tanrıya karşı işlenmiş bir suçtur. Tanrı bu suçu, iyiliğine rağmen, şeref ve adaletinden fedakârlık etmeden bağışlayamaz.

Öte yandan, hakaret gören şerefinin intikamını, Tanrı insanlardan alamaz çünkü günah sonsuz büyük bir günah olduğundan sonsuz büyük bir karşılık ister. Yani ya insanlığı yok etmek ya da ona cehennemin sonsuz azaplarını yüklemek gerekecektir. Ancak her iki durumda da yaratmanın amacı olan, yaratıkların mutluluğu elde edilmemiş olacak ve yaratanın şerefi tehlikeye düşecektir. Tanrı için şerefine zarar getirmeden bundan kurtulmanın tek bir yolu vardır: Tanrı insanın yerine bu kefareti ödeyecek, yani insanı insan olmak suretiyle kurtaracaktır. Tanrı, böylelikle İsa'da insan olmuş ve İsa, insanın yerine azap çekmiştir.

Petrus Abelardus

Abelardus (1079-1142) erken Skolastiğin, Aziz Anselmus'un inanç-akıl ilişkisi bağlamında gerçekleştirmiş olduğu, Yüksek Skolastiği adeta haber veren ilk sentezini bu kez tümeller konusunda hayata geçiren ve böylelikle de 13. yüzyılın büyük sentezine giden yolda önemli açılımlar sağlamış olan Ortaçağ Hıristiyan filozofudur. O, kavramcılığıyla sadece büyük sentezin önünü açmış olduğu için değil fakat dikkatleri bu dünyaya çekme yolunda önemli bir adım atarak Ockhamlı William'a çıkacak yoldaki engelleri ortadan kaldırmış olduğu için de Ortaçağ düşüncesinin en kritik eşiğini meydana getiren kişidir. Tümeller konusunda kendisine intikal eden Porphyros ve Boethius metinlerini satır satır ve sözcük sözcük analiz etmek suretiyle Skolastik yöntemin bir prototipini veren Abelardus'un önemi, ikinci olarak, onun Hıristiyan dogmalarını açıklamada mantıksal teknikleri kullanma yönündeki en etkili teşebbüslerden birinin sahibi olmasından kaynaklanır. O, üçüncü olarak Hıristiyan Ortaçağı'nın etik anlayışında, 14. yüzyılın iradeciliğini önceleyen niyet etiğiyle önem taşır.

(a) İnanç-Akıl İlişkisine Dair Görüşleri

Esas Aziz Anselmus'un başlattığı "anlamaya çalışan iman" geleneği içinde yer alan Abelardus, güçlü diyalektikçi veya mantıkçı kimliğiyle bu geleneğin güçlenmesine katkıda bulunmuştur. Buna göre, o da inancın dogmalarını, Kilisenin otoritesini apaçık bir veri olarak ve tartışmasız bir biçimde kabul eder. Yani, Hıristiyan öğretiye bütün kalbiyle bağlanan, Kilisenin otoritesine asla başkaldırmayan Abelardus, modern anlamda bir rasyonalist değildir. Hatta o, bir filozof olmayı bile reddeder. Şu halde, onun için de Hıristiyan inancı temeldir ve vahiy önce gelir.

Aklı Hıristiyan öğretiyi çarpıtmak, onun yanlışlığını göstermek için değil fakat vahyedilen hakikati açımlamak, açıklamak ve hatta doğrulamak için kullanmak isteyen Abelardus aynı gelenek içinde yer alan Anselmus'tan, imandan sonra gelen diskürsif düşünceyi tamamlayıcı bir unsur olarak sezgiye veya entelektüel görüye sahip olmaması ve çok daha güçlü bir mantıkçı ya da diyalektikçi olması açısından farklılık gösterir. Abelardus'ta vahyedilen hakikat ya da geleneksel dogmalar, bu yüzden diyalektiğin ya da aklın ölçülerine daha uygun düşen bir ifade kazanmaya başlar. Ona göre, sözcüklerin, terimlerin ve yöntemlerin hakikati tam bir sadakatle ifade etmeleri özelliğinin bir sonucu olarak, spekülasyonların usta diyalektikçiler tarafından kullanılan sözcük ve terimlere uygun olmaları gerekir. Bundan dolayı, dini hakikatlerin teolojik ifadesi de diyalektiğe uymalıdır; vahyolunan hakikatin anlaşılır kılınma-

sı veya imanın gizleriyle ilgili bir açıklama ya da tartışma ancak bu sayede mümkün olabilir.

İnancın doğruları veya imanın dogmaları Abelardus için şu halde, sonsuz derinlikteki kuyular, nurlarla dolu doğaüstü hakikatin kelamdaki yansımaları değildir. Bu dogmalar daha ziyade, Hıristiyan filozofa, onun aklını ve dolayısıyla, başka hiçbir yasayı değil de mantık ve gramerin yasalarını kullanarak anlaşılır hale getirmesi için aktarılmış önermeler veya gönderilmiş olgulardır. O işte bu amaçla, Hıristiyan dogmalarını anlaşılır hale getirmek, kutsal metinlerden doğan problemlere rasyonel bir çözüm sağlamak üzere, bu metinlerde geçen önermeler ve argümanlar üzerinde yoğun çalışmalar yapmıştır. Ona göre, bir mantıkçı ya da filozofun ilk işi, argümanın içeriğinden ziyade, formu üzerinde yoğunlaşmaktır. Ona düşen öncelikle argümanların geçerli mi geçersiz mi, önermelerin doğru mu yanlış mı olduklarına karar vermektir. Zira diyalektik esas doğrulukla yanlışlık arasındaki farklılığı söyleyebilmenin bir yoludur. Bundan dolayı, Abelardus'un mantığı öncelikle önermelerin doğruluk ya da yanlışlığı ile ilgilidir; söz konusu mantık bundan sonra bir önerme tarafından ifade olunan şeyin gerçekten de vakıa olup olmadığına bakar. Böyle bir araştırma ise Abelardus'un bakış açısından, bir yandan tasım kurallarına ve biçimlerine ilişkin bir çalışmayı olduğu kadar, gramer ve sentaksla ilgili bir araştırmayı, diğer yandan da Porphyros'un beş tümeli ve Aristoteles'in on kategorisiyle ilgili bir incelemeyi ihtiva etmek durumundadır.

Dilde ve insani iletişimdeki en temel öğe sözcüktür: Sözcükler dinleyicinin ya da okuyucunun zihninde düşüncelerin doğuşuna neden oldukları gibi, bir şeye de gönderme yaparlar. Fakat bir şeyin bir dilde ifade edilebilmesi ve ona bir isim verilebilmesi için her şeyden önce onun ne olduğuyla ilgili bir düşüncenin bulunması gerekir. Aynı şey önermeler için de geçerlidir: Onlar da şeylerle ilgili olup, bu şeylerle ilgili düşüncelere yol açarlar. Demek ki dil ile gerçeklik arasında her zaman bir ide veya düşünce ya da başka türlü söylendiğinde bir anlamayla anlam bulunur. Önermelerin, Abelardus'a göre, bir anlam ifade edebilmeleri için onlarda bir yüklemin bulunması veya "Sokrates bir insandır" örneğinde olduğu gibi, bir özne-yüklem ilişkisinin söz konusu olması gerekir. Abelardus'un mantık araştırmalarını yoğunlaştıran ve onu meşhur "tümeller problemi"inin tam içine sokan husus da zaten budur. "Sokrates bir insandır" önermesi, her ne kadar gramatikal olarak doğru olsa ve anlam bakımından da doğru gibi görünse de güçlük "dır"la ifade olunan bağlacın işlevinden kaynaklanır. Acaba cümle özneyle yüklem arasında öz bakımından bir özdeşliği mi göstermektedir, yoksa "insan" terimi "Sokrates" bireyinde mevcut olan evrensel bir öz ya da doğanın yerini mi tutmaktadır?

(b) Tümellerle ilgili Görüşü

Bir filozof olarak Abelardus'un felsefeye ve Ortaçağ düşüncesine olan en önemli katkısı, öyle sanılır ki tümeller problemine getirdiği çözümden, problemi ontolojik bir problem olmaktan büyük ölçüde çıkartarak, yukarıda olduğu gibi, mantıksal ve epistemolojik bir problem haline getirmesinden ve böylelikle de *via moderna* yolunu açmasından meydana gelmektedir.

Abelardus, tümeller tartışmasına önce eleştirilerle, Porphyros ve Boethius'tan kalan metinleri okuyarak girer. Eleştirilerin ardından, konuya psikolojik bir yaklaşım benimsenerek yaklaşılması gerektiğinde ısrarlı olur Ona göre, zihindeki genel kavramlara dış gerçeklikte neyin karşılık geldiği sorusuna bir yanıt getirmek amacıyla şeylerin kendilerine gitmek yerine, işe kavramların kendilerinden, kavramları ifade eden sözcüklerden başlamak ve zihindeki bu kavramların nasıl oluştuğunu görmeye çalışmak gerekir. Problem, mahiyeti biraz değişmiş olsa da son çözümlemede yine aynı problemdir. Yani, burada söz konusu olan problem, düşünceyle gerçeklik arasında nasıl bir ilişki bulunduğu sorusuyla ilgili olan epistemolojik bir problemdir.

Buna göre, genel kavramlara karşılık gelen tümellerin gerçeklikte var olup olmadıklarını bilmesek bile, genel kavramlarımızın ve genel terim ya da sözcüklerin var olduğu herkes için açıktır. Abelardus, genel bir sözcüğü, bir cins ismi, insan isminde olduğu gibi, tek tek insanlardan oluşan bir çokluğa genel bir uzlaşımın sonucu olarak yüklenmeye uygun bir yapıda olan bir sözcük, buna karşın tekil bir sözcük ya da bir özel ismi, yalnızca bir kişiye, salt tek bir kimsenin ismi olarak görüldüğünde, örneğin Sokrates'e yüklenebilir olan bir sözcük diye tanımlar. Sokrates ismiyle adlandırılan bir kimse gerçekten de var olduğu için özel isimlerde hiçbir güçlük söz konusu olmaz. Fakat insan cins ismiyle, genel insan sözcüğüyle adlandırılan genel bir yapı, tümel bir varlık olmadığı için genel sözcüklerle ilgili olarak ortaya bir güçlük çıkar. Abelardus'a göre, nominalizmi doğuran, nominalistleri genel sözcüklerin, cins isimlerin tam olarak karşılık geldikleri ya da gösterdikleri, tek ve ayrı hiçbir şey bulunmadığı sonucuna götüren de işte bu güçlüktür.

Abelardus, nominalistlerle birlikte, genel kavram ya da sözcüklerin gösterdikleri ya da karşılık geldikleri hiçbir tek şey bulunmadığını ve var olan her şeyin bireylerden ibaret olduğunu kabul etse de buradan genel sözcüklerin anlamdan yoksun olduğu sonucunun hiçbir şekilde çıkmadığını öne sürer. Güçlük, ona göre, insan zihninin soyutlama yapma, soyutlamalar oluşturma gücüne sahip bulunduğunu kabul etmekle çözülür. İnsan zihni yalnızca bireylerin, örneğin Platon'un ve Sokrates'in kavramlarına sahip olmakla kalmaz fakat bu bireylerin çeşitli yönlerine ilişkin genel

fikir ve kavramlara ulaşır. Başka bir deyişle, çok sayıda birey benzer parça ya da yönlere sahip olduğundan, bu benzer parça ya da yönler, içi boş olmayan, anlamlı bir genel kavram için sağlam bir temel meydana getirirler. Bu açıdan bakıldığında, Sokrates kavramıyla Platon kavramına ek olarak, genel insan kavramına ulaşırız. O, insan genel kavramının da tıpkı birinciler gibi, doğrudan doğruya Sokrates'e ve Platon'a ilişkin algıdan türetildiğini savunmuştur, şu farklı ki genel kavramın oluşumu biraz daha karmaşıktır. Abelardus'a göre, biz bireyden, örneğin Sokrates'in somut bireyselliğinden akıllılığı ve hayvanlığı soyutlayabiliriz. Platon, Aristoteles ve başka birçok insan daha söz konusu olduğu zaman da aynı şeyi yaparız. İnsan genel kavramı ya da tümeline işte bu şekilde, yani Sokrates, Platon, Aristoteles ve başka insanların bu yönleri üzerinde yoğunlaşmak suretiyle ulaşırız. Buradan da anlaşılacağı üzere, Abelardus'a göre, tümeller, genel kavramlar, realistlerin öne sürdükleri gibi, zihinden bağımsız özlere, ayrı genel nesnelere karşılık gelmemekle birlikte, nominalistlerin öne sürdükleri gibi salt ağızdan çıkan boş sözler de değildirler.

Buna göre, cinsler ve türler somut bir biçimde var olan şeyler olmayıp, daha çok şeylerin, zihnin bu şeylerin benzerliklerini karşılaştırarak soyutlayıp tümel kavramlarda ifade ettiği, formlarıdır. Tümeller, cins ve türler soyut ya da teorik açıdan değerlendirildiklerinde, onların zihnin dışında, zihindışı gerçeklikte tümeller olarak var olan şeyler olmadıkları için zihinsel yapımlar olarak görülmeleri gerekir; fakat söz konusu yapımlar, var olan bireylerin karşılaştırılmaları sonucunda gerçekleştirilen soyutlamalar oldukları için onların, genel kavramların nesnel bir temel ve gönderim veya referanstan yoksun oldukları söylenemez.

(c) Etiği

Abelardus'un etik anlayışı doğallıkla dini ve teolojik olarak temellenen bir etik görüşüdür. Bununla birlikte, onun etik anlayışı Ortaçağın diğer etik teorilerinden önemli bir farklılık gösterir. Pek çok görüşün ahlaki eylemin iyiliğini sadece Tanrı tarafından konulmuş yasaya veya ilahi emirlere uygunluğuna bağladığı yerde, Abelardus ahlaki iyiliği failin niyetine ve iradesine bağlar. O, ahlaklılığın eylem ve eylemlerin sonuçlarından ziyade, kişinin içsel yaşantısıyla, tinsel saflığıyla veya niyetleriyle ilgili olduğunu düşünür.

Skolastik ahlak teolojisinin önemli kurucularından biri olan Abelardus, gerçekten de ahlaki iyiliği bir eylemin Tanrı tarafından konan yasaya uygunluğuna bağlayan ve günahı ilahi yasanın ihlâli olarak yorumlayan Ortodoks görüşe karşı çıkarak, iyiliği failin niyet ve iradesine bağlarken, 14. yüzyılın, Tanrıda olduğu gibi insanda da gerçek iyinin özgür seçime bağlı olduğunu bildiren iradeciliğine çok yaklaşır. Gerçekten de

onun etik görüşünde niyet her şeydir. Niyet, ona göre, en kötü eylemleri bile bağışlatabilirken, gerçekte en masum, en kolay eylemleri ahlaki bir kötülük, hatta bir günah haline getirebilir. Örneğin oburluk veya abartılı giyim kuşam kendi içlerinde bağışlanabilir kusurlardır, zira insan bu hatalara ahlaki sonuçlarının hiç farkında olmadan düşebilir. Fakat insan bilerek ihtiyacı olandan fazlasını yer veya gösteriş yapmak adına, kibrinin bir parçası olarak, yani isteyerek mübalağalı giyinir, takıp takıştırırsa, bu sadece ahlaken yanlış olmakla kalmaz, bütünüyle günah olur.

Niyetin özünde bulunduğu ahlaklılığa ilgisiz olan şey, Abelardus'a göre, sadece sonuçlar değildir; etik alanının eylem alanıyla asla örtüşmediğini savunan Abelardus için sonuçları doğuran eylemler de doğal olarak ahlaklılığa ilgisiz olmak durumundadır. Ona göre, haz bile ahlaklılığa yabancı olmak durumundadır; ruhu sakatlayan hazlardan hiçbiri ahlaken kötü değildir. Hatta Abelardus arzuları bile mahkûm etmez. O, müminlere her ne kadar onların şehevi duygulara yenik düşmemeleri emredilmiş olmakla birlikte, bu duygulara sahip olmakta herhangi bir mahzur ya da kötülük olmadığını söyler. Yine, bir birey kendi iradesine aykırı olarak eylemeye zorlanabilir ya da kişi kendisine haz verecek bir eylemde bulunabilir fakat Abelardus'a göre, bireyin her iki durumda da ahlaki bir yanlış içinde olduğu söylenemez. Çünkü onun gözünde kötü olan biricik şey, "kötü ve olumsuz olana rıza göstermek, uygunsuz olanı tasdik etmek" diye tanımlanan kötü niyettir.

Abelardus evrensel olduğuna inandığı niyet ölçütünü, insanlara olduğu kadar, Tanrıya da uygular. Tanrı da ona göre, iradesiyle yargılanmak durumundadır. O, bizim dünyevi ölçütlerimize göre, en iyi durumda uygunsuz, en kötü halde de yanlış ve suç olan bir şeyi emretmenin bile Tanrı için bir tutarsızlık veya ahlaki bir yanlış olmadığı inancındadır. Nitekim Tanrının İbrahim'e oğlu İsmail'i kendisine kurban etmesini emretmesi, burada İbrahim'in bir örnek olacak itaatini sınama iradesiyle hareket ettiği için kötü ve tutarsız bir hareket tarzı olarak görülemez.

Ahlaklılığı özde niyete indirgeyen, ahlaki değerleri insanları iyi ya da kötü eylemlere eğilimli hale getiren zihni meziyet ya da kusurlara bağlayan Abelardus'u esas ilgilendiren şey, ahlaki yanlış, suç veya kötülüğün dini bir çerçeve içindeki en yüksek tezahürü olan günah olmuştur. Ona göre, ahlaklılık her ne kadar bütünüyle niyete bağlı olsa da günah güçsüz bellek, kızgınlık, bilgisizlik, hırs veya akli düşüncede zaaf benzeri entelektüel eksiklik ve lükse düşkünlük gösterme, maddeye bağlanma benzeri bedensel bir eğilime eşitlenemez. Bu türden kusur, bozukluk, eğilim veya yetersizlikler, sadece ahlaklılık mücadelesine yol açan malzemeyi veya koşulları oluşturur. İnsanların günah işleyip işlememeleri

kötülük ya da olumsuzluklara, dünyevi istek ve arzulara karşı verilecek mücadelenin sonucuyla ilgili bir konu olmak durumundadır.

Başka bir deyişle, arzular ve ete duyulan şehevi istek ahlaklılık mücadelesinin, Abelardus'a göre, temel dayanağını veya malzemesini meydana getirir. Kişi kendisini bu istek ve arzuların insafına mı bırakmalı, yoksa onları mutlak denetimi altına mı almalıdır? Bir insanın bu soruya vereceği cevap, onun ahlaklı olup olmadığını, günah işleyip işlemediğini belirleyen en önemli ölçüttür. Günah sadece kişi kendisini cinsel arzuya bıraktığı, ona rıza gösterdiği, onu bütünüyle olumladığı zaman ortaya çıkar: Abelardus, şehevi duyguların, cinsel arzuların son derece doğal olduklarını düşünür; onlar her zaman bizimle olup, bizim insani zayıflığımızın bir parçasıdırlar; bununla birlikte, şehevi duygunun, cinsel arzunun sadece veya bizzat kendisi bizi günaha mahkûm etmez. Ahlaklılık dediğimiz şey, gerçekte söz konusu arzulara karşı verdiğimiz bu mücadeleden başka bir şey değildir. Şehevi arzular üzerinde kazanılacak mutlak hâkimiyet, ona göre, insan varlıkların kazanabilecekleri en büyük zaferdir.

Ahlaklılığı şimdiye kadar eylemin gerisindeki niyetle ve arzular üzerinde kurulacak bir hâkimiyetle belirlenen bir mücadele olarak olumsuz bir biçimde tanımlayan Abelardus, ahlaklılığın nihai amacını, insanın en yüksek hedefini, gerçek iyiyi önce mutluluk olarak tanımlar: Sonra da mutluluk tanımında, sahip bulunduğu Hıristiyan dünya görüşüne uygun olarak bir tadilat yapar ve onu ebedi saadet diye ifade etmeye başlar. Söz konusu ebedi saadete ise erdemli bir yaşayışla erişilebileceğini öne sürer. İnsan, ona göre, erdem aracılığıyla en yüce iyiye, sonsuz mutluluğa, ebedi saadete ulaşır; kusurlara boyun eğmekle de günah işler ve sürekli bir cezalandırılmaya maruz kalır: Peki ya erdem, erdemli yaşayış nedir? Abelardus erdemi iki bakımından, yani hem insan ruhunun iyi yönelim ya da meziyetleri, insanın manevi yapısının iyi yanları olarak ve hem de insana ilişkin en yüce iyinin aracı olarak; yani ahlaklılığın hem önkoşulu ve hem de temel yolu olarak ele alır; ve sadece kendi kültürüne değil fakat tarihsel art alanına da bağlı kalarak, erdemleri belli başlıklar altında toplar. İlk sırada gelen erdem, bütün erdemlerin bir değişiklikle kendisinden çıktığı ve bir benzerini sonradan Aquinalı Thomas'ın teolojik erdemleri arasında göreceğimiz basiret erdemidir:

Sonra gelen erdem ise ahlaki failin başka birey ve nesnelerle, kutsal olan ve olmayan kişilerle olan bağını belirleyen bir erdem olarak ve kendini aşabilen, başkalarını da en az kendisi kadar, hatta yeri geldiğinde kendisinden de çok düşünen insanların hayata geçirebilecekleri tinsel bir yönelim, her şeye ve herkese layık olduğu yeri ve değeri verme diye

tanımlanan bir erdem olarak adalettir. O kendi içinde saygı, yardımseverlik, hakseverlik ve cezalandırma diye dörde ayrılan temel erdem olarak adaletin, cesaret ve sabırdan oluşan güç ve ölçülülükle tamamlandığını öne sürer. Ona göre, bütün bu erdemler arasında içten bir bağ vardır; biri ötekini mutlaka gerekli kılar. Adil olmadan güçlü ve ölçülü olunamaz, öte yandan da ancak güçlü ve ölçülü insan adil olabilir. Yine, erdemli olabilmek için basirete ihtiyaç bulunmaktadır. İşte bütün bu erdemler, Abelardus'a göre, Tanrının bu yönde bir değerlendirme yapması, böyle takdir etmesi koşuluyla, ahiret hayatında en yüce iyiyi, ebedi saadeti sağlayacaklardır. Ama unutulmamalıdır ki son söz yine Tanrınındır. İnsanın elinde olan ruhunun iyi yanlarını, güzel meziyetlerini hayata geçirmek, erdemlerini ruhunda bütünüyle hâkim kılmak ve iyi niyetli olmaktır. Basiretli, adil, güçlü, ölçülü insanın iradesi baştan çıkmış, niyeti kötü olabilir mi? Böyle biri Tanrının istediklerinin dışına çıkabilir mi? Çünkü Tanrı en yüce iyi olarak, hep iyiyi ister. Erdemli bir insan Tanrıyı hakir görebilir mi, O'nu görmezden gelebilir mi? Dolayısıyla da günah işleyebilir mi? Tek sözcükle, "hayır". O halde, erdemli bir insanın ebedi saadete ulaşması artık imkân dahilindedir. Ahlakın içsel boyutu (manevi hayat, iyi irade, iyi niyet) ile dışsal görünüşü (eylemler) arasında, daha önce olmayan bir bağ artık kurulmuş olur.

Yüksek Skolastik

Skolastik felsefenin en önemli dönemi, hiç kuşku yok ki Yüksek Skolastik diye tanımladığımız 13. yüzyıldır. Skolastiğin Altın Çağı olarak da tanımlanan Yüksek Skolastik, Aristoteles'in eserlerinin Arapçadan tercüme edilmesi ve Paris Üniversitesi'nin kuruluşuyla birlikte, felsefeye yönelik ilginin en üst düzeye ulaştığı bir çağ olmuştur. Gerçekten de hemen tüm önemli Ortaçağ felsefesi tarihçileri ve araştırmacıları, 13. yüzyılın felsefi ve teolojik alanda kaydettiği gelişmenin, Batı'nın İslam felsefesi ve eşzamanlı olarak Aristoteles'in bilimsel, metafiziksel ve ahlaki eserleri tarafından istila edilmesinin bir sonucu olduğunu öne sürerler. Hıristiyan düşüncesinin felsefede Müslümanların yaptığı atılımın gücü altında önce eğilmiş, felsefe bağlamında boğulduktan sonra Kitab-ı Mukaddes'in yaratılış öğretisi, evrenin Tanrıdan başlayan kalabalığının zengin metafiziği altında yok olmuştur.

En basitinden İslam felsefesinin, özellikle de İbn Sînâ, İbn Rüşd ve Gazâlî'nin çeviriler yoluyla gerçekleşen pozitif etkisiyle büyük bir ivme kazanarak Altın Çağı'na giren Skolastik düşüncenin gelişiminde, ikinci büyük etkinin önce Paris, sonra da Toulouse ve Oxford gibi üniversite-

lerin kuruluşundan geldiği görülür. Üniversitenin Hıristiyan felsefesi üzerinde kendisini birçok yönden gösteren etkisinin temelde iki noktada toplandığı kabul edilir. Bir kere, felsefenin 13. yüzyıldaki tarihini yeniden yazmanın, İslam dünyasından intikal etmiş olan Aristotelesçiliğe karşı çeşitli felsefi çevrelerde ama özellikle de üniversitelerde benimsenmiş farklı tutumları tanımlamaktan oluştuğu anlamına geldiği dikkate alınırsa, önce Paris Üniversitesi'nin, sonra Toulouse ve yeni kurulan Oxford Üniversitesi gibi eğitim merkezlerinin ve bu arada Dominikenler ve Fransiskenler türünden büyük dini tarikatların Aristoteles felsefesinin yorumunda belirleyici bir rol oynadıklarını kabul etmek gerekir.

İkinci olarak da Skolastik dönemde tüm üniversitelerin temel eğitim müfredat ve yönteminin ders ve tartışmadan oluştuğu ve bu ders ve tartışmaların "Okul felsefesi" veya "okulluların ya da okullarda okutulan felsefe" anlamında Skolastik felsefenin ana içeriğini oluşturduğunu akıldan çıkarmamakta fayda olabilir. Gerçekten de sözcüğün etimolojik anlamı içinde ders, sanat hocaları için Aristoteles'in bir eseri veya teoloji eğitimi için Kitab-ı Mukaddes veya Pierre Lombard'ın *Hikmetler* kitabı olacak şekilde belli bir kitabın okunması ve açıklanmasından oluşmaktaydı. Hıristiyan Ortaçağı'ndan bugüne ulaşan ve basit bir metin açıklaması görüntüsü altında orijinal bir düşüncenin gizlendiği şerhler, işte bu derslerden meydana gelmekteydi.

Tartışmaya gelince, o da bir veya birkaç hocanın gözetiminde gerçekleşen diyalektik bir düello olarak ortaya çıkmaktaydı. Bu tartışmalarda bir soru sorulur ve herkes kendince ikna edici tezlerle lehte veya aleyhteki yanıtı savunurdu; bir veya birkaç gün boyunca bu tür bir uygulama yapıldıktan sonra, bir hoca lehteki ve aleyhteki tezleri toplayıp düzenler ve yanıtı belirlerdi. Bazı tartışmalar düzenli olarak her hafta sonu veya on beş günde bir yapılır ve eğitimlerini böylece tamamlayan hocalar da bu tartışmalar için konuları bir bütün oluşturacak şekilde seçerlerdi.

Skolastik felsefede, bu ders ve tartışmalardan geçmemiş, eğitiminde bu derslerin belirleyici etkisinin söz konusu olmadığı tek bir filozof yoktur. Üniversitelerin ve bunların düzenlerinin Hıristiyan Ortaçağ felsefesinin gelişimi üzerindeki derin etkileri kolaylıkla görülebilir. Nitekim, Aquinalı Thomas'ın doğrudan doğruya eğitimden kaynaklanmamış veya bizzat eğitimi öngörmeyen tek bir eserinin olmadığı kabul edilir. Aynı şekilde Aziz Bonaventura, Duns Scotus ve Ockhamlı William'ın en önemli eserleri Lombard'ın *Özdeyişler Kitabı* adlı eserinin şerhlerinden oluşur.

Demek ki Aristoteles felsefesinin yaygın ve güçlü etkisi ve kurumsal olarak da üniversitelerin biçimleyici rolü altında gelişen Yüksek Skolastiğin ilk büyük filozofları, doğabilimlerine yönelik bir ilginin doğuşuna yol açmış olan Auvergneli William ve Robert Grosseteste'dir. Altın Çağın di-

ğer önemli filozofları felsefesinde sadece teolojiyle felsefenin değil Platoncu felsefeden başka Aristotelesçi felsefe ve İslam felsefesinden birtakım öğelerin bir sentezini yapan ve her şeye rağmen felsefenin özerkliği için yoğun bir çaba göstermiş olan Aziz Bonaventura, felsefesiyle Skolastik düşüncenin her bakımdan doruk noktasını oluşturmuş olan Aquinalı Thomas, Platon'un etkisiyle bir yandan matematiğin fakat bir yandan da deneysel yöntemlerin gelişmesine katkıda bulunmuş olan Roger Bacon ve eleştirel düşüncesiyle seçkinleşmiş olan Duns Scotus'tur.

Aziz Bonaventura

Yüksek Skolastiğin ilk büyük filozofu, bir filozof ve bir teolog olarak büyük ün kazanmış olan Aziz Bonaventura'dır (1217-1274). Bir filozof olarak Aquinalı Thomas'la aynı düzeyde olduğuna inanılan, mistik teoloji alanında ise eşsiz bir teolog olarak değerlendirilen Bonaventura'nın sisteminde felsefeyle teolojiyi birbirlerinden ayırmak kesinlikle imkânsızdır. Ya da daha doğru bir deyişle, Tanrıyı, ilahi yaratmayı, ruhu ve erdemlerini, Tanrının inayetini, ruhun Tanrıyı doğru yükselişini ve Tanrıya nihai birleşme hedefini açıklamayı kendisine hayatı boyunca amaç edinmiş Bonaventura'da, düşünceyle dogma ya da öğretinin bir büyük sentezi söz konusudur. Bu sentezin oluşmasındaki en belirleyici etken ise onun ruhban sınıfının, Paris Üniversite'sinde ünlü hocaların nezaretinde felsefe tahsili gördükten sonra, Fransisken tarikatına girmesi ve burada en yüksek yönetici düzeyine kadar yükselerek, güçlü bir üye olmasıdır.

Bununla birlikte, onun felsefesinin saf ve bütünüyle rasyonel bir felsefe olmadığı fakat daha ziyade Platon'dan beslenen mistik ve teolojiye önemli ölçüde evrilmiş bir felsefe olduğu unutulmamalıdır. Hatta onun kendi felsefesinin tamamen ilahiyat haline gelmiş bir felsefe olduğu bile söylenebilir. Üniversiteye hâkim olan katıksız Aristotelesçiliğe ve koşulsuz rasyonalizme büyük bir tepki gösteren, Hıristiyan vahyinin geçerliliğine inanırken, filozofların ama özellikle de Aristoteles'in insanın bu dünyadaki varoluşsal durumunu kavrayamadığını ve kavramasının mümkün olmadığını öne süren Bonaventura, şu halde Skolastiğin Altın Çağı'nda Aziz Augustinus'a ve dolayısıyla, Platoncu felsefeye dönüşün ve mistisizmin temsilciliğini yapmıştır.

Gerçekten de felsefeyle teoloji arasında gerçekleştirmiş olduğu sentezle, Platonik ve Yeni-Platonik öğretileri Hıristiyan düşüncesinin genel çerçevesi içinde dönüştüren özel senteziyle ünlenen Bonaventura, aslında birçok Hıristiyan filozofu gibi insan yaşamının nihai hedefinin ebedi

saadet olduğunu, bu saadetin ahiret hayatında Tanrıyla birleşmeye bağlı bulunduğunu öne sürmekteydi. Bu yüzden Bonaventura'nın dini ve etik temelleri hesaba katıldığında, esas itibariyle pratik bir yapı sergileyen felsefesinde en önemli yeri ontoloji ya da metafizik ile epistemolojinin tutması çok anlaşılır hale gelir. Bonaventura metafiziğinde bütün bir yaratılmış varlık âleminin Tanrıdan türediğini, bu varlık âleminin O'nu yansıtıp, yeniden Tanrıya döndüğünü bildirirken, klasik bir Platoncu olarak epistemolojisinde, aydınlanma teorisiyle bir yandan Tanrının varoluşunun bir delilini vermeye, bir yandan da insan bilgisinin kesinliğini açıklamaya çalışmıştır.

(a) İnanç-Akıl ilişkisine Dair Görüşleri

İnançla akıl, teolojiyle de felsefe arasında kesin bir ayrım yapan Aziz Bonaventura, inançlarımızı otoriteye, bildiklerimizi de aklımıza borçlu olduğumuzu öne sürmüştür. Buradan, elbette ki felsefe ve teolojinin konuları ve yöntemleri farklı olan iki ayrı disiplin olduğu sonucu çıkar. Buna göre, teoloji tümüyle vahye dayanır ve Tanrıdan hareketle, O'nun eserlerine ya da yarattıklarına doğru ilerler. Oysa felsefe tümüyle akla dayanır ve Tanrıdan değil de duyusal dünyadan, Tanrının gözle görülen eserlerinden ya da yaratıklarından hareket edip, en sonunda Tanrının kendisine ulaşır.

Felsefe ve teolojiyi birbirlerinden olabildiğince ayırmaya çalışan Aziz Bonaventura, yine de felsefenin teolojiden bağımsız olabilmesini kesinlikle kabul etmez. Buradan da anlaşılacağı üzere, akıl karşısında imana, felsefe karşısında da teolojiye öncelik ve üstünlük veren Bonaventura, filozofun inancın ışığının rehberliğinden yararlanmaması durumunda ve imanın ışığı altında yapılmayan bir felsefe söz konusu olduğunda sağlam ve tatmin edici bir felsefe ya da metafizikten asla söz edilemeyeceğini öne sürmüştür. Bir filozofun, Tanrının varoluşunu, vahyin yardımına hiç başvurmadan ispat edebilmesinin pekâlâ mümkün olduğunu kabul eden Bonaventura, bu konuda Aristoteles'in örnek olarak verilmesine de karşı çıkmaz.

Bununla birlikte, bir yandan da bu tür bir felsefenin ve Tanrının bu şekilde, akıl yoluyla kazanılmış bilgisinin eksik olduğunu, onun vahiy yoluyla tamamlanma ihtiyacında olduğunu öne sürer. Hatta Aziz Bonaventura'ya göre, Aristoteles'inki gibi bir felsefe, insanın doğal amacından başka bir amaç tanımadığı, onun doğaüstüne yönelik ilgisinin hiç farkına varmadığı ve imanın ışığından yararlanmadığı için yanlış bir felsefedir. Felsefenin başkaca bilimlere giden yol üzerinde bulunduğunu fakat felsefeyle yetinip, daha ileri gitmeyen kişinin karanlıkta kalacağını söyleyen Bonaventura, buna göre, filozofun birtakım hakikatlere ulaşabile-

ceğini inkâr etmemekle birlikte, salt bu hakikatlerle ya da felsefeyle yetindiği zaman, onun kaçınılmaz olarak yanlışa düşeceğini öne sürer.

Buna örnek de hiç kuşkusuz Aristoteles'tir. Duyusal varlıklar söz konusu olduğunda, Aristoteles, Bonaventura'ya göre, çok önemli ve seçkin bir araştırmacı, gerçek bir doğa filozofu olarak karşımıza çıkar. Bununla birlikte, onun metafiziği yanlış ve yetersizdir çünkü sağlam bir metafizik için akla ek olarak, imanın ışığına ihtiyaç duyulur. Aristoteles, işte bu ışıktan yoksun kalmış olduğu için kendi ötesine işaret eden bir felsefe geliştirememiş, dünyanın nedenini dünyanın dışında aramak aklına gelmediği için Platon'un İdealar teorisine karşı çıkmış ve dünyanın ezeli olduğunu öne sürmüştür. İdeaların reddedilmesi, yalnızca Tanrının özgür seçimine bağlı olan yaratma faaliyetini değil fakat Tanrının tikellere ilişkin bilgisiyle inayetini de imkânsız hale getirmiştir.

Demek ki hakikatin bilgisinde bir düzen, disiplinler arasında onların konularına ve insanın kurtuluşu nihai amacına olan katkılarına bağlı olarak bir sıralamanın bulunması gerekir. Bonaventura, her ne kadar vahyi akla, teolojiyi felsefeye üstün tutsa da otoriteyle akıl, teolojinin amaçlarıyla da felsefenin amaçları arasında bir süreklilik bulunduğunu söyler. Ona göre, felsefe insan zihnini gerçek bilgelik yolunda belli bir yere kadar taşır. Bununla birlikte, onu yönlendirme kadar, çok daha üst noktalara taşıma görevi teolojinindir. Bonaventura, bu durumu, metafizikçinin yetkin örneği olarak Aristoteles'i değil fakat İsa'yı gördüğünü metafiziğe ilişkin tartışmasında açıklıkla ifade eder.

Bonaventura, yöntemlerinden dolayı ayrı görünen felsefe ve teolojinin şu halde, bazen birbirini devam ettirdiğini ve insanı Tanrıya götüren iki rehber olacak şekilde birbirini tamamladığını; bazen de felsefenin teolojiye indirgenmesi gerektiğini söyler. Buna göre, o insanın bütün hayatının Tanrıya doğru bir hac yolculuğu olduğunu bildirirken, insana amacını veren şeyin iman olduğunu, insanın bu sürece aşkla katıldığını söyler; bununla birlikte, insan değişmez bir aşkın temel alacağı bilgiden yana eksiklik içinde olduğu için aşk yoluyla katılım çoğu zaman kesin olmaz. Gerçekten de akıllı varlıklar olarak insanların, bir şey ya da kimse onlara insan bilgisinin çeşitli dallarının bir merdivenin hepsi de aynı yöne götüren basamakları olduğunu gösterdiği zaman yolu daha bir kolaylıkla bulacaklarını söyleyen Bonaventura'ya göre, felsefe doğru yolu ve insanın daha geniş bağlamdaki yerini ne kadar gösterirse göstersin, teolojinin hizmetine girmediği sürece pek bir işe yaramaz.

(b) Metafiziği

Bonaventura Tanrıyla metafiziğin konusu olan, akılla anlaşılabilir bir varlıktan, soyut bir ilkeden çok, insan ruhunun nihai ve en yüksek ama-

cı ve ibadetinin konusu olan manevi varlığı anladığı, O'nun varoluşu apaçık bir şey ve ilk veri olduğu için çoğunlukla Tanrının varoluşu konusunun kanıtlanmaya ihtiyaç göstermeyen bir olduğunu düşünmüştür. Ona göre, Tanrının varoluşu, gerek insanın kendisinin Tanrının sureti olduğunu fark etmesi ve gerekse ruhun bilgi ve aydınlanma yoluyla Tanrıya yönelmesi dolayısıyla apaçık bir olgudur. Aziz Bonaventura böyle düşünmesine rağmen, yaratılmış bütün varlıkların Tanrının bir delili olduğuna inanarak, O'nun varoluşu için duyusal dünyadan hareket eden, yani maddi dünyaya ilişkin gözlemlerden yola çıkan *a posteriori* argümanlar öne sürmüştür. Çok incelikli ve ayrıntılı olarak işlenmemiş olan bu argümanlara göre, yetkinlikten yoksun, kusurlu, bileşik, hareket halindeki olumsal varlıklar, zorunlulukla yetkin, kusursuz, basit, değişmez ve zorunlu bir Varlığa işaret ederler.

Bonaventura'ya göre, varlığa getirilmiş olan varlıklar varsa, onları varlığa getiren bir ilk Neden, kendisi yaratılmamış olan bir Varlık olmalıdır; bileşik varlıklar varsa, bir de basit varlık bulunmalıdır. Yine, değişebilen varlıkların olduğu yerde, değişmez olan bir Varlık olmalıdır. Hem var olabilen ve hem de var olmayabilen bir *ens possibile*nin, olumsal varlığın olduğu yerde ise varolmaması hiçbir şekilde mümkün olmayan bir *ens necessarium*, yani Zorunlu Varlık bulunmalıdır. Öte yandan, potansiyel bir varlığın bulunduğu yerde ise kendisinde potansiyel hiçbir yönün bulunmadığı, aktüel bir varlık olmalıdır ki bu varlık da Tanrıdır.

Başka bir deyişle, sonlu ve olumsal varlıkların kusurlu, eksik ve yetkinlikten yoksun oluşları, mutlak bir yetkinliğin, yetkin bir Tanrının varoluşunu zorunlu kılar. Burada, Aziz Bonaventura, gerçek bir Platoncu ya da Augustinus felsefesine bağlı biri olarak, zihnin, kusursuz ve yetkin bir Varlığın bilgisine sahip değilse eğer, maddi dünyadaki bir varlığın kusurlu ya da eksik olduğunu kesinlikle iddia edemeyeceğini söyler. Buna göre, kusur ya da eksiklilik, çirkinlik fikri veya düşüncesi, yetkinlik fikrini varsayar çünkü varolanları yetkinlik bakımından değerlendirmek bir yetkinlik ölçütünü gerektirir. Ve söz konusu yetkinlik fikri ya da ölçütüne, Bonaventura'ya göre, olumsuzlama ya da soyutlama yoluyla ulaşılamaz; bu düşünce, insanlarda doğuştan olmak durumundadır. Duyusal varlıklar, vesile ya da anımsatıcı olmak suretiyle, söz konusu yetkinlik düşüncesinin veya Yetkin Olan'a ilişkin bilginin su yüzüne çıkmasını sağlarlar. İşte söz konusu yetkinlik düşüncesi, Tanrının, yetkin olan Varlığın varoluşu için gerçek bir kanıt ya da teminat meydana getirir.

Türüm

Tanrının varoluşunu bu şekilde kendisinden önceki filozofların Tanrı delillerinden derlediği kanıtlarla ispat eden Bonaventura, daha sonra ya-

radılışa ve yaratılmış dünyanın varlıklarına geçmiştir. İslam felsefesinden Hıristiyan düşüncesine çeviri yoluyla intikal etmiş olan bütün eserleri okuma imkânı bulan Bonaventura Tanrıdan başlayan yaradılışın mahiyetiyle ilgili genel teorisini, yine bağlı bulunduğu Platonik geleneğe uygun olarak türüm veya sudur terimiyle ifade etmiştir. Başka bir deyişle, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün bütün yaratıkların, zorunlu ve ezeli-ebedi bir süreç içinde, yetkinlikleri sürekli olarak azalan bir ara nedenler zinciri yoluyla Tanrının yaratıcı aklından çıktığı veya taştığı tezini benimseyen filozof, söz konusu türüm anlayışını Hıristiyan teolojisiyle bağdaştırmak, madde ve dünyanın ezeliliğini reddedip, hiçten yaradılışı korumak ve nihayet yetkin Tanrının yaratıklarının da yetkin olacağı kabulünden korunabilmek için çokça mücadele etmiştir. Türüm kuramını bu bağlamda bir tür örnekçilikle tamamlamaya çalışan Bonaventura, dünyanın ezeliliğini göksel akıllar ve ruhlar benzeri ara nedenlerin varoluşunu reddederken, Platon'un özler, ilk örnekler olarak İdealarını öne sürmüştür.

Örnekçilik

Aziz Bonaventura'nın çok önemsediği iki Yunan filozofundan Platon, ona göre, gözünü hep yukarıya diktiği için aşağıya, bu dünyaya bakmayı; Aristoteles ise sadece maddi dünya ile ilgilenip yukarıya, ezeli-ebedi değerler alanını görmeyi unutmuşlardır. Hele hele Aristoteles'in günahı, o Platon'un İdealarını tümden reddettiği ve dolayısıyla içinde bulunduğumuz dünyayı gerçek nedenleri, ilk örnekleri aracılığıyla anlayabilmeyi başaramadığı için çok daha büyük olmak durumundadır. Bu iki filozofun başarabildikleri, Aziz Bonaventura'nın gözünde, felsefenin başarabileceği her şeyi meydana getirir. İşte bundan dolayı, felsefenin imanla, aklın otoriteyle tamamlanması gerekmektedir. Nitekim Aziz Bonaventura bütün Platonculuğuna rağmen, kendisine Platon'u değil fakat Platon'un bilgeliğini, Aristoteles'in bilimiyle birleştirdiğini düşündüğü Aziz Augustinus'u örnek almıştır. Bonaventura, ondan hareketle (i) Platon'un ilk örnekler veya özler olarak İdealarının Tanrının evreni yaratırken kullanmış olduğu örnek nedenler ya da modeller olduklarını, (ii) bu İdeaların Kutsal Üçlemenin ikinci kişisiyle özel bir biçimde birleştiğini öne sürer.

Buna göre, bir, Baba Oğulu kendi kendisini düşünerek, kendi özüne dair bir bilgi edimiyle yaratmış olduğu için Oğulun Babanın bilgeliğinin ve Tanrının yaratıcı imkânlarının bir ifadesi olduğu söylenebilir. İki, potansiyel ve aktüel tüm yaratıkların İdealarının Tanrının zihninde varoldukları; bu İdeaların yalnızca, cinslerin ve türlerin değil fakat tikellerin ya da bireysel şeylerin İdeaları oldukları söylenmelidir. Bunlar, Tanrının sonsuz kudretini yansıtacak şekilde, sayıca sonsuzdur. Tanrı, şu halde,

Kendisini bilirken, ilahi özünün maddi gerçeklikte yansıma veya tezahür etme tarzlarını bilir. O, kendi zihnindeki İdeaları, örnek nedenleri ve dolayısıyla her şeyi, ezeli-ebedi tek bir edimle idrak eder. Bu ise hiç kuşku yok ki yaradılışın, türüm ya da taşmanın zorunluluğundan farklı olarak, Yaratıcı için bilgi ve iradeyi gerektirdiği anlamına gelmektedir. Buna göre, Tanrı tümüyle bağımsız olan varlıktır, buna karşın yaratıklar O'na bağımlı olup, Tanrının varlığına bir şey katmaz. Sadece ereksel neden değil fakat aynı zamanda fail neden olarak Tanrı, varolan her şeyi kendi zihnindeki İdeaları, ilk örnekleri model olarak kullanmak suretiyle, hiçten yaratmıştır.

Örnekçilik öğretisi, hiç kuşku yok ki Tanrıyla yaratıkları arasında belli bir benzerliğin olmasını gerektirir. Bonaventura, bununla birlikte hem Tanrının yaratıklarıyla olan ilişkisi hakkında doğru bir kanaate sahip olabilmek ve hem de Tanrıdan bağımsız dünya telakkisinden başka, panteizmden de sakınabilmek için çeşitli ilişki türleri arasında bir ayrım yapar. Tanrı ile yaratık arasındaki benzerlik buna göre, Varlıktan pay alma bağlamında gerçekleşen bir benzerlik değildir, zira böyle bir durumda panteizmle birlikte yaratılmış varlık Tanrı olup çıkar. Aralarında ortak bir terim bulunmadığı için benzerlik yaratığın Tanrının ya da daha çok Tanrıdaki ilk örnek veya ideanın bir taklidi olmasından meydana gelir; Tanrı kendisindeki İdeayı dışsal olarak sonlu yaratıkta ifade eder.

Buna göre, Tanrı ile yaratıkları arasındaki ilişki ya bir örnekleme ilişkisi olarak analojiye ya da farklı cinslerin üyesi olan şeyler arasında var olan orantıya dayalı benzerlik ilişkisidir. Her yaratık, şu halde Tanrının bir ifadesi, tezahürü, sureti veya benzeri olarak, Tanrının bir sonucu, damgası ya da ayak izidir (*vestigium*). Bununla birlikte, Bonaventura'ya göre, bu ilişkinin tarzı varlıktan varlığa değişir; örneğin bütün varlıklar Tanrıya yönelmiş olmakla birlikte, sadece akıllı yaratıklar Tanrıya dolayımsız, aracısız olarak yönelirler. Tanrıyı sadece akıllı varlıklar bilir, O'na bilinçli olarak sadece akıllı yaratıkları ibadet ve hizmet eder; dolayısıyla, akıllı yaratığın Tanrıyla olan yakınlığı, O'na olan benzerliği daha fazladır. Aziz Bonaventura, bu yakın benzerliğe *imago* (suret, imge) adını verir.

Aquinalı Thomas

Aquinalı Thomas (1225-1274) düşünce tarihinin tanıdığı en büyük filozoflarından biridir. Platon ve Aristoteles klasik dünya ya da Yunan felsefesi için neyse, Aquinalı Thomas da Ortaçağ veya Ortaçağ felsefesi için odur. Hatta pek çoklarına göre, o gerçekte Kant'la Hegel'in yapmış olduğundan daha büyük bir etkiyi temsil eder.

Senteziyle, felsefenin Ortaçağda ulaştığı en yüksek düzeyi ifade eden Aquinalı Thomas hiç kuşku yok ki her şeyden önce kendisinden önceki Hıristiyan filozofların yapmış olduğu gibi, tutarlı bir teoloji geliştirmek, Kilisenin veya Kilise Babalarının öğretisindeki kimi çelişik unsurları ortadan kaldırmak ve Hıristiyan inancını sistemleştirmek işiyle meşgul olmuştur. Bununla birlikte, Aquinalı Thomas'ın yapmış olduğu her şey, o sadece bir teolog olmadığı, yaşadığı çağın problemleri de yalnızca teolojik problemlerden ibaret bulunmadığı için bununla sınırlı değildir. O, aynı zamanda, "dini motiflerle akli motifleri harman eden" bir büyük filozoftur. Onun içinde yaşadığı ve Hıristiyanlığın hâkim olduğu dünya, bir süreden beri Hıristiyan teolojisinin öte dünyacı şemasının tatmin edici olmaktan çıkıp, önemli ölçüde yetersiz hale gelmeye başlayacak şekilde değişip genişlemişti. Yeni sanat formları, üniversitelerin doğuşu, doğabilimine dönük ilginin ilk kez zuhur edişi, İslam dünyasından yapılan çevirilerin ardından klasik dünyaya yönelik bakışın gözden geçirilmesine duyulan ihtiyaç varolan teolojik şemayı zorlamaya başlayınca, Aquinalı Thomas Hıristiyan dünya görüşünü yeni ilgiler ve bu ilgilerin doğurduğu yepyeni bilgilerle zenginleştirme ve geliştirme ihtiyacı duydu. Başka bir deyişle Ortaçağ insanı 13. yüzyıldan itibaren sözde "Ortaçağ karanlığı"ndan yavaş yavaş çıkmaya başlayıp, kültür ve uygarlığını yeniden inşa eder ve dünyevi şeylere ilgi duymaya başlarken, teolojiyle felsefenin, iman ile aklın, Hıristiyan dünya görüşüyle klasik dünya görüşünün, çağının ihtiyaçlarına uygun düşen yeni ve sağlam bir sentezini yapmaya soyundu. Ona bu sentezinde en büyük yardımı, hiç kuşku yok ki Aristoteles ve felsefesi sağladı.

Aquinalı Thomas'ın başarısının bir kısmı Antik Yunan felsefesi ile Hıristiyan dünya görüşünü bağdaştırmanın bir formülünü bulmuş olmaktan oluşuyordu. Fakat o, bununla yetinmedi. Oluşturduğu büyük sentezin temel formülünü fizik, epistemoloji, etik benzeri alanlardaki çeşitli özgül problemlere uyguladı ve bütün özel bilimleri her şeyi kuşatan tek bir bilim içerisinde birbirine bağladı. Bu açıdan bakıldığında, kendisinden önceki bütün Hıristiyan filozofların fersah fersah ötesine geçti.

(a) İnanç-Akıl İlişkisine Dair Görüşleri

Aquinalı Thomas teolog ve filozof kariyerinin başından sonuna kadar, bir Hıristiyan filozofunun felsefenin alanını tanımlaması ve belirlemesi, rasyonel araştırma yöntemlerinin kullanımını haklı kılması gerektiğine inanmıştır. Bu, ona göre, felsefenin imanın unsurlarıyla, dini hakikatlerle asla ilgilenmemesi gerektiğini savunan din adamlarının oldukça etkin oldukları, antientelektüalizmin damgasını büyük bir güçle vurmaya devam ettiği bir çağda zorunluydu. Böyle bir yaklaşıma karşı, Thomas ge-

nel rasyonalizminin bir parçası olarak, dini hakikatlerden pek çoğunun ancak iman temeli üzerinde kabul edilirken, akıl yoluyla, aklın doğal ışığıyla kanıtlanabilecek hakikatler de bulunduğunu öne sürdü.

Buna göre, Aquinalı Thomas iman karşısında aklı, teoloji karşısında da felsefeyi ön plana çıkartmış değildir. Tam tersine, o vahyi temel alır. Fakat Aquinalı Thomas vahiy yoluyla bilinen hakikatlerin, kendilerinden hareketle rasyonel kanıtlama temeli üzerinde başka doğruların ispatlanacağı ilk ilkeler oldukları inancındadır. Bu ilk ilkelerin kanıtlanamamaları olgusu, onların başlangıç noktaları olarak kullanılmalarına karşı aşılmaz bir engel oluşturacak ciddi bir itiraz değildir çünkü hiçbir bilim kendi ilk ilkelerini, onların apaçık doğrular olduklarını kabul ettiği için kanıtlamaz. Bu durum felsefe bilimleri ve teoloji için de geçerlidir:

Vahyin hakikatleri, ona göre, Hıristiyan felsefesinin teoremlerinin kendilerinden çıkarsandığı ilk ilkeleri sağlamanın dışında, bir de böyle bir felsefenin doğrultusunu belirleyip, gelişme imkânlarını güçlendirir. Başka bir deyişle, vahyin sağladığı hakikatlere ilişkin bilgi Hıristiyan felsefesine, kendileri olmadan asla kanıtlanamayacak olan birtakım hakikatleri ispatlama imkânı verir. Aquinalı Thomas'ın söz konusu tezini doğrulamak için verilen örnek, elbette Aristoteles'tir. Buna göre Aristoteles, Tanrıyla ilgili birtakım hakikatleri sadece akıl yoluyla, aklın doğal ışığıyla kanıtlayabilirdi ve nitekim kanıtladı da. Fakat o, vahyin sağladığı hakikatlerin bilgisinden yoksun bulunduğu için bu doğrultuda çok fazla ilerleyemedi. Oysa bir Hıristiyan aklın doğal ışığına ek olarak, Tanrı hakkında vahyedilmiş hakikatlere de sahip bulunduğu için çok daha fazla şey bilebilecek ve kanıtlayabilecek durumdadır.

Demek ki Aquinalı Thomas önce teolojiyle felsefe arasında bir ayrım yapmıştır. Bu ayrım çerçevesi içinde, felsefenin aklın doğal ışığıyla kanıtlanabilenlerin meydana getirdiği alana, teolojinin ise imana ya da otoriteye dayanan hakikatlerin alanına tekabül ettiği söylenebilir. Ya da başka bir deyişle, gerek felsefe ve gerekse teoloji birtakım ilk ilkelerden hareketle akılyürütme veya başka birtakım hakikatleri kanıtlama işiyle uğraşır. İlk ilkelerin yardım görmeyen aklın doğal ışığıyla apaçık doğrular diye kabul edildiği yer felsefenin alanını meydana getirirken, ilk ilkelerin vahye dayandığı, dini otorite temeli üzerinde doğru kabul edildiği alan teolojiyi veya vahye dayalı ilahiyatı meydana getirir. Bu ikisi, ona göre, birbirinden kesin olarak ayrılmalıdır; çünkü imanın akıl alanında, aklın da iman alanında yapabileceği bir şey yoktur. Sözgelimi, inayetin zorunluluğu, insanın Tanrının inayeti olmadan kurtuluşa ermesinin imkânsız olduğu gösterilerek asla kanıtlanamaz. Teslis dogmasını, ne yaparsanız yapın aklın ışığıyla aydınlığa hiçbir zaman kavuşturamazsınız.

Aquinalı Thomas burada kalmayıp, teolojinin bir de doğal boyutu olduğunu, akla dayalı bir ilahiyat bulunduğunu söyler. İşte bu doğal teoloji, salt kanıtlamalardan meydana gelen bir disiplin olarak, kendisinde felsefeyle teolojiyi birleştirir. O, burada Peripatetizmde bulunduğuna inandığı, özerk olan ve her ne kadar dini dogmayla bağdaştırılabilse de dogmadan bağımsız bulunan felsefeyi Hıristiyan teolojisiyle birleştirir. Bundan amaç, her şeyden önce Aristoteles felsefesine eksikliği hissedilen bir yüksek metafizik, Hıristiyan düşüncesine de özellikle duyusal varlıklar bağlamında eksikliği duyulan bir varlık metafiziği sağlamak ve sonuçta, çağın ihtiyaçlarına uygun bir sentez yaratmaktır. Buna göre, Thomas'ın yaptığı sadece, Aristoteles'in öğretisini benimsemek ya da Aristoteles'i vaftiz etmek veya Hıristiyanlaştırmak değildi. O, Aristoteles'in öğretisinin kapsamını genişletmekten, onun sistemindeki bariz boşlukları doldurmaktan ve onu Hıristiyan imanına göre yorumlamaktan bir an bile geri durmamıştır. Aquinalı Thomas, başta İslam filozofları olmak üzere, başka yerlerden de pek çok şey almıştı. Bütün bunlar da dikkate alındığında, Aquinalı Thomas'ın sentezinde, kendisine göre baş aşağı duran Aristoteles'i ayakları üzerine oturttuğu söylenebilir; böylelikle o, Peripatetik felsefede bir Hıristiyan açısından eksikliği duyulan yüksek metafiziğe hemen bütünüyle Hıristiyan teolojisinden gelen ve Thomasçı terimlerle ifade edildiği zaman, Platonizmin metafiziğindeki değerli her şeyi su yüzüne çıkartan bir Tanrı telakkisi temin eder.

Buna karşın, aynı sentez Hıristiyan inancına ise duyusal gerçeklikle ve bu arada bir bütün olarak varlıkla ilgili, onda eksikliği fazlasıyla hissedilen, bir genel ve rasyonel çerçeve sağlar. Aquinalı Thomas'a göre, Hıristiyan din adamı ya da filozofu, kendini tamamen ilahi hakikate vakfederken, maddi dünyadan uzak durmaya çalışmıştır. Oysa maddi dünyadan kopmak, yaratıklardan uzaklaşmak, gerçekte Tanrıdan kopmak anlamına gelir. Ve unutulmamalıdır ki Tanrının inayeti doğayı bozmak veya tahrip etmek yerine, onu geliştirir, mümkün olduğu ölçüde yetkinleştirir.

Felsefeyle teoloji burada artık örtüşür; demek ki doğal teolojiyi olduğu kadar, etiği, fiziği, politikayı vb. ihtiva eden felsefeyle teolojinin çatışma içinde olabilmesi kesinlikle söz konusu değildir. Teolojiyle felsefenin, vahiyle aklın çatışması bir yana, vahiy aklı destekler ve tamamlar. Daha doğru bir deyişle, vahiy aklı desteklerken, akıl da vahyi anlamlandırır. Doğal akıl tarafından bilinen hakikatlerle vahye dayalı hakikatler tek bir bilimin, ilahiyat biliminin temel unsurları haline gelirler. Nitekim Tanrının varoluşuna, Tanrı dolayımsız olarak bilinemediği, O duyulara görünmediği için teolojik bir perspektif içinde sadece iman edilir; fakat eserinden hareketle, O'nun dolaylı bilgisine erişmek mümkündür.

(b) Metafiziği

Her ne kadar sınırları ve sınırlamaları bulunsa da aklın sağlam ve güvenilir bir araç olduğuna inanan, buna ek olarak Aristoteles'i kendisine rehber alan Aquinalı Thomas bundan sonra evreni ve evrende yer alan varlıkların ontolojik mahiyetini açıklamaya yönelmiştir. Başka bir deyişle, Ortaçağ felsefesine yakın zamanlara kadar hâkim olan, bir yanda ilahi âlemin, diğer yanda ise gerçeklikten yoksun maddi dünyanın bulunduğu Augustinusçu ve dolayısıyla Platoncu iki dünyalı evren tasarımına karşı, Aquinalı Thomas Aristotelesçi evren görüşünü temele alarak öz ve varoluş, kuvve ve fiil, madde ve form aracılığıyla tanımlanabilen bir bireysel tözler toplamı olarak evren görüşünü öne sürmüştür. Söz konusu evren konsepsiyonuna göre, varlık alanı, biri tinsel öteki maddi varlık gibi iki ayrı varolan türünden değil fakat formun edimselleşmesine bağlı bir derecelenmeye tabi olan tek bir varlık türünden meydana gelir ve halkaları arasında en yukarıdan en aşağıya kadar hiçbir boşluğun bulunmadığı bir büyük varlık zinciri meydana getirir. Buradan çıkan sonuç ise fiziki dünyanın biricik gerçekliği belli belirsizce taklit eden gerçeklikten yoksun bir gölgeler dünyası olmadığıdır. Başka bir deyişle, Yaratıcı ve yaratıklar sürekli bir tözler hiyerarşisi içinde, tek bir evren meydana getirirler. Aristoteles'in varlık cetvelinin yerini alan bu hiyerarşinin en tepesinde, doğal olarak Tanrı bulunur.

Tanrının Varoluşuyla ilgili Argümanlar

Hiyerarşinin tepesindeki basit ve yetkin varlık olarak Tanrının varolduğu, imanın hiç kuşku yok ki en temel unsuru olmak durumundadır. Yani, Tanrının varolduğu apaçık bir şeydir. Fakat Thomas, vahiy-akıl ilişkisine dair görüşlerinin bir sonucu olarak, Tanrının varoluşunun ayrıca akıl yoluyla kanıtlanabileceğini savunmaktaydı.

Tanrının varoluşunu kanıtlamanın, ona göre de biri nedenden sonuçlara, diğeri ise sonuçlardan nedene giden, yani biri *a priori* veya bütünüyle rasyonel, diğeri *a posteriori* veya ampirik olan iki türü vardır. Bununla birlikte, o Tanrının varolduğunu *a priori* bir biçimde, yani Augustinus'un yaptığı gibi yalnızca bir Tanrı tanımına dayanarak kanıtlayamayacağımızı iddia eder. Çünkü Anselmus'un ontolojik delili gibi *a priori* bir kanıt insanın Tanrının özünün bilgisine sahip olduğunu varsayar. Oysa insan varlıkları, bilgi duyu-deneyiyle başladığı için böyle bir bilgiye sahip değildirler. Buradan çıkan sonuç açıktır: Tanrının varoluşunu özden ilineğe, nedenden sonuca giderek kanıtlamak mümkün olamaz. Bunun yerine, sonuçtan nedene gitmek gerekmektedir. Tanrının kendisinde değil de eserlerinde bilindiğini öne süren Aquinalı Thomas'a göre, Tanrının varoluşunu kanıtlamak mümkün olacaksa eğer, elimizde duyusal dünya ile il-

gili olarak Tanrı delillerimizin başlangıç noktasını, başlangıç öncüllerini oluşturacak bazı temel verilerimiz olmalıdır. Aquinalı Thomas, işte bu yüzden Tanrının varoluşunu ispatlamak için öne sürülmüş, düşünce veya din felsefesi tarihinde "Beş Yol" olarak ünlenmiş, beş ayrı delil ya da argümanda, dünya ile ilgili ampirik bir olgudan yola çıkar.

Gerçekten de bir bütün olarak değerlendirildiklerinde bu argümanlar, sözgelimi dünyada hareketin, olaylar arasında hüküm süren nedensellik ilişkilerinin, belli bir düzenin varoluşunu verili bir olgu, herkes için apaçık olan bir şey olarak alırlar. Aquinalı Thomas, işte buradan hareketle bütün bu ampirik olguları, yani dünyadaki hareket, nedensellik, düzen vb. olgusunu açıklamanın tek yolunun Tanrının var olduğu ve bütün bu olguların Tanrının eylemi ya da etkileri olduğu hipotezine başvurmak olduğunu öne sürer. Tanrının varoluşunu kanıtlamanın Aquinalı Thomas tarafından benimsenen bu yolu, algıya açık olmayan varlık ya da kendiliklerin varoluşunu kanıtlamak için kullanılabilecek tek kanıtlama türünü meydana getirdiği için bir yönüyle de başarılı bir stratejiyi ifade eder.

Aquinalı Thomas'ın birinci yolu kozmolojik bir argümandan meydana gelir. O, kanıtta bizim bazı şeylerin hareket halinde olduğunu, duyudeneyi temeli üzerinde, tam bir kesinlikle bildiğimizi söylemektedir. Öte yandan bir şey, ancak kendisi üzerinde eylemde bulunulduğu, potansiyel güçleri başka bir şey tarafından aktüel hale getirildiği zaman, hareket edebilir. Thomas'a göre, hiçbir şey kendi kendisini hareket ettiremez çünkü bu durum, o şeyin aynı anda, aynı bakımdan hem potansiyel ve hem de aktüel olmasını gerektirir. Örneğin, bir nesne kendi kendisini ısıtamaz ya da sıcak yapamaz çünkü böyle bir durum, onun aynı anda hem sıcak olmasını ve hem de olmamasını gerektirir. Bundan dolayı, hareket eden her varlığın başka bir varlık tarafından hareket ettirilmesi gerekir. Söz konusu hareket ettiricinin de yine aynı nedenle başka bir varlık tarafından hareket ettirilme zorunluluğu bulunmaktadır. Bununla birlikte, bu hareketler ve hareket ettiriciler dizisi sonsuzca geriye gidemez çünkü bir ilk hareket ettirici yoksa eğer, bu takdirde ikinci, üçüncü vb. hareket ettirici ve dolayısıyla, duyusal dünyada gözlemlenen hareket de varolmaz. Bundan dolayı, Tanrı vardır; yani, gözlemlenebilir bir hareket, son çözümlemede yalnızca, kendisi hareket etmeyen bir ilk hareket ettiricinin, yani Tanrının varoluşuyla açıklanabilir.

Aquinalı Thomas'ın ikinci kanıtı da kozmolojik delilin, Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserine dayanan, başka bir versiyonudur. O, burada Tanrının varoluşunu, şeylerin fail nedenleri olması ve fail bir nedenin sonucundan önce gelme zorunluluğu bulunmasından dolayı, hiçbir eylem ya da sonucun kendi kendisinin nedeni olamayacağı gözle-

mine dayandırır. Ona göre, fail nedenler zincirinde bir ilk neden olmalıdır. Bu ilk neden olmadığı takdirde, zincirdeki ilk adıma, daha sonraki halkaya ve daha sonraki adımlara neden olacak bir başlangıç noktası olmaz. Bu olmadığında ise son sonuçtan, yani dünyamızın bugünkü halinden söz etmek de mümkün olamaz. Öyleyse, doğanın bugünkü hali ve sonuçlar dizisi, bir ilk neden olarak Tanrının varlığını kanıtlar.

Aquinalı Thomas'ın İslam felsefesinden ilham alan üçüncü kanıtı ise yine "kozmolojik delil"in başka bir versiyonu olup, "imkân kanıtı" diye bilinir. Aquinalı Thomas burada doğadaki varlıkların, nesnelerin varolmaları kadar, varolmamaları da mümkün olan varlıklar olduğu gözleminden yola çıkar. Doğal varlıklar olumsal varlıklardır çünkü onlar her zaman varolmazlar; doğal varlıklar yaratılmışlardır ve yok olup giderler. Örneğin, bir ağacın var olmadığı bir zaman vardı; o, şimdi varolmaktadır ve bir gün varlıktan çıkacaktır. Aquinalı Thomas'a göre, ağaç için var olmama iki anlamda düşünülmelidir. Öncelikle, onun hiç varlığa gelmemiş olmasından söz edilebilir; ikinci olarak, o bir kez varolunca, açıktır ki belli bir süre sonra yok olup gidecektir. Gerçeklikteki her şey yalnızca, ağaç benzeri mümkün ya da olumsal varlıklardan oluşuyorsa, hiçbir şeyin varolmadığı bir zamandan söz etmek mümkün olur. Oysa duyu-deneyi bize, nesnelerin, varlıkların var olduğunu göstermektedir. Bundan dolayı, var olan her şey mümkün varlıklardan meydana gelemez. Mümkün varlıkların dışında, bir de Zorunlu Varlık olmalıdır. Zorunlu Varlık, var olmaması mümkün olmayan varlıktır ve bu Zorunlu Varlık da Aquinalı Thomas'a göre Tanrıdır. Başka bir deyişle, mümkün varlıklara neden olan, onlara varoluş veren varlık, işte bu Zorunlu Varlık'tır, yani Tanrıdır.

Aquinalı Thomas'ın "varlık derecelerinden hareket eden argüman" olarak bilinen dördüncü kanıtı, var olan şeyler arasında bir derecelenme bulunduğu olgusundan yola çıkar; buna göre, bazı şeyler diğerlerinden daha iyidir, daha güzel, daha doğru, daha saygındır vb. Fakat şeyleri belli bir özelliği sergileyip sergilememelerine göre derecelendirebilmek için öncelikle elimizde bir standardın olması gerekir; bazı şeylerin diğerlerinden daha iyi olduklarını söyleyebilmek için mutlak bir ölçütün, bir en iyinin var olma zorunluluğu bulunmaktadır. Bazı şeylerin diğerlerinden daha iyi ya da daha kötü olduğunu, Aquinalı Thomas'a göre, ancak bu standardın bilgisine sahip olduğumuz, en iyiyi bildiğimiz takdirde söyleyebiliriz. O, bu noktada, Aristoteles'in, bir cins içindeki en yükseğin –en yüksek değerin, burada en yüksek iyinin– cins içindeki tüm nesnelerin özelliklerinin nedeni olduğu ilkesinden yararlanmaktadır. Buna göre, iyi olan her şey en iyinin sonucudur, zira en iyi başka şeylerin iyi-

liğinin temelini meydana getirir. Demek ki şeylerin varoluşlarının, iyiliklerinin ve başkaca yetkinliklerinin nedeni olan bir en iyi olarak Tanrı vardır.

Aquinalı Thomas'ın beşinci argümanı ise "Düzen ve amaç kanıtı" olarak bilinen ünlü kanıt türünün veya teleolojik delilin özel bir hali ya da versiyonudur. Bu Tanrı delili de tıpkı daha öncekiler gibi, ampirik bir argümandan meydana gelmekte olup, fiziki dünya ile ilgili bir gözleme dayanır. Nitekim Thomas bu argümanda, dünyadaki her şeyin amaçlı bir biçimde, belirli amaçlara ulaşacak şekilde eylemde bulunduğu veya hareket ettiği gözleminden yola çıkar. Bu durum, akıllı insan varlıkları için olduğu kadar, taşlar ve ağaçlar türünden, akıl ve dolayısıyla bilgiden yoksun olan varlıklar için de geçerlidir. Bu varlıkların amaçlarına, rastlantısal olarak değil de bir plana uygun olarak ulaştıkları; bir plandan dolayı, işlevlerini evrendeki genel düzene katkı yapacak şekilde gerçekleştirdikleri açıktır. Bu plan ve dolayısıyla evrendeki düzen de en yüksek derecede akıllı bir varlık, bilgisi mutlak olan bir varlık olarak Tanrının eseridir.

Tanrının Sıfatları

Aquinalı Thomas Tanrının varoluşunu kanıtladıktan sonra, O'nun doğasını açıklamaya, temel sıfatlarını sıralamaya geçer. Bununla birlikte, burada bir belirlemede bulunmakta, ne kadar akılcı olursa olsun Aquinalı Thomas'ta da varlığın ötesindeki özü gereği aşkın bir gerçeklik olarak Tanrının maddi dünyadaki varlıklar için kullanılan terimlerle tanımlanamayacağını, Tanrının kendisinde ne olduğunun bilinemeyeceğini belirtmekte yarar vardır. Yani, yaratıkların iyilik, güzellik, varlık benzeri nitelikleri, yaratıcı kudretin kaynağı olarak Tanrı için asla kullanılamaz; bununla birlikte bu, söz konusu niteliklerin Tanrıda bulunmadığı anlamına da gelmez. Bu sıfatlar Tanrıda gerçekten de vardır ama onlar Tanrıda insan zihni tarafından kavranamaz ve ifade edilemez bir tarzda bulunurlar. Başka bir deyişle, aynı terimler Tanrı için ne aynı anlamda ne de farklı anlamda kullanılabilir. Onları ancak analojik olarak kullanabiliriz.

Buradan da anlaşılacağı üzere, sadece antropomorfizmden değil fakat agnostisizmden de sakınmaya çalışan Thomas'ta Tanrının dört temel sıfatı "Beş yol"dan, yani O'nun varoluşuyla ilgili kanıtlardan, özellikle de kozmolojik argümanlardan zorunlulukla çıkar. Buna göre, Tanrı her şeyden önce cisimsel olmayan bir varlıktır çünkü cisimler hareket ettirilmedikleri sürece, hareket edemezler ve Tanrı, ilk kanıta göre, hareket ettirilen değil fakat hareket ettiren varlıktır, hatta ilk Hareket Ettiricidir. İkinci olarak Tanrı, cisimsel olmadığına ve cisim olanlar bir madde ve

bir formdan mürekkep olduklarına göre, maddi bir varlık da değildir. Tanrı, dördüncü yol ya da kanıta göre, daha az iyi ve ya da daha iyi şeylerin iyilik derecelerine kendisiyle karar verdiğimiz bir iyilik standardı olduğu için mutlak olarak iyi olan varlıktır. O ayrıca, ilk Neden kanıtının bir sonucu olarak, bileşik bir varlık değildir; çünkü bileşikler parçalarından sonra gelirler, oysa kozmolojik kanıt Tanrının ilk neden ve dolayısıyla ilk varlık olduğunu kanıtlamaktadır.

"Beş Yol"dan değil fakat bu kez beş yolun zorunlu sonucu olan yukarıdaki sıfatlardan çıkan başka bir sonuç, bileşik olmayan Tanrının zorunlulukla basit olduğunu bildirir. Tanrı, yine bileşik olmamanın bir sonucu olarak, özüyle varoluşu birbirinden ayrılamayan varlıktır. Buna göre, Aristoteles için olduğu gibi, Aquinalı Thomas için de "öz", bir şeyi her ne ise o şey yapan şeydir. Özün söz konusu anlamından hareket edildiğinde, ne Sokrates ne de sonlu bir başka şeyin hiçbir anlamda özüyle özdeş olduğu söylenebilir. Her şeyden önce, insanlığın Sokrates'in özünün bir parçası olduğunu dikkate aldığımızda, başka insanlar da var olduğu için insanlığın Sokrates'i aştığını söylememiz gerekir. İkinci olarak, Sokrates, özüne ek olarak, çok çeşitli araz ya da ilineklere sahiptir. Sokrates "oturuyor" veya "ayakta duruyor" ya da "yatıyor" olabilir; bu hal ya da yaşantılar, onu her ne ise o şey yapan şeyin bir parçası değildir. O zaman haklı olarak Sokrates'in ve başkaca sonlu şeylerin, özleriyle özdeş olmadıkları, bir anlamda özlerinden fazla, başka bir anlamda daha az oldukları söylenebilir. Oysa bu durum Tanrı için geçerli değildir. Tanrıda hiçbir ilineğin varlığından söz edilemez; O özünden ne daha az ne de daha fazladır.

Özüyle özdeş olan, varoluşu özünden farklı olmayan Tanrı, aynı zamanda yetkin varlık olmak durumundadır. Çünkü Tanrının özüyle özdeş olması O'nun bütünüyle aktüel olduğu; buna karşın varoluşunun da özünden ayrılamaması, O'nun varoluşunu kendisine borçlu olduğu bir dış kaynak ya da nedenin bulunmadığı anlamına gelir. Tanrı bütünüyle gerçekleşmiş, varoluşunu özünden alan yetkin varlıktır. Tanrı yine akıl sahibi bir varlık olup, eksiksiz bir bilgiye sahiptir. Buna göre, o sadece tümelleri değil fakat tikelleri de bilir.

Öte yandan, Tanrı tek tek varlıkları, özellikle de insanları bilmekle kalmaz fakat onları gözetir. Yani, o iradi bir varlıktır. Tanrı yine mutlak kudrete sahip olan varlıktır; O'nun gücü her şeye yeter. Tanrı nihayet, varolan her şeyi hiçten yaratmış olan yaratıcı varlık olup onun inayeti var olanlar üzerinden hiç eksik olmaz. Aquinalı Thomas'a göre, Tanrı tüm varlıkların kaynağı ise varlığın, var olan şeylerin başka bir kaynağı olamaz. Tanrı bu bakımdan bir sanatçıyla, örneğin bir heykeltıraşla karşılaştırılamaz. Bir heykeltıraş var olan malzemeye şekil verir. Oysa yara-

tılıştan önce, yalnızca Tanrı vardı; bu nedenle varlığa gelen her şey varoluşunu Tanrıya borçludur. Bu dünya, yaratılmış şey türlerinin mümkün en iyi düzenlemesini içerdiği için en iyi dünyadır.

Bileşik Varlıklar ve Hiyerarşik Varlık Görüşü

Görüşlerinin önemli bir bölümü, aşırı uçlar arasındaki ortayı temsil eden Aquinalı Thomas bu tavrını Tanrı dışındaki varlıkları ele aldığı varlık felsefesinde de sürdürür ve doğal olarak, statik monizm ve dinamik akış öğretilerine karşı, yine tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi bir oluş felsefesinin savunuculuğunu yapar. Buradaki yaklaşımında da mekanistik bir analizle dinamik bir analizin tam ortasında bir yere oturur. Buna göre, evren ne sürekli hareket ve çarpışma halindeki atomların bir toplamıdır ne de maddeden yoksun enerjiye tekabül eder. Evren maddeyle formun, atomlarla enerjinin, Aquinalı Thomas'ın "formun her şeyi belirlediği" aksiyomunu unutmamak koşuluyla, bir bileşimi olmak durumundadır.

Onun metafiziğine, söz konusu orta yol tavrına paralel ve ek olarak, öz ve varoluş, potansiyel ve aktüel, belirsiz madde ve belirleyici form ayrımları başta olmak üzere, birtakım ayrımlar damgasını vurur. Bunlardan esas önemli olanı ise ona İslam filozoflarından, özellikle de İbn Sînâ'dan intikal etmiş olan öz-varoluş ayrımıdır. Ona göre, bir tek Tanrı için böyle bir ayrım söz konusu olmaz; O, mutlak varlık olduğu, kendisinde oluşun izi bulunmadığı için olumsallığı veya sonluluğu olmayan, özü ve varlığı bir, saf varlıktır. Fakat Tanrı dışında, bütün varlıklar bileşiktir.

Aquinalı Thomas açısından, bir varlığın bileşik olması, bileşik olmanın farklı türleri bulunduğu için onun sadece madde ve formdan oluşması anlamına gelmez. Belirsiz madde ve belirleyici form ayrımını kabul etmekle birlikte, Aristoteles'in mutlak hilomorfizmini hiç olmazsa kısmen reddeden Thomas'a göre, bileşik olmanın çok daha temel bir türü, bir şeyin öz ve varoluştan mürekkep olmasına işaret eder. Bir şeyin ne olduğu sorusunu (onun özünü) onun var olup olmadığı sorusundan (varoluşundan) ayıran Aristoteles'ten sonra, o bir şeyin varoluşunun, maddi olmayan şeyler de bulunduğu için onun maddesi olmadığını öne sürer. Varoluş bir form da değildir. Varoluşun Aristotelesçi kategorilerden birine indirgenmesini kabul etmeyen Aquinalı için maddi tözler ilk madde ve tözsel formdan meydana gelen bir öze sahiptirler. Fakat onlarda buna ek olarak bir bileşim, özle varolma edimi arasında söz konusu olan bir bileşim daha vardır. Manevi ya da tinsel varlıklar, doğaları gereği maddi olmayan varlıklar oldukları için madde ve formdan meydana gelen bir öze sahip değildirler; ama onlar yine de bir öz ve bir varoluştan meydana gelirler. Sade-

ce Tanrıda bu ikisi ayrı değildir. Tanrı dışındaki mürekkep varlıklar söz konusu olduğunda, varoluş bir özün potansiyelini aktüelleştirir. Başka bir deyişle, her sonlu varlık potansiyelinin aktüelleşmesi ve bir formun belirlenimi yoluyla varlığa gelir.

Sonlu, bileşik varlıklar, Aquinalı Thomas'a göre, dahası, kendilerinden, salt kendileri yoluyla varlığa gelmezler; onlar kendi kendilerine neden olan varlıklar değildirler. Sonlu varlıklar evrende hüküm süren bir nedenselliğin eseri olmak durumundadırlar. Dolayısıyla, yaratılmış nedenler âlemi içinde, Aquinalı Thomas'a göre, biyolojik üreme ve ekolojik denge örneklerinde en açık bir biçimde görüldüğü üzere hem nedenleri ve hem de sonuçları ihtiva eden bir büyük varlık zinciri bulunmaktadır. Burada bilimsel ayrıntılara girmeyen, girebilmesi de pek söz konusu olmayan Thomas, görüşünü "varlık merdivenini" tanımlarken, zaman zaman öğeler arasında toprağın en aşağıda, ateşin en yüksekte, hayvanlar içinde insanın en üstte bulunduğunu, cansız şeylerin hayvan ve bitkilerin altında bir derecelenme sergilediklerini söyler.

Söz konusu hiyerarşik varlık görüşü veya varlık zinciri anlayışı, Aquinalı Thomas'ta, bir de Platon'dan ilham alan bir yaklaşımda, "pay alma" kavramı yoluyla ifade edilir. Ona göre, her sonlu varlık başka varlıklardan, bu varlıkların hem nedeni ve hem de sonucu olmak suretiyle pay alır ve bütün varlık düzeyleri, en altta katışıksız bir biçimde maddi ve bütünüyle belirsiz olan, en yüksekte ise hiçbir şekilde cisimsel olmayıp, tamamen manevi olan bulunacak şekilde, dikey bir çizgi boyunca ve hiyerarşik olarak sıralanır. Dolayısıyla, her varlık hem nedenini ve hem de ilk nedenini yansıtır.

Varlığın ve bu arada bileşik varlıkların durumu, bundan böyle daha ziyade kuvve ve fiil, madde ve form kavramlarıyla ifade edilir. Buna göre, meleklerin tinsel sıralanışında daha yukarılarda bir yerde bulunan bir meleğin özü daha az kuvve ya da imkân içerir ve dolayısıyla o saf fiil veya katışıksız edim olarak Tanrıya o kadar yakın ve benzerdir. Buna karşın, bir melek Tanrıdan ne kadar uzak ve O'na ne denli az benzer olursa, onun edimselliği daha az, kuvvesi daha fazla olur. Aynı şey madde ve form için de geçerlidir: Tanrının kendisi veya Tanrıya en yakın olan suretler madde olmadan varolur; Tanrıdan nispeten daha uzak olan Formların maddesi ve dolayısıyla, daha fazla kuvvesi ve daha az fiili vardır. Yetkinlik derecesi kuvveden uzaklaşma ve saf edime yakınlaşma derecesi tarafından belirlenir. Bir varlık Tanrıya ne kadar yakın olursa, o kadar çok varlığa sahip olur. Öyleyse, bütün yaratılmış varlıklar varlıktan farklı derecelerde pay alırlar ve Tanrı tüm varlıklarda onların varoluşlarının yaratıcısı ve koruyucusu olarak varolur.

(c) İnsan Anlayışı

Aquinalı Thomas, başka pek çok konuda olduğu gibi, insan anlayışında veya insanın psiko-fiziksel kuruluşunda da bir kez daha Aristoteles'in orta yolculuğunu koruyarak, iki aşırı görüş arasında tam ortada bir yerlere konumlanır. Buna göre, bir tarafta sadece Antikçağda Platon ve Plotinos tarafından benimsenmekle kalmayıp, Doğu'da ve Batı'da pek çok Ortaçağ filozofu tarafından devam ettirilen "gerçek insanın, kendisi için bir mezar ya da hapishane veya bir araç olarak görülen bedende ikamet eden ruh olduğu" görüşü vardır. Karşı uçta ise sözgelimi Epikürosçular tarafından benimsenen, ruhun bir şekilde maddeye indirgendiği materyalist anlayışın bulunduğunu dile getiren Aquinalı Thomas, hiçbir ampirik veri tarafından doğrulanmayan iki aşırı konum karşısında hakikatin orta konumda olduğunu öne sürer. Başka bir deyişle, o, ruhun bir bedende yuvalanan bağımsız bir töz olmasını kabul etmeyip, ruhtan, tıpkı Aristoteles gibi, bedenin "formu" diye söz eder. O, bir yandan da ruhun varoluşu için bedene bağlı olmadığını, bedenin ölümünden sonra varlığını sürdürdüğünü öne sürer. Aquinalı Thomas'ın iki aşırı ruh telakkisi arasındaki ortayı temsil eden ruh görüşü, şu halde Aristotelesçi psikolojinin Hıristiyan teolojisinin taleplerine uygun hale getirmesinden oluşur.

Aquinalı Thomas bedenin formu olarak ruhu, nebati, duyusal ve akli ruh olarak üç farklı düzeyde ele alır. Bunlardan bir canlı türü olarak bitkileri tanımlayan ya da belirleyen nebati ruh, Aquinalı Thomas'ta üç ayrı güçle karakterize olur: Beslenme, büyüme ve üreyip çoğalma. Aralarında ilerledikçe artan bir karmaşıklık düzeni bulan bu üç gücün belirlediği nebati ruhun üzerinde ise hissetme veya duyulmama gücüyle karakterize olan duyusal ruh bulunur. Duyusal ruhta, Aquinalı Thomas, ayrı ya da müstakil fakülte veya duyum güçlerinin bulunduğunu söyler. Örneğin bir köpek görme ya da işitme gibi dış duyumlara veya duyusal güçlere, duyusal bellek benzeri içsel güçlere sahiptir. Bütün bunlar duyusal yaşam düzeyinin parçası olup, varoluşları için organizmanın varoluşuna ihtiyaç duyarlar.

Onda da elbette yine Aristoteles'te olduğu gibi, bitki ve hayvan doğalarını aşan ve insanı meleklerle birlikte, manevi tözler alanına dahil eden ruh türü, akli ruhtur. Akli ruh, iki farklı güç ya da yetiyle karakterize olur: Dünyayı ya da nesneleri bilen yeti olarak bilgi gücü ya da teorik akıl ve nesneler karşısında belli davranışlar sergileyen yeti olarak irade. Bu iki yetinin birbirinden ayrı fakat birbirine karşılıklı olarak bağımlı olduğunu öne süren Aquinalı Thomas'a göre, istediğimiz şey bildiğimiz şeyi, bildiğimiz şey de istediğimiz şeyi belirler.

Thomas özellikle bilme gücü söz konusu olduğunda, bu noktada kalmayıp, aklı, duyusal ruh ile akli ruh arasındaki ayrımın insan varlı-

ğındaki karşılığını ifade etmek amacıyla edilgin akıl ve etkin akıl olarak ikiye bölmüştür. Buna göre, o insanların, Tanrıdan farklı olarak her şeyi birden bilememeleri nedeniyle, aklın edilgin bir güce sahip olmak zorunda olduğunu düşünmekteydi. Gerçekten de şeyleri bilfiil bilmezden önçe bilkuvve bildikleri için insanların aklında doğallıkla edilgin bir güç bulunduğunu öne süren Aquinalı Thomas, şu halde, ruhun sırasıyla nebati, duyusal ve akli düzeylerde sergilediği beslenme, büyüme, üreme, hissetme, isteme ve bilme güçleriyle vücut ya da cismi bir insan bedeni haline getiren şey olduğunu; müstakil tözler olmayan ruh ve bedenin ancak birlikte tek bir töz meydana getirdiklerini savundu. Buna göre, insan varlığı ruh ve beden gibi iki tözden meydana geliyor değildir; o, kendisini meydana getiren iki unsur ya da bileşen olan tek bir töze tekabül eder. Buna göre, hissettiği veya bir şeyleri duyulmadığı zaman, hisseden veya duyulmayan ne tek başına beden ne de tek başına ruh olup, bir bütün olarak insanın kendisidir. Aynı şekilde, bir şeyleri anladığımız veya kavradığımız zaman, bu edimi, ruh olmadan gerçekleştiremesek bile, anlayan veya kavrayan esas itibariyle insandır.

(d) Bilgi Görüşü

Bilgi görüşlerinde de Aristoteles'ten yola çıkan Aquinalı Thomas'ın bilgi anlayışı, varlık ve etik görüşüyle yakından ilişkilidir. Gerçekten de onda bilgilenme süreci veya bilgisizlikten bilgiye geçiş, kuvve ve fiilin evrensel ritminin epistemolojik alandaki tezahürü olarak ortaya çıkar. Bilgilenme ayrıca maddenin form tarafından belirleniminin özel bir ifadesi olarak gündeme gelir. Başka bir deyişle, bilgi bir organizmanın olgunlaşma yönündeki hareketini temsil eder. Buna göre, bilgi bir tür varlık tarzı, zihnin içkin yaşamının olgunlaşmasıdır. Aquinalı Thomas basit idrakten felsefi düşünüm sürecine doğru gelişen anlama sürecinde, zihnin kendi doğasının yetkinliğini aradığını, kendi kendisini gerçekleştirme mücadelesi içine girdiğini söyler. Kendi kendini gerçekleştirme, kendine özgü işlevi hayata geçirme ise onun etiğinin insan için koyduğu ilk ve dünyevi amacı tanımlar.

Gerçekten de bilginin insan hayatındaki ve kendini gerçekleştirme sürecindeki önemini özellikle vurgulayan Aquinalı Thomas bilgilenme sürecindeki ilk adımı duyu algısıyla açıklar. Duyu algısında duyu organlarımız dış nesneleri algılarken, insan birtakım izlenimler alır. Sözgelimi göz, renkleri görür; fakat bu görme eylemi, göz zihin dışındaki nesne tarafından etkilenmediği sürece gerçekleşmez. Duyum sürecinde gözün izlenimler aldığını, fiziki bir değişmeye uğradığını söyleyen Thomas, duyumun esas itibariyle duyusal bir formun alındığı psiko-fiziksel bir süreç olduğunu kabul eder.

Dış duyular tek tek ele alındığında, insanda sadece müstakil duyu izlenimleri bulunduğu söylenebilir. Görme duyusu bir rengi başka bir renkten ayırabilir fakat renkleri seslerle kıyaslayıp, onlardan ayırt edemez. Aquinalı Thomas, işte bu noktadan farklı duyu izlenimlerinden, farklı duyuların verilerinden bir sentez yapıldığını, bunu gerçekleştiren yetinin de ortak duyu (*sensus communis*) olduğunu öne sürer. O, insanlarda işin içine yargı ve akıl da karıştığı için hayvanlardaki duyusal idrakten daha üst bir düzeyde gerçekleşen duyusal kavrayışı açıklayabilmek için ortak duyuya ek olarak, bir muhayyile ve bellek gücünün varoluşundan söz eder. Bununla birlikte, bilginin entelektüel bir boyutu bulunduğu, onu meydana getiren esas bu zihinsel unsur olduğu için Aquinalı Thomas'a göre, bütün bunlar insanın bilgisini açıklamak için yeterli değildir. Çünkü duyular sadece tikelleri, tek tek nesneleri idrak eder ve bu idrak sonucunda zihinde ortaya çıkan imge ya da suret, her durumda tikel olmak durumundadır. Oysa zihnin, soyutlama yoluyla oluşturduğu genel kavramları vardır ve bilgiyi meydana getiren şey de esas itibariyle bu genel kavramların yargılarda ortaya konan ilişkisidir.

İnsanın bir yanda tikel olanla ilgili duyusal bir kavrayışı, diğer yanda ise tümele yönelik entelektüel kavrayışı olduğu için Aquinalı Thomas duyusal kavrayış ya da bilgiden akli bilgiye veya entelektüel kavrayışa geçişi açıklamak için daha önce Aristoteles'in yapmış olduğu gibi, etkin ve edilgin akıl arasında bir ayrım yapar. O, ılımlı bir realist olarak bu bağlamda önce, tümellerin duyusal nesnelerden ayrı bir varoluşa sahip olmadığını, tümelin veya Formun kendi başına değil de tikellerde var olduğunu söyler. Buna göre, tek tek insan varlıkları vardır fakat onların üstünde ve ötesinde ayrı bir insan formu ya da evrensel insan yoktur. Bireysel insan varlıklarının, bununla birlikte benzer özlere sahip olduğunu, öz yönünden söz konusu olan bu benzerliğin tümel insan kavramının nesnel temelini meydana getirdiğini ve bireysel insan varlıklarına aynı insan terimini yükleme imkânı sağladığını söyleyen Aquinalı Thomas, söz konusu tümel kavramın zihindeki oluşumunun edilgin durumda olan bir akıl ile açıklanamayacağını görür. Başka bir deyişle, cisimsel olmayan insan zihni maddi bir şeyden veya duyular tarafından temin edilen imge ya da suretlerden etkilenemeyeceği için tümel kavramın insan zihnindeki oluşumu, zihnin edilgin olduğu bir süreçle açıklanamaz. Bu nedenle tümel kavramın duyular tarafından sağlanan malzemeden hareketle nasıl oluşturulduğunu açıklamak için Aquinalı Thomas etkin aklın faaliyetinden, onun gerçekleştirdiği ikinci bir sentez ya da soyutlamadan söz eder.

Aquinalı Thomas'a göre, etkin akıl duyular tarafından algılanan veya idrak edilen nesnenin imge veya suretini "aydınlatır". Yani, imgede ör-

tük olarak ihtiva edilen formel ve tümel öğeyi açığa çıkarır. Gerçekten de insan zihninin doğuştan getirdiği ide ya da kavramlar bulunmadığını, onun sadece ide ya da kavramlara sahip olma potansiyeline sahip bulunduğunu söyleyen Aquinalı Thomas'a göre, zihin başlangıçta edilgen durumdadır. Duyular tek tek nesnelerin tikel izlenimlerini ve bu izlenimlerin doğurduğu imgeleri temin eder; oysa kavramlar baştan sona tümeldir. Öyleyse, Etkin Akıl, muhayyilede farklı duyuların verilen hareketle oluşturulan imgede potansiyel olarak var olan tümel öğeyi seçip çıkarır. Başka bir deyişle, etkin akıl, imgeyi şu ya da bu insanın imgesi olmakla sınırlayan bireysel unsurları bir tarafa bırakarak, ondan insanın tümel özünü soyutlar ve edilgin akla yükler.

Tümel kavramın doğuşunu bu şekilde açıklayan Thomas'a göre, bütün bu sentezleme ve soyutlama süreçlerinde, ilk duyu izlenimlerinden tümel kavramlara doğru mutlak bir süreklilik vardır. Duyu verileri ile tümel kavram arasındaki bağı kuran en temel aracı ise imge olmak durumundadır. Thomas'ta imgenin, gelişigüzel ve keyfi bir biçimde oluşturulmuş fantastik bir öğe olmayıp, her durumda dış dünyadaki varlıklara demirlemek zorunda olması, onun epistemoloji alanında karşımıza realizminin bir ifadesi olarak alınabilir.

(e) Etik Anlayışı

Aquinalı Thomas, metafiziğinde ve epistemolojisinde olduğu gibi, etik anlayışında da Aristotelesçi felsefeyle Hıristiyan inancının bir sentezini yapmıştır. Başka bir deyişle, o Aristoteles'in psikolojisinin hemen tüm öğelerini, daha önce de belirttiğimiz gibi, aynen benimseyip insanın öncelikle doğal bir varlık olduğunu, birtakım doğal fonksiyonları ve yine belirli doğal amaçları bulunduğunu öne sürer. Buna ek olarak Tanrı tarafından yaratılmış bir varlık ya da Tanrının çocuğu olduğu için insanın bir de doğaüstü boyutu olduğunu söyler. İşte bundan dolayı, etiğine Aristoteles felsefesiyle Hıristiyan öğretinin bir sentezinin damgasını vurduğu Aquinalı Thomas, Aristoteles'in etiğinin temel unsurlarına doğaüstü bir boyut, bir ahiret mutluluğu; Yunan filozofunun ahlaki ve fikri erdemlerine de birtakım teolojik erdemler ekler.

Aristoteles'te, insanın formunun aktüelleşmesini ifade eden mutluluk, her şeyden önce belli bir tür etkinlikten, insan ruhunun akıllı parçasının değişmez, en yüksek ve ezeli-ebedi nesnelere yönelmiş olan teorik boyutunu geliştirip yetkinleştiren entelektüel faaliyetten meydana geliyordu. Onun etiği özü itibariyle mutlulukçu ve dolayısıyla, teleolojik bir etikti; ve ahlaki faaliyetin nihai amacına bu dünyada erişilmesi fazlasıyla mümkündü. Öte yandan, Aristoteles'te gerçekten mutlu olan insan, bir aziz değil fakat bir filozof, Yunan entelektüeliydi. Ahlak felse-

fesinde, Aristoteles'ten yola çıkarak, mutlulukçu ve dolayısıyla teleolojik bir etik görüşü geliştiren Aquinalı Thomas için insanın nihai amacı, sadece bir araç olan madde ya da maddi zenginlik olamaz. Ona göre, insanın nihai ve gerçek hedefi haz veya iktidar da olamaz çünkü bunlar bütünsel insana değil de insanın bir yönüne, bedenine ya da irâdi boyutuna katkıda bulunur, onu bir açıdan geliştirir. Bilimsel bilgi, spekülatif felsefe de insan gerçek ve en yüksek nedenin bizatihi kendisini bilmek istediği ama bizim duyu-deneyinden başlayan bilgimiz insanın bu özlemini yerine getiremediği için nihai amaç olamaz. O olsa olsa, Aristoteles'te olduğu gibi, kusursuz değil de bu dünyada elde edilebilen en yüksek mutluluk türü olarak, sınırlı ya da eksikli bir saadet getirebilir. Nihai ve en yüksek amaç olarak kusursuz mutluluk, öyleyse, yaratılmış bir şeyde ve bu dünyada bulunmaz; fakat sadece Tanrıda bulunabilir. İnsan kusursuz mutluluğa ebedi saadete, aşk ve bilgi yoluyla, öte dünyada Tanrı görüsüyle erişebilir.

Amaçlı ve düzenli bir dünya görüşü ve değere dayalı bir varlık hiyerarşisi benimseyen Aquinalı Thomas'a göre, insanın nihai amacı Tanrı bilgisidir, en gerçek hakikate ilişkin bilgidir. Bunun böyle olması, gerçekten de onda her şeyin kendi tarzında hem "kendi yetkinliğini" ve hem de "Tanrıya benzerliği" aramasındandır. Gerçekten de Aristoteles gibi, her varlığın kendisi için iyi olan ve gerçekleştiğinde onu mutlu kılacak bir amacı olduğunu söyleyen filozof, bütün varlıklar ama özellikle de akıllı insan varlığı için bu amacın Tanrı bilgisi ve esas olarak da Tanrı görüsü olduğunu söyler. Buna göre Thomas, önce insanın nihai amacını ve en yüksek iyiyi arayıp bulmanın akıl sahibi insanın yetkinliğinin neden meydana geldiğini arayıp bulmaya eşdeğer olduğunu ve söz konusu yetkinliğin insanın formu olan aklın kendisini gerçekleştirmesinden ve kendine özgü faaliyeti tam olarak hayata geçirmesinden oluştuğunu ileri sürer. Bununla birlikte, bu bilgiye bedenin getirdiği sınırlamaların hüküm sürdüğü bu dünyada erişilemez.

İnsan ruhunun Tanrıya ilişkin tam ve gerçek bilgiye, bedenle olan bağını kopardıktan sonra, O'nun bir bağışı olarak erişebileceğini öne süren Thomas'ta söz konusu bilgi, doğal bilgi düzeyinden bütünüyle farklı, dolayımsız bir bilgi olup, bilginin en yüksek düzeyini temsil eder. Bilginin, mutlak hakikatle yüz yüze gelinen bu en yüksek derecesine, Aquinalı Thomas "Hakikat görüsü", "Tanrı görüsü" adını verir. Bu görünün insana "ilahi iyiliğin bir tür taşmasıyla geldiği zaman, tümüyle ve bir anda geldiğini belirten Thomas'a göre, ilahi ışığın aydınlattığı zihin, "Hakikat"i, birbiri ardı sıra kavranan ayrı ayrı parçalar dizisi olarak değil fakat bir bütün olarak görür.

Aquinalı Thomas, insanın bu nihai hedefe, Tanrı tarafından konmuş olan yasaya uygun olarak eylemde bulunmanın ifadesi olan ahlaki eylemler ve erdemler geliştirerek varabileceğini söyler. Başka bir deyişle, ona göre insan nihai amacına erişmek için önce gerekli altyapıyı hazırlayarak, Tanrı tarafından yaratılmış olmanın bilinci ve şerefiyle, akıllı özüne uygun bir tarzda doğru ve erdemli yaşayacaktır. Aquinalı Thomas, işte bu düşünceye uygun olarak önce doğal erdemlerden, bu dünyada doğru yaşamak için gerekli olan erdemlerden söz eder. O erdemi, insanın doğru ve özüne uygun yaşamasını mümkün kılan iyi nitelikleri ve entelektüel alışkanlıkları olarak tanımladıktan sonra, tıpkı Aristoteles gibi, fikri veya entelektüel erdemlerle ahlaki erdemler olarak ikiye böler. Bunlardan entelektüel erdemler, insandaki anlama yetisinin eseri, spekülatif veya teorik aklın kendi gerçek iyisinin, yani hakikatin peşine düşmesinin sonucu olan erdemlerdir. Başka bir deyişle, fikri erdemler insan aklının varlığın ilk ilkelerini ya da gerçek kaynağını bilmesiyle, ilkelerden doğru sonuçları çıkarsamasıyla, doğru hükümler vermesiyle ilgili olan, bilim ve felsefe yoluyla kazanılan erdemler olup, en gerçek ifadesini bilgelikte bulurlar.

Entelektüel erdemlerin insan aklını düzene soktuğu, onu özüne uygun bir işleyişe kavuşturduğu yerde, ahlaki erdemler, aklın iştihayı yönlendirmesinin, pratik aklın ruhun hayvani düzeyi üzerinde egemenlik tesis etmesinin sonucu olan erdemlerdir. Bu erdemler, tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi, ifrat ve tefritten sakınmayla, bir doğru ortayı bulmakla kazanılabilir. Bu, her şey için olduğu kadar, aklın egemenliği için de geçerlidir; başka bir deyişle, iştiha, arzu ve istekler üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışırken, insan doğasını reddetmek veya yok saymak yerine, bütünsel insan doğasını temele almak, her halükârda aşırıya kaçmaktan sakınmak durumundadır. Bundan dolayıdır ki Aquinalı Thomas, Hıristiyanlığın klasik erdemlerinden olan tam yoksulluk veya öte dünyacı bir çileciliğe karşı çıkmış ve yoksulluğun kendi içinde, zenginlikten daha büyük bir iyi olmadığını öne sürmüştür.

Aquinalı Thomas'a göre, insanın bütün faaliyetlerini nihai amacı göz önünde bulundurarak yönlendirmek durumunda olan güç ya da yeti akıl olmakla ve insan eylemlerinin ölçüsü olan akıl insan varlığına birtakım emirler verip ona yükümlülükler getirmekle birlikte, akıl bunu keyfi ya da gelişigüzel bir biçimde yapamaz. Aklın, iştiha üzerinde egemenlik tesis ederken ve onu denetleyip, insan eylemlerine rehberlik ederken, bu konuda aşırıya kaçmamak ve ona gerçek iyiliğini ve amacını gösterecek doğru yükümlülükler getirmek için bir ahlak yasasını temele alma zorunluluğu vardır. Bu ahlak yasası, yasaları ebedi yasa, doğa yasası ve pozitif hukuk diye ayırıp bütün yasaların Tanrıdan çıktığını

söyleyen Aquinalı Thomas'ta, ebedi yasada temellenen doğa yasasından çıkar. Buna göre, insanda, canlı bütün varlıklarla ortak olarak, kendi varlığını koruma yönünde doğal bir eğilim vardır; bu eğilim üzerinde düşünen akıl, varlığın korunması ve hayatın idamesi için yerine getirilmesi gereken yükümlülükleri belirler. Örneğin, akıl insanın kendi varlığına son vermesine izin veremez, zira bu doğa yasasına aykırıdır.

Yine insanda, onun hayvanlarla paylaştığı, türünün devamını sağlama gibi bir doğal eğilim vardır; insanın, tıpkı diğer hayvanlar gibi, bir cinsel hayatı vardır ve yine o, aynen hayvanlar gibi, kendi canından gelen varlıkları, besleyip, büyütmek ve yetiştirmek ister. Aklın görevi, öyleyse, doğa yasasına uygun olarak, türünün devamı için gerekli hayat tarzını, eylem biçimini belirlemektir. Öte yandan, insanda, hepsinden önemlisi hakikati, özellikle de Tanrısal hakikati bilme yönünde doğal bir istek ya da eğilim vardır. İşte akıl insan varlığını gerçekleştirecek, onu nihai amacına götürecek eylem ve etkinlikleri nesnel ve rasyonel bir ahlak yasasının, daha doğrusu doğa yasasının, doğal eğilimlerin gerçek düzenine tekabül eden hiyerarşik bir düzen içinde sıralanmış buyruklarını hesaba katarak düzenlemek durumundadır. Aklın bu düzenlemesinin, iştihayı veya ruhun hayvani parçasını doğru yaşama amacına uygun bir biçimde yönlendirmesinin sonucu olarak, Aquinalı Thomas'ta, dört ayrı ahlaki erdem söz konusu olur. Basiret, adalet, ölçülülük ve cesaret. Bunlardan ölçülülük ve cesaret, aklın iştihayı, arzu, istek ve tutkuları, basiret kendi kendisini kontrol etmesinin, adalet de tutkuların dışında kalan eylemleri yönlendirmesinin bir sonucu ya da ifadesi olmak durumundadır.

Aquinalı Thomas'ın etik görüşünde aklın, ebedi yasada temellenen doğa ya da ahlak yasasına uygun faaliyetinin, insan varlığının erdemli yaşayışının sonucunda, Aristoteles'in kendini gerçekleştirme etiğinin insana sağladığı mutluluğa benzer bir dünyevi ya da doğal mutluluğa erişilir. Bununla birlikte, Aquinalı Thomas'ın gözünde, bu asla yeterli olmaz çünkü dünyevi mutluluk gerçek mutluluk, insan da sadece doğal bir varlık değildir. Tanrı tarafından kendi suretinden yaratılmış biricik rasyonel hayvan olan insan için esas mutluluk, bir ahiret mutluluğu, Tanrı görüsünün, Tanrıya erişmenin sonucu olan ebedi bir saadettir. Bunun, yani insan varlığının Tanrının özünün bilgisine erişebilmesi, varlık kaynağının görüsüne sahip olabilmesi için de aklın doğal ışığının Tanrının yardımına, aklın faaliyetinin ürünü olan doğal erdemlerin birtakım teolojik erdemlerle tamamlanmasına ihtiyaç vardır. Söz konusu teolojik erdemler, şu halde üç tanedir: İman, umut ve aşk. Aquinalı Thomas'ın konumu açısından bu erdemler, doğal erdemlerden, her şeyden önce, insanın doğal güçlerine değil de Tanrının lütfuna bağlı olmak bakımından farklılık gösterirler. Doğal ya da ahlaki erdemlerin iki aşırı uç

arasındaki doğru ortayı bulmakla ilgili oldukları yerde, bunlar yükseldikçe güç bakımından artan ve yoğunlaşan erdemlerdir. Buna göre, teolojik erdemler insanı Tanrıya yöneltip, onu Tanrının yardımıyla ebedi saadete götürürler.

(f) Siyaset Felsefesi

Aquinalı Thomas'ın etik alanındaki stratejisiyle onun siyaset felsefesinde de karşılaşırız. Sosyal hayatın açıklanması, siyasi yönetimin temelleri ve meşruiyeti konusunda Aristoteles'i epeyce takip eden filozof, onun görüşlerini bir kez daha Hıristiyan inancı ve ümmetinin ihtiyaçlarını gözeterek tamamlama yoluna gider. Buna göre, o her şeyden önce Augustinusçu devlet anlayışına ve onun temelinde bulunan Stoacı görüşe, siyasal birlik ve yönetimin kaynağını günah ve kötülükte bulan anlayışa şiddetle karşı çıkmış ve politik yönetimin günahın zuhurundan ve kötülüğün ortaya çıkışından önceki masumiyet durumunda bile gerekli olduğunu söylemiştir.

Devletin Rolü ve Meşruiyet Kaynağı

Bunun Aristoteles'ten tanışık olduğumuz iki nedeni vardır ki bunlardan birincisi insanın sosyal bir varlık olmasıdır. İnsanın ihtiyaçları tam ve gereği gibi ancak başkalarının katkı ya da yardımlarıyla ve toplumun hiyerarşik bir tarzda düzenlenmiş kurumlarıyla karşılanabilir. Aquinalı Thomas'a göre, toplum hayatının bazı kurumları olmalıdır ki devlet ortak iyiyi aramak için özgül bir araç olarak belirsin. İkincisi, birtakım insanların diğerlerini bilgi ve adalet yönünden aşmaları durumunda, böyle bir üstünlükten herkesin hayrına olacak şekilde yararlanmamak yanlış olur. Şu halde, Aquinalı Thomas politik yönetim ya da devlet ihtiyacını insanın sosyal doğasıyla ve yöneticinin yönetilenlerin hayrına olacak üstün bilgelik ve ahlakıyla temellendirir. Öyleyse, onun devletin ve devletin amacı olan iyi hayatın temellerini insanda bulunan toplum halinde yaşama dürtüsünde bulma konusunda Aristoteles'le tam bir fikir birliği içindedir.

Demek ki Aristoteles'te olduğu gibi, Aquinalı Thomas'ta da insanın kendi doğal iyisine ancak toplum içinde ulaşabilen sosyal bir hayvan olması nedeniyle politika ahlaktan ayrılmaz veya onu tamamlamak durumundadır. Bununla birlikte, Thomas açısından devlet, sadece insanın doğal amacını gerçekleştirebileceği çevre olmakla kalmaz; o, aynı zamanda insanı doğaüstü amacına hazırlayacak bir araçtır da. Buradan doğallıkla onda politik iktidarın teolojik güce bağımlı olduğu ve bu arada devletin iki temel rolü bulunduğu sonucu çıkar. Bir kere, devlet her şeyden önce içlerindeki vicdanın sesini dinlemeyen kimselere doğal huku-

ka itaat etmeyi zorla benimsetmek gibi disipline edici bir işleve sahiptir. İkinci olarak ve daha da önemlisi, devlet iyi yurttaşlar; davranışları doğa yasasının buyruklarına sadece dışsal olarak uymakla kalmayıp, erdemli alışkanlıklardan kaynaklanan yurttaşlar yetiştirmek gibi pozitif bir işleve sahiptir.

En İyi Yönetim Biçimi Olarak Monarşi

Aquinalı Thomas, bir kez daha Aristoteles'i takip ederek monarşi, aristokrasi ve demokrasi gibi birtakım iyi yönetim biçimlerini tiranlık ve oligarşi benzeri kötü yönetim tarzlarından ayırmaya çalışmıştı. Bu iyi yönetim biçimleri içinde en iyisinin hangisi olduğuna karar vermek için ona göre, elbette teleolojik bakış açısını uygulayarak devletin temel rol ya da amaçlarının dikkate alınması gerekir. Thomas, burada, devletin birlik, ahenk ve barışının en iyi şekilde tek kişinin yönetimi altında sağlandığına inandığı için monarşiyi en iyi yönetim biçimi olarak kabul eder. Argümanı da çok yalındır: Her zaman en iyi yöntemi takip eden doğa sadece tek bir ilke tanıdığına göre, doğayı taklit eden bir sanat eserinin değeri ve başarısı da ona benzediği ölçüde artar. Başka bir deyişle, tıpkı doğanın tek bir ilke tanıması gibi, tabiat örnek alınarak oluşturulan bir eser olarak devlet de en iyi tek bir kişi tarafından yönetilir.

Aquinalı Thomas monarşinin en iyi yönetim biçimi olmasını, kral ya da monarkın bilgi ve erdem bakımından yetkinlik veya mutlak üstünlüğüne bağlar. Tek kişinin yönetiminin en iyi yönetim biçimi olduğunu bu şekilde temellendirirken geçerli olan monarşi, mutlak bir monarşinin değil de sınırlı bir monarşi olduğunu söyler. Başka bir deyişle, en iyi yönetim biçimiyle ilgili tartışmalarında, krallık gücünü kısıtlayan birtakım sınırlamalar getirir. Buna göre devlet veya politik yönetim, doğrudan doğruya insanla ve insanın doğal amacıyla ilgili olmak durumundadır. Bu yüzden monarşi ya da krallığın en temel işlevi ya da rolü, erdemli ve ahlaki bir hayatın peşinden koşulmasını ve doğal yeteneklerin geliştirilmesini mümkün kılan barış ve güvenlik koşullarını tesis etmektir. Demek ki monarşi her şeyden önce bu görevi yerine getirmekle belirlenmiş veya sınırlanmıştır.

İkinci olarak da tıpkı insanın doğal amacının doğaüstü amacına bağımlı olması gibi, monark ya da krallar da insan varlıklarına söz konusu daha yüksek, doğaüstü amaca ulaşmaları için zorunlulukla ihtiyaç duydukları rehberliği sağlayan ruhban sınıfına bağımlı olur. Demek ki monarşi için bir diğer sınırlama, onun güç ve otoritesinin teolojik güce tabi olmasından meydana gelir. Kralın dünyevi iktidar alanı içerisinde bile sadece dini-politik topluluğun temsilcisi olmakla sınırlandığını dile getiren Aquinalı Thomas, kral ile uyrukları arasındaki ilişkiyi modern toplum

sözleşmesinin terimleriyle düşünmüş olmasa da bu ikisi arasında kralın otoritesini sınırlayan örtük bir sözleşme olduğunu düşünüyordu.

Roger Bacon

13. yüzyılın bir diğer önemli filozofu da *Doctor Mirabilis* . [Olağanüstü Bilgin] unvanıyla tanınan meşhur Roger Bacon'dur (1220-1292). Bacon da yüzyılın akıl ile iman, felsefe ile teoloji arasındaki büyük sentezine katkı yapmış, hatta bu sentezi Platon ve Aristoteles felsefesine yönelik değerlendirmeleriyle felsefe alanında da pekiştirmiş olmakla birlikte, esas bu sentezin mümkün hale getirdiği yeni bir yolda öncülük yapmış olmasıyla ün kazanmıştır. Başka bir deyişle, Bacon'ın esas büyük önemi, onun modern bilimin deneysel yaklaşımının tarihsel bakımdan erken olgunlaşmış bir temsilcisi olmasından kaynaklanmaktadır. Buna göre, o her şeyden önce hikmetin birliğinin savunuculuğunu ve deneysel bilginin öncülüğünü yapmıştır. Hikmetin birliğiyle ilgili görüşünü delillendirmeye çalışan ve bu arada modern bilim anlayışının felsefi öncüsü olan Francis Bacon'a birçok bakımdan benzeyen Roger Bacon, bilginin deneysel temelini vurgulamış, bilimsel bilginin teknolojik uygulamasına dikkat çekmiş ve hepsinden önemlisi, diğer bilimlerin sadece gerçek bilginin anahtarı olan matematik aracılığıyla kesinliğe erişebileceğini savunmuştur. Nitekim birçoklarına göre, Roger Bacon, Ortaçağın en önemli bilim abidesi olmak durumundadır.

Bütün bu katkılarına ve yeniliklerine rağmen, onun çağının ve koşullarının filozofu olduğunu unutulmamalıdır. Nitekim Roger Bacon'da iki farklı anlamda kullanılan deneyim sözcüğünün birinci anlamı normal duyu-deneyine işaret ederken, ikincisi insan zihninin Tanrı tarafından aydınlatılmasının sonucu olan içsel deneyimi tanımlar; yine Bacon, bilimin sık sık vurguladığı yararının, bir yandan da Kilise'nin ve insanın Tanrıya ilişkin bilgisinin gelişmesine yönelik bir hizmetle belirlendiği inancından hiçbir şekilde ödün vermez. Onda Tanrının nuruyla aydınlanma ile pozitivizm at başı gider.

(a) Hikmetin Birliği

Roger Bacon öncelikle, kendisine esas ününü kazandıran "hikmetin birliği"ne dair fikirleriyle tanınır. Ona göre, felsefe, hukuk, bilim, sanatlar ve teoloji olmak üzere, bütün disiplinler ortak bir bilgelik bütününe çeşitli şekillerde katkıda bulunurlar. Dolayısıyla, Bacon'a göre Hıristiyan filozofların felsefeden sakınmak ve araştırmalarının kapsamını daraltmak yerine, eserlerinde filozofların yazılarını bir araya ge-

tirmeleri ve bunun mümkün olduğu her seferinde, daha da ileri gitmeleri gerekir.

Bacon bu görüşünü hikmetin ilahi kökenine giderek kanıtlamaya çalışmıştır. Ona göre, patriklere ilham edilen felsefe, çok çeşitli aracılar yoluyla pagan filozoflara, onlar yoluyla da Hıristiyanlara geçmiştir. Bu bilgeliğin doruk noktası ise göklerin en yükseğinden yeryüzünün en derinlerine kadar bütün yaratıkların veya yaratıkların suretlerinin, gerek tümellikleri gerekse tekillikleri içinde kendisinde yer aldığı Kitab-ı Mukaddes'tir. Bacon şimdi artık zamanın, birçok konuda hüküm süren bilgisizliği ortadan kaldırarak, bu bilgeliği geliştirme zamanı olduğunu söyler. Bu ise bundan böyle deneysel felsefe yoluyla mümkün olacaktır.

(b) Bilgisizliğin Nedenlerine Dair Görüşleri

Roger Bacon, deneysel bilimi öne çıkarmadan önce insanın bilgisizliğinin nedenlerini tartışmaya başlar. Başka bir deyişle, o yeni bilgi anlayışını, deneysel bilimin mahiyetini tanıtıp açıklamaya geçmezden önce, bilginin önündeki engelleri gözler önüne serer. Roger Bacon'a göre, insanın bilgisizliğinin ve onun hakikate erişememesinin dört temel nedeni vardır. Bunlardan ilk üçü yanlış otoriteye teslim olma, geleneğin etkisi, yaygın önyargılardır. Dördüncü neden ise bilgisizliği gizlemedir. Bacon'a göre, ilk üç hata nedeni, bilgisizliğin dördüncü nedeni bir kenara bırakılacak olursa bütün nedenleri, daha önce Aristoteles, Seneca ve İbn Rüşd tarafından da ele alınıp, onların zararlarına kendisinden önce de işaret edilmiştir. Bilgisizlik ve hatanın ondan önce hiç kimse tarafından ele alınmamış olan dördüncü nedeni, hepsinden daha tehlikeli olup, olumsuz bir etki yapmaya devam etmektedir.

Söz konusu dördüncü neden biraz da ilk üç nedenin bir birleşimi yoluyla etki yaptığı, yani bir insanın kendi bilgisizliğini, güvenilmez otoriteye iman etmenin, alışkanlığın ve önyargıların eseri olan sözde bilgiyi hakiki bilgelik olarak görmesi suretiyle gizlemesini sağladığı için tehlikelidir. Buna göre, bir şey geçmişte Aristoteles tarafından söylenmiş olduğu için doğru kabul edilmiştir. Oysa İbn Sînâ pekâlâ Aristoteles'in yanlışını tashih edebilir, İbn Rüşd de onun söylediklerini biraz daha geliştirebilirdi. Yine, Kilise Babaları bilimsel araştırma yapmadıkları, hatta bu tür araştırmaları küçümsedikleri için bilimsel faaliyetin hiçbir değeri olmadığına inanılmıştır. Bacon'a göre, geçmiş zamanların koşulları hiç kuşku yok ki farklıydı, dolayısıyla o dönemlerde yaşamış olan insanlar için geçerli olan mazeretin onun kendi zamanındaki insanlar için geçerli olabilmesi mümkün değildir. Şimdi artık bu engelleri ortadan kaldırıp, yeni bilimin yardımıyla Tanrı yolunda ilerlemenin tam zamanı olduğunu öne süren Bacon, filozof-teolog kariyeri-

nin neredeyse tamamı boyunca bir eğitim reformunun savunuculuğunu yapmıştı. Aslında kendisi de çağdaşları gibi Tanrının insanın nihai ve en yüksek amacı olduğuna inanıyordu fakat çağdaşlarından farklı olarak bilimin, bilimsel bilgi arayışının Tanrının, bilgisine, nihai hakikate ve ahlaki yetkinliğe ulaşmada çok temel, araçsal bir önem taşıdığı kanaatindeydi. Ona göre, insan ancak şeylerin doğasını anlamak suretiyle, onları yaratmış olan Tanrının doğasını anlama noktasına gelebilirdi. Bacon, eğitim reformu projesinde ve doğallıkla bilimler şemasında, geometrinin doğadaki fail nedenleri, matematiğin de Kutsal Kitap'ın yaratılışla ilgili iddialarını doğrulamak açısından büyük bir önem taşıdığına inandığı için matematiksel bilimlere imtiyazlı bir yer vermişti.

(c) *Scientia Experimentalis*

Bunu sağlayacak, yani reformun gerçekleşmesini sağlayarak bilgi yolundaki engelleri ortadan kaldırıp, deneysel bilimin yolunu açacak olan da Bacon'a göre, felsefedir. Buradan da anlaşılacağı üzere, Bacon'da felsefe daha ziyade eleştirel ve pratik bir karakter taşır. Felsefe bir yandan putları kırar, deneysel bilimin önündeki engelleri yıkar ve dolayısıyla insan zihnini aydınlatırken, diğer yandan kendisini ahlak felsefesi olarak gösterir, etik boyutuyla en yüksek noktaya çıkar.

Demek ki Bacon'ın, felsefenin önce hazırlayıcı ve sonra da olmazsa olmaz ürünleri toplayıcı bir görev üstlendiği sisteminin özünde, deneysel bilim bulunmaktadır. *Scientia experimentalis*, Bacon'da bütün bilimlerin en kesini olan bilim olmak durumundadır. Bu kesin bilimin kimi rolleri veya yerine getirmek durumunda olduğu birtakım işlevleri vardır. Deneysel bilim, bu bağlamda her şeyden önce kanıtlanmış sonuçları deneyim yoluyla tasdik ya da teyit eder. Yani, Aristotelesçi anlamda bilimsel ispat ya da kanıtlama insanı birtakım doğruların bilgisine götürürken, sadece deneyimdir ki akılyürütmenin ortadan kaldıramadığı kuşkuları giderebilir. Buna göre, insan akılyürütme yoluyla ateşin yaktığı bilgisine ulaşabilir fakat sadece elini ateşe değdirme kişiye ateşten sakınmayı öğretebilir. Şu halde, bir doğrulama teorisi geliştiren Bacon, doğabilimlerinin ilkelerini deneyim yoluyla tesis edebileceklerini, ulaştıkları sonuçları bilimsel kanıtlamalar yoluyla ilk ilkelere geri götürebileceklerini kabul etmenin yanı sıra, zihni birtakım sonuçları tasdik etmeye yalnızca deneyimin götürebileceğini öne sürer.

Deneysel bilim, ikinci olarak, diğer bilimlerin konularıyla ilgili, onların doğruluklarını asla kanıtlayamayacakları veya doğru olduklarını iddia edemeyecekleri hakikatlere ulaşır. Deneysel bilim, örneğin insan yaşamını uzatacak ilâçların nasıl kullanılacağının bilgisini sağ-

lar. O nihayet, bilimsel söylemin diğer alanlarında hayal bile edilemeyecek bilgilere ulaşır. Doğanın gizlerine nüfuz ederek, doğayla ilgili doğru ve sağlam kestirimlerde bulunur. Sadece modern deneysel bilimin değil fakat Francis Bacon'la başlayıp 20. yüzyıla kadar düz bir çizgi boyunca ilerleyecek olan İngiliz ampirisizminin de öncüsü olan Roger Bacon'a göre, deneyim bütün bilimlerin temeli olmak durumundadır.

Bacon'da deneyimin iki türü vardır. Bunlardan birincisi, dış dünyaya dayanan bedensel duyuları kullanan ve insan yaşamını uzatmak, patlayıcı madde yapmak, niteliksiz madenleri altına dönüştürmek, doğanın gizlerine nüfuz edebilmek, insan yaşamını baştan aşağı yenilemek, dünyayı dönüşüme uğratmak için kullanılır; onun öyleyse, öncelikle pratik bir değeri vardır. Oysa deneyimin, teoloji ve etik için gerekli bilgisel malzemeyi sağlayacak olan diğer türünün sadece manevi bir anlamı olup, o insanı en yüce hakikate götürür.

Birinci deneyim türünün bedensel duyular aracılığıyla dış dünyadaki şeylere yöneldiği yerde, iç deneyim manevi şeylerle ilgilidir ve Tanrının lütfuna bağlıdır. Yine o, diğer deneyim türünün insani ve felsefi olduğu yerde, Tanrının lütfuna bağlı bulunduğu için ilahi ve teolojiktir. Ve nihayet, dışsal deneyim veya duyu algısı bilgi için ne kadar kaçınılmaz olursa olsun, kesinliğe esas Tanrının aydınlatması yoluyla erişilir. Bacon'a göre, söz konusu içsel deneyim, matematik ve doğabilimleri için gereken en temel kesinlikten başlayıp, doruk noktasına Kitab-ı Mukaddes'te belirtilen en yüksek tinsel birleşme halinde, mistik vecd türünde ulaşan yedi evre ya da dereceden geçer.

(d) Etik Anlayışı

Roger Bacon, deneysel bilime ilişkin tartışmasından sonra, en fazla değer verdiği disiplin olan, kendisine göre matematik ve doğabiliminin dahi üstünde bir düzeyde bulunan ahlak felsefesi ya da etiğe geçer. Bu bilimlerin çeşitli türden eylemlerle ilişkili olup, dünyayı bilgi yoluyla dönüştürme amacı güttüğü yerde, etik yalnızca insanı daha iyi veya kötü kılan eylemler üzerinde durur; insanı Tanrıyla, başka insanlarla ve kendisiyle olan ilişkileri bağlamında eğitir. Bu konuda zaman zaman Yunanlı ve Romalı filozoflarla İslam filozoflarının düşüncelerinden de yararlanan Roger Bacon'a göre, ahlak teolojiyle çok yakından ilişkili olup, onun yüceliğinden pay alır.

Bacon'ın etiği, nispeten bağımsız bir felsefi etik olarak gelişen ve son çözümlemede filozofun kendine ait müstakil bir etik öğreti değildir. Roger Bacon, çok büyük ölçüde klasik Hıristiyan ahlakına dayanır. Onun etiği bundan dolayı, deontolojik bir etiktir; yani insana Tanrısal vahiyle

belirtilen birtakım ödevleri olduğunu bildiren, bu ödevlere uygun eylemlerin "iyi" ve "erdemli eylemler iken, söz konusu ödevleri hayata geçiremeyenlerin "kötü" eylemler olduklarını savunan bir ahlaki yükümlülük ya da ödev etiğidir. Başka bir deyişle, ahlak olgusuna dini bir bakış açısından yaklaşan, örneğin ahlaki "iyi"yi Tanrının iradesine uygun yaşamak, Tanrıyı aramak olarak tanımlayan, "iyi"nin Tanrının kutsal iradesi ile uyum içinde olmak, buna mukabil, "kötü"nün de Tanrının istemine aykırı düşmek, onu unutup maddeye tapmaktan başka bir şey olmadığını öne süren Bacon'a göre, Tanrının istemi O'nun ilahi emirlerinde ifadesini bulur. Ona göre, ahlak yasasının ve ahlaki yükümlülüğün kaynağı, ahlaki düzenin yaratıcısı olan Tanrı, kendi iradesini ya birtakım emirlerde ya da kutsanmış bir yetkin kişilikte, Peygamberde açımlamıştır. İnsanın Tanrıya ve komşularına karşı olan görevlerini bildiren bu emirler, Kitab-ı Mukaddes'te ifade edildiği kadarıyla on tanedir. Bu emirlere sadece insanın kendi kendisiyle olan ilişkilerinde yerine getirmek durumunda olduğu şeyleri bildiren ödevleri ekleyen Bacon için ahlaki hayat, şu halde Tanrının emirlerine göre düzenlenmiş olan bir hayat olmak durumundadır.

Nitekim Bacon biri moral hakikatlerden, diğeri de ahlaki ikna sürecine ilişkin açıklamalardan, yani biri içerik, diğeri form olmak üzere iki bölümden oluşmak durumunda olduğunu söylediği etik öğretisinde, önce temel moral doğruları ortaya koyar; sonra Platon'a, Aristoteles'e ve Augustinus'a dayanan bir felsefi antropoloji temelinde, Kutsal Kitap'ta bildirilen bu doğruların insanlara nasıl aktarılabileceğini tartışır. Bununla birlikte, pek çok Bacon yorumcusu, onun kâmil ve ahlaken yetkin insan modelinin, Hıristiyan azizinden ziyade, Stoacı erdemli, tevekkül sahibi, bilge kişi olduğunu bildirir.

John Duns Scotus

Ortaçağ Hıristiyan düşüncesinin en önemli uğraklarından biri de karşımıza her yönüyle büyük bir kafa, önemli bir filozof olarak çıkan John Duns Scotus'tur. Onun analitik düşünme yeteneği ve birçok bakımdan son derece sistematik ve pozitif olan felsefesi, Hıristiyan düşüncesinin birçok problemi için çözüm imkânı sağlamıştır. Platonik-Augustinusçu geleneğin olduğu kadar, Aristotelesçi-Thomist geleneğin de dışında kalan, hatta karşısında duran Duns Scotus (1266-1308), sadece felsefeye yeni açılımlar sağlamakla kalmamış, Ockhamlı William'a ve bir anlamda da modern düşünceye çıkan yolun en önemli taşlarını döşemiştir.

Duns Scotus en azından üç bakımdan büyük önem taşır: Birincisi, o inanç akıl ilişkisi bağlamındaki görüşleriyle, bilerek ya da bilmeyerek,

teolojinin kapsamının daraltılmasına ve dolayısıyla da dinin tecrit edilmesine neden ya da vesile olmuştur. Buna göre, Ortaçağ düşüncesinin bütün büyük problemlerinin, bu çağın insanı zorunlulukla her ikisine de ihtiyaç duyduğu için iman akıl ilişkisini doğru belirleme problemi etrafında döndüğünü, ikisinin birbirleriyle uyum içinde olmaması durumunun Hıristiyan düşüncesi ve kültürünü istikrarsızlaştıracak en temel unsur olduğuna inanan Duns Scotus, tıpkı bu konuda Aristoteles metafiziğini temele aldığı için başarısız olduğunu düşündüğü Aquinaslı Thomas gibi Hıristiyan inancının rasyonalitesini göstermeye kalkışmıştır. Fakat Duns Scotus hemen bütün Ortaçağ filozoflarından daha analitik ve ödünsüz düşündüğü, diğer Hıristiyan filozoflarına kıyasla daha keskin bir alet kullandığı için sonuç en azından Ortaçağın dünya görüşü açısından bütünüyle olumsuz olmuş ve Aquinalı Thomas'la diğer filozofların akıl ile vahiy arasında tesis etmiş oldukları nazik dengeyi bozup, aklın, vahye ve dolayısıyla dine yabancı olan dünyevi bir araç olduğu tezine zemin hazırlamıştır. Yani, o teolojiyi, teolojinin bizatihi kendisini rasyonel araştırma alanının dışına çıkarmak suretiyle kurtarmaya çalışırken, sonuç teolojinin alanının önemli ölçüde daraltılmasıyla birlikte, oldukça önemsiz bir role mahkûm edilmesi olmuştur.

İkincisi, o iman-akıl ilişkisine dair görüşlerinin bir sonucu olarak, iradenin akıl karşısındaki mutlak üstünlüğünü vurgulamıştı. Başka bir deyişle, Duns Scotus irade-akıl ilişkisi bağlamında, özgürlüğün, Tanrının her şeyden çok sevilmesi gerektiği şeklindeki ilkesine bağlı olarak bilgiden üstün tuttuğu aşktan da önemli olduğunu vurgulamıştır. Ve nihayet, o aşkınlar konusundaki görüşleri ve tekanlamlılık ve eşseslilik arasındaki ayrımıyla da Tanrıya ilişkin bilgi konusunda, rasyonalistlerin *via affirmativa*sı ya da analoji yolu ve de mistiklerin *via negativa*sı dışında kalan alternatif bilgi yollarının önemine dikkat çekmiştir.

(a) Metafiziği

Duns Scotus, felsefi bir disiplin olarak metafiziği, varlığın varlık olmak bakımından bilimi, varlığa ilişkin kavramsal bir araştırma diye tanımlamıştı. Burada, o öncelikle kendisinden önceki ayrıntılı varlık teorilerini, başta Aquinaslı Thomas'ınki olmak üzere varlık dereceleri anlayışını bir tarafa bırakarak, tekanlamlı standart bir varlık telakkisi geliştirdi. Ona göre, varlık kavramı, varlığın bulunduğu her yerde aynıdır ve varlık hem her şey olup hem de hiçbir şey olmayan bir şeydir. Varlığın farklı türleri de yoktur; sadece, karşıtı yokluk olan, tek bir varlık vardır. Varlık hiçbir şey olmayan olduğu için öz veya varlıkla varoluş arasındaki bir ayrımdan da söz edilemez. Varlık kategorileri aşan ve onların her birinden farklı olan şeydir. Başka bir deyişle, Scotus'a göre, varlık kavramı tüm

kavramların en basiti olup, başka bir nihai kavrama indirgenemez; varlık kavramı, yine kaplam bakımından en geniş kavram olup, hiçbir çelişki içermeyeni gösterir ve başka her kavram varlık kavramını bir şekilde gerektirir. Varlık kavramı yine zihin dışı bir varlığa sahip olanı ve bütün cinslere aşkın bulunanı anlatır.

Scotus, metafiziğin konusunu öncelikle varlık olarak belirledikten sonra, varlığın aşkın niteliklerini, fiziki olana aşkın gerçeklikleri ele almak durumunda olduğunu söyler. Nitekim kendisi bu bağlamda her şeyden önce aşkınlar veya aşkın nitelikler konusunu ele almış, ancak bundan sonra en yüksek gerçeklik olarak Tanrının varoluşuna geçmiştir. Gerçekliğe uygulanabilmek ya da izafe edilebilmekle birlikte, Aristoteles'in on kategorisi arasına dahil edilemeyen bir kavramı aşkınlık bildiren kavram diye tanımlayan Scotus, bu türden kavramları dört ayrı başlık altında toplar: Bunlardan birincisi, varoluşu hiçbir çelişki içermeyen her özneyi göstermek veya tanımlamak için kullanılan en geniş kaplamlı basit kavram olarak "varlık"tır. İkincisi, varlıktan ayrılmaz olan üç niteliği tanımlayan, "bir", "doğru" ve "iyi" kavramlarından oluşur; çünkü zihindışı bir dünyada var olabilmek için bir öznenin belirli bir birliğe sahip bulunması, bilinebilir olmaya elverişli olması ve istenir bulunması gerekir. Üçüncü başlık ya da kategori içinde ise "sonsuz ya da sonlu", "zorunlu veya olumsal" "neden veya neden olunmuş" gibi ayrıklardan oluşan kavram çiftleri yer alır. Dördüncüsü ise tanımı hiçbir sınırlama içermeyen yüklemlerin kavramlarından oluşur.

Scotus'a göre, metafizikçinin görevi, söz konusu aşkın nitelik kavramlarının birbirlerini nasıl gerektirdiklerini, kendisinde bütün yetkinliklerin ve aşkın niteliklerin toplandığı bir varlığın varoluşunu göstermektir. O, söz konusu metafizik anlayışına ve genel varlık telakkisine bağlı olarak, sonlu varlıkla sonsuz varlığın tek bir düzenin parçaları olduğunu öne sürer. Bu düzende, başka her şeyin sonra ve yetkinlikten yoksun olduğu yerde, Tanrı önce gelir ve yetkindir. Tanrı dışında kalan bütün sonlu varlıklar, O tam ve yetkin varlığın bir parçası oldukları için varlıktan pay alırlar. Fakat Scotus, sonsuz varlığın zorunlu varoluşuyla sonlu varlıkların olumsal varoluşu arasında, sonlu varlıkların varlıktan pay almalarına rağmen, bir şekilde oluşan büyük boşluğu ise Tanrının iradesiyle doldurur.

Tanrının Varoluşuyla İlgili Argümanlar

Scotus Tanrının varoluşunun rasyonel bir delil ya da argümana ihtiyaç duyduğunu, bu argümanın da mutlak surette *a posteriori* olması gerektiğini söylemekteydi. İnsan bu dünyadaki hayatı sırasında Tanrıya ilişkin sezgisel bilgiye sahip bulunmadığına, sonsuz bir varlığın varolduğu

önermesi kendinden açık bir önerme olmadığına ve de insanın bilgisi zorunlulukla duyu-deneyinden başladığına göre, Tanrının varoluşuna ilişkin kanıtların *a posteriori* deliller olmaları kaçınılmazdır.

Tanrının varoluşuna ilişkin deliller bağlamında, Tanrıya ilişkin bilgimizin niteliğini tartışan ve bilgimizin zorunlulukla maddi dünyadaki şeylere ilişkin duyu-deneyiyle başladığını savunan Scotus'a göre, Tanrının bilgisine duyu-deneyinin nesneleri üzerinde düşünmek suretiyle ulaşılır. İnsan zihni Tanrı için geçerli olan kavramlara, bu dünyadaki varlıkları Tanrının eserleri olarak düşünmek suretiyle erişebilir. Bununla birlikte, yaratıklarından hareketle oluşturulan ve daha sonra Tanrıya uygulanan bu kavramların, doğrudan doğruya ilahi öze dayanan kavramlarla kıyaslandıklarında, yetkinlikten yoksun olduklarının unutulmaması gerekir. Scotus'a göre, Tanrıya ilişkin bilgi bundan dolayı kaçınılmaz olarak muğlak ve karanlık olur.

Bundan mümkün olduğu ölçüde sakınabilmenin biricik yolu, yarattıkları için kullanıldıklarında farklı, Tanrı için kullanıldığında farklı bir anlam ifade eden kavramlar yerine, tıpkı varlık kavramında olduğu gibi, tekanlamlı kavramlar oluşturabilmektir. Bu yapılamadığı takdirde, yaratıkların bilgisinden Tanrının bilgisine yükselebilmek imkânsız olur. Ama insan zihni bu türden tekanlamlı kavramlar oluşturduğu zaman, tıpkı imgelemin altından dağ imgesi oluşturabilmek için altın ve dağ imgelerini bir araya getirmesi gibi, söz konusu kavramları birleştirerek Tanrı idesinin açık ve anlaşılır bir bilgisine erişebilir.

Scotus, Tanrının bilgisinin mümkün ve Tanrının varoluşunun rasyonel olarak kanıtlanma ihtiyacında bulunduğunu öne sürdükten sonra, Tanrının varoluşuna ilişkin *a posteriori* kanıtları, nedenselliğe dayanan deliller ve üstünlük ya da yetkinlik ölçütüne dayanan deliller olarak ikiye bölüp sınıflar. Bunlardan nedenselliğe dayanan delil türü, hiç kuşku yok ki Aristotelesçi ilkelerden esinlenip, onun ereksel neden veya Hareket Etmeyen Hareket Ettirici olarak Tanrı anlayışına dayanır. Buna karşın, üstünlük veya yetkinlik ilkesine dayanan delilin, her ne kadar Scotus onu da Aristotelesçi ilkelere dayandırsa bile, Platoncu veya Augustinusçu bir kökeni olduğu muhakkaktır.

Scotus önce fiziki nedensellik bağlamında, dünyadaki değişme ve hareket olgusunun bir ilk Hareket Ettiriciye ihtiyaç duyduğunu öne sürer. Bununla birlikte, hareket veya değişme olgusundan yola çıkan kanıtın imkânları hayli sınırlıdır; çünkü o, dünyadaki nesne ya da şeylere varlık veren nihai neden olarak Zorunlu Varlığın varoluşu yerine, sadece dünyadaki hareketin nedeni olarak ilk Hareket Ettiricinin varoluşunu kanıtlar. Başka bir deyişle, ilk Neden kanıtında veya fiziki nedensellik olarak kozmolojik delilde, Tanrı fiziki hareket olgusunu açıklayabilmek için zorun-

lu bir hipotez olarak öne sürülür. Dahası, delil Tanrının doğası ya da sıfatları hakkında hemen hiçbir şey söylemez. Bundan dolayı, fiziki nedenselliğe dayanan Tanrı delili Scotus'un çok önemsediği bir kanıt değildir.

Fiziki nedensellikten ziyade metafiziksel nedenselliği tercih eden Scotus, şu halde, Tanrının varoluşunu esas olumsallık olgusundan yola çıkarak kanıtlar. Dünyada yokluktan varlığa gelebilen, varoluşunu kendisinden almayan, var olması kadar var olmaması da mümkün olan varlıkların olduğu apaçık bir olgudur. Mümkün varlıklar, bu varlıklar kendi kendilerine neden olamayacakları gibi, onlara hiçlik tarafından da neden olunamayacağından, varoluşları için bir nedene ihtiyaç duyarlar. Buna göre, A nedeni mümkün bir varlığın varoluşunun nedeni olursa ya A'nın kendisine de neden olunmuştur ya da o nedeni olmayan bir varlık olmak durumundadır. A'nın kendisine neden olunmuşsa eğer, onun nedenine B diyelim. B'ye ise C, C'ye de D neden olmuştur. Scotus'a göre, bu dizinin sonsuzca geriye gitmesi imkânsızdır; dolayısıyla, kendisine neden olunmamış bir ilk nedenin olması gerekir ki bu neden de Tanrıdır.

Scotus hatta zaman içinde birbirleri ardı sıra gelen nedenlerden veya kendisine neden olunan varlıklardan meydana gelen bir dizinin varoluşunun öne sürülmesi durumunda bile, dizinin kendisinin açıklanmaya muhtaç olduğunu savunur. Çünkü dizinin tek tek her üyesi, o varoluşunu kendisinden almadığı, kendisine neden olunduğu için mümkün bir varlıktır. Dizi mümkün varlıklardan oluştuğuna göre, onun kendisi de mümkün olmak durumundadır ve dolayısıyla, o kendi varoluşunu açıklamak için diziye aşkın, varoluşu zorunlu olan bir varlığa ihtiyaç duyar. Bu varlık da Scotus'a göre, Tanrıdır.

Scotus burada, iradeciliğinin de etkisiyle, doğal dünyada hiçbir zorunluluk bulunmadığını, onun tamamen Tanrının iradesine bağlı bulunduğunu öne sürer. Buna göre, Aristoteles'in bilim ve bilimsel kanıtlama görüşünden yola çıkan Scotus, doğal dünyada bir plan ya da rasyonalitenin bulunduğunu değil fakat bir zorunluluk bulunduğunu yadsımıştır. O, bütün sonlu varlıkların sonsuz varlığın iradesine bağlı bulunduklarını öne sürerken, doğa yasalarının, yaratıcı onları özgürce irade edebildiği ve istediği gibi değiştirebildiği için zorunlu yasalar olmadıklarını savunmuştur. Kanıtlamaya dayanan bilim, öyleyse, zorunlu olanın değil de mümkün veya olumsal olanın bilimidir. Neden ve sonuçlardan meydana gelen dizide bir düzenlilik bulunmakta birlikte, bir determinizm yoktur.

Tanrının Sıfatları

Tanrının sıfatlarının önemli bir bölümü Scotus'ta, Tanrı delillerinden çıkar. Buna göre, Tanrı nedeni olmayan, kendi kendisinin nedeni olan

varlık olduğundan, O bileşik, yani madde ve formdan meydana gelen mürekkep bir varlık değildir; dolayısıyla, O özü itibariyle basittir. Dahası, Tanrı akla ve iradeye sahip olan yetkin varlıktır. Yine Tanrı evrendeki biricik Zorunlu Varlık'tır. Bununla birlikte, o yaratıklarına zorunlulukla değil fakat özgürce neden olur.

Yine, Tanrı mutlak olarak sonsuz varlıktır. Dahası, onda her özellik veya yetkinlik de sonsuzdur. Bütün ilahi yetkinlikler, en iyi bir biçimde varlığın sonsuzluğu diye betimlenen Tanrısal özde temellenir. Buna göre, Tanrı bilgisi sonsuz, kudreti sonsuz ve iradesi sonsuz olduğu için sonsuz varlıktır. Klasik sıfatları dikkate alındığında, Tanrı yine, mutlak olarak bir olup, hakikatin ve adaletin ta kendisidir; gücü her şeye yeten ve her yerde olan varlık olarak Tanrının inayeti yaratıklarının ama özellikle de akıllı yaratıklarının üzerindedir.

Yaratıklar Duns Scotus'a göre, Tanrının sadece mutlak kudretine değil fakat iradesine de bağımlıdır. Scotus'tan önce, akıl ya da bilgiyi iradenin önüne geçiren Skolastik filozoflar, yaratıklarının ilk örnekleri olarak İdeaların, onlar varlığa gelmezden önce, Tanrının zihninde varolduklarına ve Tanrının yaratıklarını bu İdealar aracılığıyla bildiğini kabul ediyorlardı. Scotus sonsuz ve yetkin Tanrının sınırlı ve sonlu olan yaratıklarını söz konusu ilk örnek İdealar aracılığıyla bilebilmesini, bu O'nun yetkinliğini sınırlayacağı için kabul etmez. Bu İdeaların kaynağı ilahi özdür; yaratıklar ilahi doğaya yazılmış olup, Tanrı kendi özünü ya da doğasını bilirken, mümkün her yaratığı bilir; mümkün yaratıkları bilirken, onlara düşüncesinin nesneleri olarak akledilirlik ve varoluş verir. Tunca şekil vermeden önce, zihninde yaratacağı şaheserin bir planı ya da idesine sahip olan dâhi heykeltıraş gibi, Tanrı da gelişigüzel değil fakat akıllıca hareket etmek durumundaysa eğer, yaratma eyleminden önce, yaratığın yol gösterici bir idesine sahip olmak durumundadır.

Bilgiye bu kadar önem veren, ilk örnekler olarak idelerin yaratma eyleminden mantıksal olarak önce gelmesine dikkat eden Scotus, bununla birlikte söz konusu ilahi idelerin Tanrının iradesine bağımlı olduğunu öne sürer. Hatta Tanrının özü O'nun iradesiyle özdeştir.

(b) İradecilik

Scotus kendinden önceki Skolastiklerden, özellikle de aklın irade üzerindeki önceliği ve üstünlüğü üzerinde ısrar edip yaratılmış evrenin rasyonel yapısını vurgulayan Aquinaslı Thomas'tan, şu halde, esas iradenin akıl karşısındaki önceliği ve üstünlüğünde ısrarlı olmak bakımından farklılık gösterir. İradenin insanda aklı harekete geçirmesi onu veya yönetmesi, örneğin insanların belli şekillerde düşünmeyi istemeleri olgusundan etkilenen Duns Scotus'a göre, bir nesneye ilişkin bilgi, o nesne-

yi istememizin veya irade etmemizin sadece arızi olarak nedenidir; bilginin dahi gerçekte nedeni iradedir. Aklın kendisinden başka nedenleri vardır, oysa iradenin başka hiçbir nedeni yoktur.

İnsanla ilgili söz konusu psikolojik olgulardan hareket eden Scotus, Tanrının özünü meydana getiren iradenin O'nda da akıl ve bilgiden önce geldiğini söyler. Scotus, bu durumun doğal sonucu olarak, Tanrının evreni zorunlulukla değil de özgürce yarattığını öne sürer. Tanrı, evreni yarattığı gibi yaratmayabilirdi de. Bundan dolayı, evrenin varlığı, zorunlu olmak bir yana, Tanrının özgür iradesinin bir sonucu olmak durumundadır. Ona göre, Tanrının ancak yarattığını yaratabileceğini ve yarattığı varlığı zorunlu olarak yarattığını iddia etmek gibi, dünyamızın mümkün dünyaların zorunlu olarak en iyisi olduğunu söylemek de tümüyle yanlıştır. Çünkü Tanrı yaratabildiklerini ve yaratmasını bildiklerini yaratmaz, sadece varlığa çağırmak istediklerini yaratır.

Scotus, iradeciliğini metafizik alanıyla sınırlamayıp, etik alana da yansıtmıştır. Buna göre, her şeyin ilk nedeni olan ilahi irade, aynı zamanda yaratılmış bütün zihin ve yüreklerin de en yüksek yasası olmak durumundadır. İyi, doğru ve ahlak yasası, sadece Tanrı tarafından irade edilmiş olmak bakımından mutlaktır. Onlar ilahi iradeden bağımsız olarak mutlak olsalardı, bu takdirde Tanrının kudreti, onun kendisine bağlı veya tabi olmayan bir yasa tarafından sınırlanmış olacağından, ne mutlak özgürlükten söz edilebilir ne de Tanrı en yüksek varlık olurdu. Gerçekten de iyi ancak Tanrı onun böyle olmasını istediği için iyidir. Tanrı insan varlıklarına ilettiği ahlak yasasının yerine başka bir yasa da gönderebilirdi; hatta insanları bu yasanın tamamını ya da kimi hükümlerini yerine getirmekten bağışık tutabilirdi. O, insan varlıklarını bu şekilde kimi yasa hükümlerini yerine getirmekten bağışık tutmakta özgür olduğu içindir ki Scotus'a göre, Kilise de insanı Tanrı adına bağışlama hakkına sahip bulunmaktadır. Tanrı, şu halde, evrenin yaratılmasında olduğu gibi, idaresinde de mutlak bir özgürlüğe sahiptir. Bu durum insan için de geçerlidir. Tanrının cennetinden kovulmuş olması, ondan özgürlüğünü almış değildir.

Gerileme Dönemi

Skolastik felsefenin son dönemi, Ortaçağ felsefesinin de son dönemi olan Gerileme Dönemi'dir. 14. ve 15. yüzyıllarda yaşanmış olan bu dönem, geleneksel düşünceye yönelik eleştirel bir tavırla belirlenir. Bu dönem, Skolastik açısından bakıldığında, Yüksek Skolastiğin iman ile akıl, teoloji ile felsefe arasındaki sentezini, onu imkânsız bularak yıktığı; Sko-

lastiğin tümeller konusunda neredeyse resmi görüşü haline gelmiş olan realizmin yerine nominalizmi geçirdiği ve nihayet, dine zarar vermeden bilim ve felsefeyi öne çıkarmaya başladığı, yani dikkatleri öte ya da aşkın bir dünyadan ziyade, yavaş yavaş bu dünyaya çekmeye başladığı için gerçekten de bir gerileme dönemidir. Kısacası bu dönem, entelektüel güvenin 13. yüzyılın büyük sentezini büyük bir hızla kemirmeye veya çökertmeye başladığı bir çağ olmak durumundadır.

Bununla birlikte, aynı dönem, ona bu kez modernlik açısından bakıldığında, felsefede modernleşmenin başladığı bir dönem olarak da görülebilir. Başka bir deyişle, 14. yüzyılda Ockhamlı William ve çevresindeki insanların nominalizmi, daha önceki yüzyılların kavram realizmiyle belirlenen *via antiqua*sıyla kıyaslandığında, *via moderna*yı, yani modern görüşü temsil eder. Çünkü bu dönem, aklın alanını sınırlandırmakla birlikte, onu kendi alanı içinde, inançtan bağımsız hale getirme çabalarıyla seçkinleşen, felsefenin öne çıktığı, Duns Scotus'un da etkisiyle oluşan epistemolojik iyimserlik havasının hızla esmeye başladığı bir dönemdir.

Ockhamlı William

Ockhamlı William'ın geç Ortaçağ felsefesi ve hatta erken modern felsefeye olan büyük katkısı, çok büyük ölçüde mantık, epistemoloji ve metafizik alanlarında olmuştur. Onun bu alanlara yaptığı katkı, elbette modern bir filozofun yaklaşımıyla değil fakat tıpkı Aquinaslı Thomas ve Duns Scotus örneklerinde olduğu gibi, Skolastik bir teoloğun yaklaşımıyla olmuştur.

Buna göre, Ockhamlı William'ın metafiziği ve epistemolojisi, her şeyden önce ve çok büyük ölçüde Hıristiyan felsefesinin Antik Yunan felsefesinden miras aldığı, var olan her şeyin tekil ve bireysel olduğu yerde, düşüncenin nesnelerinin tümel olduğu paradoksal tezinin yarattığı temel problemi bir çözüme kavuşturmak amacı güder. Bilindiği üzere, Hıristiyan felsefesi, Patristik felsefe ile Skolastik felsefenin ilk iki döneminde, Hıristiyan imanıyla dogmalarını anlaşılır kılıp açıklamaya ve temellendirmeye çalışırken, kendisine geçmişten intikal etmiş bulunan biricik felsefe olarak, Platonik felsefenin kavramsal çerçevesi ve ifade imkânlarından yararlanmıştı. Bunun sonucu, zorunlulukla hiperrealizm veya radikal bir realizm olarak kavram realizmi ve sadece ilahi aydınlanmaya dayanan, bundan dolayı insan için bilgiyi neredeyse imkânsızlaştıran, bir bilgi anlayışı olmuştu.

Skolastik filozoflar 12. yüzyıldan itibaren, Hıristiyan öğretinin dogmatik çerçevesini bu kez, dikkatleri yavaş yavaş bu dünyaya çekmeye

başlayan, İslam dünyası yoluyla öğrendikleri ikinci Yunan felsefesi geleneği olarak, Aristoteles felsefesi ile bağdaştırmaya kalkıştılar. Bu telif ya da sentez, Hıristiyan imanının şu ya da bu unsurunda en küçük bir değişikliğe dahi gitmek imkânsız olduğuna ve bir şekilde vuku bulan uyuşmazlık ya da tutarsızlıklar ancak Aristoteles'in felsefi kabul ve argümanlarına ilişkin ciddi bir eleştiri ya da yeni yorumlarla giderilebileceğine göre, felsefi bir iş ya da etkinlik olmak durumundaydı. Diğerine göre önemli bir ilerleme sağlayan bu sentezin de kendi içinde problematik olan birtakım güçlükleri vardı. Aristoteles felsefesi ve Hıristiyan imanı veya teolojisi arasında Aquinaslı Thomas tarafından 13. yüzyılda gerçekleştirilen ve ondan sonra da filozofların büyük bir çoğunluğu tarafından takviye edilip pekiştirilmeye çalışılmış olan bu sentez de örneğin bu kez ılımlı bir realizm tarzında, insan zihninin duyu-deneyinde idrak edilen tikellerde, bireysel şeylerden ve olumsal olaylardan ontolojik bakımdan önce gelen, soyut özlerle zorunlu ilişkilerin akledilir soyut düzenini kavradığını iddia eden epistemolojik ve metafiziksel öğretiyi ihtiva etmekteydi.

İşte Ockhamlı William'ın hem bir filozof ve hem de bir teolog olarak büyük önemi, onun Ortaçağ realizminin temelinde bulunan söz konusu metafiziksel ve epistemolojik kabulleri reddetmesinden, felsefeyle teolojiyi birbirlerinden mutlak olarak bağımsız olmaları gereken iki ayrı alan ortaya koymasından ve bütün bir felsefe alanını, bilginin Tanrısal aydınlanmadan veya özlere ilişkin rasyonel kavrayıştan değil de bireysel şeylerin ve tikel olayların doğrudan deneyiminden meydana geldiğini savunan radikal bir ampirisizm temeli üzerinde yeni baştan ve teoloji ya da imandan bağımsız olarak inşa etmesinden oluşur. O, bu radikal empirizme dayanarak gerçekleştirdiği, bilginin kendisinde ifade edildiği dilin ontolojik arkaplanına ve semantik yapısına ilişkin nominalist bir analizle de modern felsefenin önünü gerçekten açmıştır. Ockhamlı William'ı son derece önemli ve anahtar bir filozof haline getiren şey, işte budur.

(a) İnanç-Akıl ilişkisine Dair Görüşleri

Görüşleri birçok konuda Duns Scotus'un görüş ya da öğretilerinin mantıksal bir sonucu olarak gelişen Ockhamlı William, Scotus'u inanç-akıl ilişkisi bağlamında da izlerken, onun başlatmış olduğu doğal teolojinin kapsamını daraltma sürecini daha da ileri bir noktaya taşımıştır. Başka bir deyişle ampirik bilgi anlayışı doğal veya akla dayalı teolojiye açık kapı bırakmadığı için Tanrının varoluşuna ilişkin bütün kanıtları şiddetle eleştiren Ockhamlı William'a göre, Tanrının ne varoluşu, ne birliği ne de sonsuzluğu kanıtlanabilir. Varabilirse eğer, Tanrının bilgisine zorunlulukla O'nun yaratıkları üzerinde düşünmek suretiyle varmak durumun-

da olan insan zihni, Tanrının varoluşunu ne kozmolojik kanıtla, ne teleolojik argümanla ne de ontolojik kanıtla ispatlayabilir. Örneğin, kozmolojik argüman söz konusu olduğunda, Ockhamlı William'a göre, ilk Nedenin varolması, ilk Nedenin varolmamasından hiç kuşku yok ki daha muhtemeldir. Fakat burada söz konusu olan sadece olasılıktır, kesin bir argüman değil. Ya da teleolojik kanıt gündeme geldiğinde kim doğada düzenden, üstelik zorunlu bir düzenden söz edebilir? Bir düzenin varolduğu kabul edilse bile, bundan düzen verici olarak Tanrının sorumlu olduğu nasıl kesin bir biçimde kanıtlanabilir? Tanrının varoluşunun, birliğinin, sonsuzluğunun kanıtlanamaması bir yana, akıl iman destekleyemez, ona hiçbir katkıda bulunamaz. İman ve akıl birbirinden öylesine farklı, öylesine ayrıdır ki akıl imanın kimi dogmalarının çelişiklerini dahi kanıtlayabilir.

Teolojinin temel dogmalarının akıldışılığıyla ilgili bu sonuçlar, Ockhamlı William'a göre, doğrudan doğruya Tanrının kadir-i mutlaklığının bir sonucu olmak durumundadır. İnsan imanın unsurlarını ciddiye alıp, ona bütün kalbiyle inandığı ve "Her şeye kadir Tanrıma iman ediyorum" dediği zaman, buradan yalnızca Tanrının her şeye muktedir olduğu sonucu çıkar. Tanrı Hıristiyan inancı açısından, eğer böyle yapmış olmayı seçmiş olsaydı, insan yerine pekâlâ öküz ya da eşek olarak cisimleşmiş olabilirdi. Tanrının tecessüm etmek için insan bedenini seçmiş olması, rasyonel bir plana dayalı bir karardan ziyade, sadece O'nun keyfi bir iradi eylemi ise Ockhamlı William'a göre, Hıristiyanların cisimleşme dogmasını anlamaya çalışmaları beyhude bir çabadır. Demek ki aklın imanı açıklaması, anlaşılır hale getirmesi hiçbir işe yaramadığı gibi, imanın özüne zarar bile verebilir. Aynı şey, hiç kuşku yok ki iman veya teoloji için de geçerlidir; onun da akıl alanına müdahale etmeye kalkışması, yalnızca her ikisine de zarar verecek olumsuz sonuçlara yol açar.

Akla dayalı doğal teoloji imkânsız olsa bile, bu, pozitif veya vahye dayalı teolojinin, Ockhamlı William'a göre, imkânsız olduğu anlamına gelmez. Başka bir deyişle, imanın dogmalarının çelişik olduğu gösterildiği veya onların çelişiklerinin doğruluğu kanıtlandığı zaman, yapılması gereken şey, imandan uzaklaşmak değil fakat akıldışı olduğunu düşünsek dahi, imana sıkı sıkıya sarılmaktır. Çünkü teoloji alanında temel ve en yüksek olan iman olup, burada akla yer yoktur.

(b) Bilgi Teorisi

İman alanıyla akıl alanını, özerk ve bağımsız alanlar olarak birbirinden tümüyle ayıran, teoloji alanına aklın, akıl alanına da imanın müdahale etmesine kesinlikle karşı çıkan Ockhamlı William, daha sonra bilimsel bilginin

temellerini incelemeye geçmiş ve bilgideki ampirik bakış açısının doğal bir sonucu olarak, fizik ve kozmoloji gibi doğabilimlerini zorunluluktan yoksun pozitif bilimler konumuna indirgemiştir. Ona göre, bu bilimlerin, yani teoloji dışında kalan pozitif bilimlerin veya doğabilimlerinin en küçük bir gelişme kaydedememesinin en temel nedeni, tümeller konusunda benimsenen realist görüştür. Çünkü tümeller konusunda benimsenen realist bir görüş, dikkatleri akledilir dünyaya, aşkın bir varlık ya da özler alanına yöneltirken, duyu dünyasının yalnızca görünüşten ibaret olduğu anlayışından ayrılmaz; değişenin veya görünüşün bilgisinin olamayacağı gerekçesiyle, akla ve deneyime dayalı bilimsel bilginin imkânını ortadan kaldırır. Mutlak hakikat duyu dünyasına bütünüyle aşkın hale getirilince de bu hakikate ilişkin bilgiye, insani yollarla değil fakat insanüstü yollarla, ilahi aydınlanma sayesinde erişilebileceğini söylemek zorunlu olur.

Mantık

İmanı kendi alanına bırakıp, insan için mümkün olan bilimsel ve deneyimsel bilgiye ulaşmak istiyorsak, bir de realist tümel görüşüne bilimsel bilginin imkânı için gerek duyulduğu saplantısından da kurtulmak gerekmektedir. Ockhamlı William'a göre, bizim bilgimiz duyu algısının bireysel tikelleri *hakkında*dır; insanlar bilimsel bilgide, sanıldığı gibi tümeller üzerinde düşünmez fakat duyu yoluyla algılanabilir olan bireysel varlıklar, duyusal tikeller *hakkında* düşünür. Bununla birlikte, insan tikeller veya bireysel varlıklar hakkında tümeller *ile* düşünmek durumundadır. Şu halde, tümeller bilimsel bilginin nesneleri olmayıp, kendileriyle düşündüğümüz, akıl yürüttüğümüz aletler, insan varlıklarına tikeller üzerinde düşünme imkânı veren araçlardır.

Tümeller, yalnızca mantıkta düşüncenin nesneleri veya konusu olur. Bundan dolayı, Ockhamlı William fizik, psikoloji, kozmoloji gibi, duyusal şeyleri, maddi varlıkları konu alan bilimlere "gerçek bilimler" (*scientia realis*) adını verirken, mantığa "rasyonel bilim" (*scientia rationalis*) adını vermiştir. Çünkü mantık, gerçek, zihinden bağımsız olarak var olan nesneleri değil fakat zihnin kendileri aracılığıyla gerçek nesneleri bildiği "göstergeleri" konu alır. Bununla birlikte, mantık bu göstergelerin bir anlama sahip ya da doğru olup olmadıklarıyla ilgilenmez; bu, örneğin fiziğin işidir. Mantık göstergelerin ya da onların karşılık geldiği imge ya da düşüncelerin zihinde nasıl oluştuklarıyla da ilgilenmez; çünkü bu psikolojinin görevidir. Başka bir deyişle, mantığın amacı gerçek bilimlerin terimleri ya da göstergeleri nasıl anlamlı bir biçimde kullandıklarını gözler önüne sermektir.

Mantığın konusu, gerçek şeylerden değil fakat göstergelerden meydana geldiğine göre, sorulması gereken soru, bir göstergenin gerçekte ne

olduğudur. Gösterge, Ockhamlı William'a göre, en genel anlamı içinde, başka bir şeyi temsil eden, başka bir şeyin yerini tutan bir şeydir. Buna göre, duman ateşin, gözyaşı da ağlamanın bir göstergesidir. Biz, Ockhamlı William'a göre, söylem alanında duyu algısının tikel bireylerinin yerini tutan göstergelerle ilgileniriz. Ve bunlar, doğal ya da uzlaşımsal olmak üzere, iki türlüdür: Zihnin anlama ya da algılama ediminde oluşturduğu kavram algılanan ya da anlaşılan şeyin doğal göstergesi; buna karşın nesneyi göstermeye, ona işaret etmeye yarayan sözlü veya yazılı sözcük de onun uzlaşımsal göstergesidir.

William, aynı uzlaşımsal göstergenin farklı bağlamlarda, farklı şekillerde kullanılabileceğini söyler. Örneğin, "insan bir hayvandır" cümlesinde "insan" göstergesi varolan şeylerin –sözgelimi Sokrates'in, Platon'un, Aristoteles'in– yerini tutar. Buna karşın, "'insan' beş harfli bir sözcüktür" cümlesinde, gösterge kendi kendisinin yerini tutar, kendisini temsil eder. İkinci cümlede göstergenin kendisi hakkında bir şey söylenirken, birincisinde göstergenin kendilerinin göstergesi olduğu şeyler hakkında bir şeyler söylenmektedir. Ockhamlı William'a bundan dolayı, birinci cümlede terim ya da göstergenin anlamlı ve bir şeyi gösterecek tarzda kullanıldığını belirtir.

Ockhamlı William burada kalmayıp, terimler veya göstergeler arasında ikinci bir ayrım daha yapar. Nitekim o, at, öküz, insan benzeri, gerçekten varolan şeylerin, bireylerin, bireysel varolanların yerini tutan terimlere "ilk yönelimden terimler" (*primae intentionis*) adını verirken; isim, fiil, tümel gibi başka terimlerin yerini tutan veya cins ve tür benzeri, karşımıza sınıf isimleri olarak çıkan terimlere de "ikinci yönelimden terimler" (*secundae intentionis*) demiştir. İkinci yönelimden bir terim "Bir cins kendi altında yer alan türlere uygulanabilir" örneğinde olduğu üzere, anlamlı ve bir şeyi gösterecek bir biçimde kullanılabileceği gibi, kullanılmaya da bilir.

İşte bu noktada, artık mantığı, konusu ikinci yönelimden, anlamlı ve bir şeyi gösterecek tarzda kullanılan terimlerden oluşan disiplin diye daha açık bir biçimde tanımlayan Ockhamlı William, tümellerin ontolojik statüsünü açıklığa kavuşturmak ve bilimsel bilginin nesnesini tam olarak belirlemek söz konusu olduğunda, bazı terimlerin –örneğin, "Platon" veya "Sokrates" teriminin– bireylerin göstergeleri olduklarını söyler. Buna karşın, bazı terimler de "insan" teriminde olduğu gibi, çokluğun ya da daha doğrusu birçok bireyin bir göstergesi olmak durumundadır.

William'a göre, insana açık olan biricik bilgi türü olarak doğal, ampirik bilgi, sadece ve sadece bireylerin bilgisidir. Bununla birlikte, bilim genel bilgiye yöneldiğinden veya tümel önermelere ulaşmayı amaçladı-

ğından, ampirik bilgi birçok birey için geçerli olan genel önermeler taşır. "İnsan bir hayvandır" veya "insan ölümlüdür" türünden genel, bilimsel önermeler şu halde bireysel terimler yerine, tümel terimlerden meydana gelen önermeler olmak durumundadır. Fakat Ockhamlı William'a göre, "insan ölümlüdür" demenin, "Sokrates ölümlüdür", "Platon ölümlüdür", "Aristoteles ölümlüdür" vb. demenin yalnızca kısaltılmış ve tasarruflu bir yolundan başka bir şey olmadığının hiçbir zaman akıldan çıkarılmaması gerekir.

Nominalizm

Bir tümelle ilgili olarak söylenebilecek her şey, Ockhamlı William'a göre bundan ibarettir. Dolayısıyla, tümeller probleminden söz etmenin ne gereği ne de anlamı fakat sadece zararı, vardır. Buna göre, bir tümel yalnızca bir terim, tasarruf sağlayan bir uzlaşım aracı, bilimsel olarak akılyürütmede kullanılan bir alettir, başka hiçbir şey değil. O, zihinden bağımsız olarak varolan bir şey olmadığı gibi, mantık alanı hariç, düşüncenin de nesnesi değildir. Sadece ağızdan çıkan bir ses (*nomina*), yalnızca ikinci yönelimden bir terimdir:

Demek ki tümeller problemi, soyut ortak doğaların tekil varlıklarda veya somut varoluşta nasıl bireyleştiğini açıklamakla ilgili metafizik bir problem olmadığı gibi, zihnin duyu-deneyinin imgelerinden, deneyimlenen bireylerde varolan ortak bir doğayı nasıl soyutlayabildiğini açıklayabilmekle ilgili psikolojik bir problem de değildir. Çünkü bireyleşecek ya da soyutlanacak ortak bir doğa ya da öz yoktur. Onun bakış açısından, realistler ilk yönelimden terimlerle ikinci yönelimden terimler arasındaki temel ayrımın farkına varamadıkları için tümellerin gerçekten varolan şeyler, düşüncenin vazgeçilmez nesneleri olduklarını söylerken, kesinlikle yanlışa düşmüşlerdir. Tümeller problemi, öyleyse metafiziksel bir problemden ziyade, mantıksal ve epistemolojik bir problemdir. Çünkü bireyleşim problemi, sadece genel terimlerin önermelerde, kendilerince gösterilen bireylere gönderimde bulunmak için nasıl kullanılacaklarıyla ilgili mantıksal bir problemdir. Problem, *sinkategorematik*, yani birlikte-anlamlı terimlerin kullanılması suretiyle çözülebilir. Öte yandan, epistemolojik bir problem olarak tümeller problemi, varolan bireysel şeylere ilişkin deneyimin nasıl olup da tümel kavramların ve bu arada öznenin gösterdiği nesnelerin hepsi için geçerli olan genel önermelerin doğuşuna yol açtığını açıklama problemidir.

Ockhamlı William'ın tümeller problemi bağlamında son olarak ele aldığı konu, zihindeki doğal göstergenin ya da kavramın ne tür bir statüye sahip olduğu problemidir. Ockhamlı William çokluğun bir göstergesi olarak tümelin salt bir aletten başka hiçbir şey olmadığını ve bütü-

nüyle uzlaşımsal olduğunu göstermişti. Söz konusu uzlaşımsal gösterge dışında, örneğin sözlü ya da yazılı "insan" sözcüğünün dışında, bir de doğal gösterge olup olmadığı sorusuna, göstergeleri doğal ve uzlaşımsal göstergeler olarak ikiye ayırmak suretiyle cevap vermişti. Ona göre, söz konusu doğal gösterge, zihnin bir şeyi algıladığı ya da anladığı zaman oluşturduğu şey olarak kavrama tekabül eder. Kavramın nasıl bir gerçekliği vardır?

Bu konuda akla gelen ilk görüşün, kavramın, dış nesnelerin bir benzeri ya da kopyası olmasından dolayı, Ockhamlı William'ın zihnin bu nesnelerin farkına ya da bilincine varmasını sağlayan zihinsel bir imge ya da suret olduğunu dile getirir. Bununla birlikte, tıpkı daha sonra Hume'un yapacağı gibi, bir zihinsel imge ya da suretin, zihinde, kendilerinin bir benzeri olduğu nesneleri, bu nesneler daha önceden biliniyor olmadıkça, aynen Herkül heykelinin daha önce Herkül'ü görmemiş olan birine Herkül'ü temsil edememesine benzer bir şekilde, temsil edemeyeceğine işaret eder. Ockhamlı William, kabulü imkânsız bu görüşün yerine, kavramın kendilerinin bir kavramı olduğu bireysel şeyleri anlama ediminden başka hiçbir şey olmadığı görüşünü benimser. Yani, kavram anlama ediminin bizatihi kendisine tekabül eder. Söz konusu doğal gösterge, anlama ediminin kendisi olarak kavram görüşü aynı zamanda bize, onun düşüncesini belirleyen ve "Ockhamlı'nın Usturası" olarak bilinen "var olanların sayısının gereksizce çoğaltılmaması gerektiği" şeklindeki tasarruf ilkesini verir.

SEKİZİNCİ BÖLÜM

RÖNESANS FELSEFESİ

Rönesans felsefesi bir geçit döneminin, yani Avrupa uygarlığının yaklaşık bin yıl süren Ortaçağı ile Yeniçağ arasındaki dönemin felsefesidir. Tarihsel olarak 1400 ile 1600 yılları arasında kalan dönemi ifade eder. İşte bu dönemde geliştirilen ve Ortaçağ ile modern Yeniçağ felsefesi arasında bir tür köprü görevi üstlenen felsefeye Rönesans felsefesi adı verilmektedir. Bu felsefenin bir geçiş dönemi felsefesi olmasının en temel nedeni, onun hem Ortaçağ felsefesiyle süreklilik arz etmesi hem de felsefede bir "yeniden doğuşu" temsil etmesidir.

Ortaçağ felsefesiyle süreklilik arz etmesi, Aristotelesçiliğin Rönesans felsefesine, antikiteden miras kalan diğer düşünce akımlarıyla birlikte hâkim olmasından kaynaklanır. Aristotelesçiliğin, diğer antik felsefe anlayışlarıyla birlikte hâkim olması ise Ortaçağın Hıristiyan teolojisiyle Aristotelesçilik arasında gerçekleştirmiş olduğu sentezin özellikle Hıristiyan ayağının 14. yüzyıldan başlayarak, Roger Bacon ve Ockhamlı William'ın da etkisiyle bir süre boyunca aşındırıldıktan sonra en nihayetinde çökmesinin ardından hâkim felsefe formu olarak bir başına kalmasının bir sonucuydu.

Ortaçağ felsefesinin ruhu, ilk başlangıcından itibaren gündemin Hıristiyan teolojisinin öğretileri tarafından belirlenmiş olması anlamında, gerek İlkçağ ve gerekse modern felsefenin ruhundan tamamen farklıydı. Dahası, Ortaçağda kültürel atmosfer, ahlaklılığın, siyasal öğretinin ve sosyal kurumların teolojinin damgasını taşımasına yol açacak şekilde, Kilisenin ağır hâkimiyetinden çok yoğun bir biçimde etkilenmişti. Ortaçağda söz konusu Hıristiyan teolojisi, İslam dünyasından yapılan tercümeler sayesinde öğrenilmiş olan Aristoteles felsefesiyle evlendirilmişti. Zira zamanında Pythagorasçıların hayli cüretkâr kozmolojisi, Demokritos'un atomculuğu ve Platon'un aşkın İdealar dünyasıyla ilgili spekülasyonların da bulunduğu Aristoteles, en azından Hıristiyan Ortaçağ felsefesine eleştirel bakanların gözünde felsefi tahayyül eksikliği ve güç-

lü sağduyusuyla tezahür etmiş biri olarak, bütün bu cesur karşı çıkışları bir kayıp diye değerlendirmiş veya onları parça parça eriterek, içinde hemen her şeyin kendi yerini bulacağı, iyi organize edilmiş ansiklopedik bir düzenleme tesis etme işi üzerinde yoğunlaşmıştı. Bu, pek çoklarına göre fiziği ilkel ve çoktan itibardan düşmüş bir seviyede tutma ve saçma sapan bir mekanik kurma adına, matematikten ve onun sağladığı imkânlardan uzak durma pahasına gerçekleştirilmişti. Bu şemanın güçlü noktaları Aristoteles'in önemsediği, insana ve beşeri faaliyetlere uygun bir yer vermek ve aklın deneyimlerini tatmin edici bir biçimde betimlemek türünden ihtiyaç veya gerekliliklere göre seçilmişti. Şema, dahası Hıristiyan teolojisiyle sentezlendiğinde, lafzi veya sözel çözümleme aracılığıyla ele alınan, özde hukukçunun dünyasına benzemekle birlikte, gerçeklikten oldukça uzak bir evrene dönüşmüştü. Çünkü hukukçu gibi Skolastik âlim de problemleri, onların ihtiyaçlarını ve kendi iç diyalektiğini gözeterek ele almaya kalkışmaktan, hatta farkına vardığı yeni problemlerle yüzleşmektense, onları toplumun gerek duyduğu şekilde manipüle veya idare etmek üzere, öğrenmiş olduğu tekniği kullandı. Bu teknik, tartışmacılık diye bilinen ve büyük ölçüde tez-antitez yöntemine dayanan bir teknikti; bu, pek çok kültür veya felsefe tarihçisine göre, insanı bilgi için duyulan istekten korumakla meşgul manevi bir otoritenin geliştirmiş olduğu bir yöntemdi. İnsanların Aristoteles'in söz konusu idare etme tekniğini seleflerinin fikirlerini gündemden çıkarıp ortadan kaldırmak için kullanan bir filozof olduğunu öne sürmeleri için 17. yüzyılı beklemek gerekiyordu. Bunun için Aristoteles'i kardeşlerini öldürerek tahta çıktıklarına inandığı Osmanlı padişahlarına benzeten Francis Bacon'ın tarih sahnesine çıkmasını bekleme zorunluluğu vardı.

Aristoteles'in felsefesiyle Hıristiyan teolojisinin, Ortaçağda Aquinalı Thomas eliyle gerçekleştirilen sentezin önce Hıristiyan ayağı çökmüştü. Çünkü Hıristiyan düşünce yapısıyla insanın hayat, sanat ve düşüncenin çeşitli imkânlarıyla karşı karşıya gelme isteği ve talebi arasındaki ayrılık, 14. yüzyılın başlarından itibaren giderek büyümeye ve yüzyıllık bir süreç içinde, bir yarık görünümü almaya başlamıştı. Daha Kilisenin kendi içinde bile, felsefeyi din veya teolojinin hizmetkârı olarak kullanmanın uygunluğuyla ilgili tartışmalar, en nihayetinde bir disiplin olarak felsefenin din ve teolojiden tamamen ayrı bir disiplin olduğu sonucuna götürmüştü. Ockhamlı William her ne kadar Hıristiyan Ortaçağı'nın sentezini, "çifte hakikat öğretisi" olarak bilinen ve bazı hakikatlerin iman, diğer bazılarının ise akıl yoluyla bilindiğini ifade eden öğretisini kullanarak bir şekilde koruma çabası verdiyse de aynı öğreti insan zihninin deneyim alanının üstüne hiçbir zaman çıkamayacağını ve dolayısıyla felsefenin bir doğal teoloji sağlayamayacağı-

nı göstermek suretiyle, hayli narin bir görünüm arz eden sentezin yıkılmasında kesin sonuçlu bir etki yaptı. Gerçekten de Ockhamlı William, "bizde bir formun veya ruhun var olduğunu, bunun bedenin formu olduğunu akıl ve deneyime dayanarak tam bir kesinlikle bilmenin bir yolu olmadığını", insanların bu türden hakikatleri ancak iman yoluyla bilebileceklerini söylemişti. İşte açılan bu yolun hazırladığı sonraki duraklardan biri olan Reformasyon durağında doruk noktasına ulaşacak şekilde din, artık öncelikle imanla ilgili bir konu olarak anlaşılmaya başlanırken, felsefe de Rönesans'tan ama özellikle de Descartes'tan itibaren özerk hale gelecektir.

Tarihsel ve Sosyal Kaynaklar

Rönesans'ın ve dolayısıyla Rönesans felsefesinin doğuşu ve gelişiminde söz konusu içsel faktöre ek olarak birtakım dışsal faktörler de önemli bir rol oynamıştır. Bu sosyal ve tarihsel faktörler arasında, en azından Batılı felsefe tarihçileri tarafından, ilk sıraya İstanbul'un 1453 yılında Türkler tarafından fethedilmesi yerleştirilir. Osmanlıların Batı'ya doğru yayılması, pek çoklarına göre, sözgelimi Trabzonlu George benzeri Antik Yunan kültürü âlim ve uzmanlarının özellikle İtalya'ya göçmelerine ve doğallıkla da Batı'da o zamana kadar bilinmeyen birtakım Grekçe felsefe metinlerinin Batı'ya geçişine yol açmıştır.

Yine aynı bağlamda, kaynağında Doğuluların bulunduğu birtakım icatların Batı'ya girişinin de Rönesans üzerinde yoğun bir etki yaptığı kabul edilir. Bunlardan birincisi hiç kuşku yok ki barut olup, o bir yandan yeni bir iktisadi sistemin yavaş yavaş doğuşuna, diğer yandan da feodal düzenin devasa sur ve duvarlarının yıkılışına işaret eder. İkinci büyük icat olan pusula, bu yeni yeni filizlenen iktisadi sistemin temel aktörleri olan kentsoyluların, yeni ticaret yollarının keşfine dayanan duyulan ihtiyacı yansıtacak şekilde 15. yüzyılda gerçekleşen keşif seyahatlerine gönderme yapar. Gerçekten de Avrupalıların 15. yüzyılda Amerika'yı keşfetmeleri ve Çin ile Japonya'ya yaptıkları ilk seyahatler yeni dillerin, kültürlerin ve dinlerin farkına varılması suretiyle ufukların genişlemesine yol açarken, aynı anda sömürgecilik, kölelik ve Hıristiyan olmayanların hakları benzeri konuların siyaset felsefesinin konuları arasına dahil edilmesiyle sonuçlanmıştır. Yine denizcilik, ticaret ve bankacılık alanında kaydedilen gelişmelerin matematik çalışmalarıyla bilimsel çalışmaları önemli ölçüde etkilediği söylenebilir. Söz konusu bilimsel çalışmalar, Rönesans döneminde doğallıkla teleskop benzeri aletlerin icadından ve bu arada Yunan matematiğinin kendisiyle Platon'un matematiğe özel bir önem atfeden yaklaşımının farkına varılmasından da yoğun bir biçimde etkilenmiştir.

Yine, 15. yüzyılda kâğıdın Batı uygarlığına girişiyle birlikte matbaanın bulunmasının Rönesans'ın ortaya çıkışında önemli bir etki yaptığı kabul edilir. Bu gelişmelerin bilgi ve kültür ile öğrenim faaliyetinin üniversite dışına yayılımında, daha önce üzerlerinde âlimlerin çalışmış olduğu elyazması metinlerin geniş kitlelere erişmesinde ve bu arada eğitim ve kültür dili olmayan ulusal dillerin gelişmesinde doğrudan etkili olduğu söylenebilir. Öte yandan 15. yüzyılın ortalarında yaşanan Protestan reformasyonu da Rönesans'ın gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Protestanların kutsal kitabın, Latince değil de ulusal dillerde okunması gerektiği üzerindeki ısrarı sadece ulusal dillerin gelişimine değil fakat okuryazarlığın gelişimiyle bilginin geniş kitlelere yayılmasına da azımsanmayacak derecede katkıda bulunmuştur. Reformasyonun eğitim üzerinde de etkili olduğu söylenebilir. Sadece Protestan Reformasyonu değil fakat Katoliklerin karşı Reformasyonu da eğitim kurumlarının yeni baştan şekillenmesinde öncü bir rol üstlenmiştir. Bunu Avrupa'daki eğitim kurumlarını baştan aşağı değiştiren Jesuit tarikatının faaliyetlerinde açıkça görmek mümkündür. Sadece Protestanların değil Katoliklerin de eğitimde Lombard'ın *Hükümler*'ini terk etmeleri, eğitim müfredatlarının, özellikle mantık araştırmalarıyla olan ilgisi bağlamında, daha az teknik hale gelmesinde azımsanmayacak bir rol oynamıştır.

Rönesans felsefesinin, bütün bu faktörlerin de etkisiyle çok sayıda çığırının olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, bütün bu çığır ya da akımlardan en önde geleni, kesinlikle hümanizm olmuştur.

Hümanizm

Hümanizm, Rönesans'ta, ikincisi tamamen birincisine bağlı olacak şekilde, birbiriyle bağlantılı iki anlama gelir. Bunlardan birincisi, kültürün, özellikle Yunan klasiklerine dayalı eğitim, yani çocuğun entelektüel, ahlaki ve estetik kapasitelerini geliştirdiğine inanılan alanlar olarak edebiyat ve retoriği temele alan klasik Yunan liberal eğitimi yoluyla şekillendirilmesi teşebbüsünü ifade eder. Bu açıdan bakıldığında, insanın kişisel sorumluluğuna ve kendi kendisini bir sanat eseri olarak yeniden yaratmasına vurgu yapan Rönesans hümanizminin, Batı kültüründe, İlkçağın felsefe ve Ortaçağın din geleneğinden sonra ve modern bilim geleneğinden önce, "retorik geleneği"ni temsil ettiği söylenebilir. Gerçekten de Rönesans hümanizmi, Quintillanus ve Cicero'nun Abelardus karşısında zafer kazanmasına ve skolastik felsefe yönteminin değişmez formatının yerini Platonik bir diskürsifliğe bı-

rakmasına bağlı olarak, retoriğin diyalektik üzerinde kazandığı zaferle karakterize olur.

Rönesans hümanizmi ne bir felsefe ne de bir ideolojiydi. Din, devlet ve toplum konusunda belirgin veya sabit bir duruş içinde olmayan Rönesans hümanizmi, ikinci bir anlam çerçevesi içinde antik kaynaklara dönüşü ifade eder. Rönesans hümanizmi klasik kaynaklara, antikiteye döndüğünde, Skolastik düşüncenin gömmüş olduğu bilumum cevherleri gün ışığına çıkarmayı başardı ve böylelikle de modern düşüncenin yolunu sonuna kadar açtı. Hümanizm klasik kaynaklara döndüğünde, antikitenin kendisine özellikle kozmolojik düşünce konusunda, iki ana yaklaşım sunduğunu görmüştür. Birinci yaklaşımda, dünya Tanrı tarafından tasarlanmış bir şey olarak algılanır veya "yaratılan" ya da hasıl olunan bir şey diye değerlendirilir. Bu görüş, Rönesans hümanistleri tarafından, Platon ve Aristoteles'in benimsemiş olduğu bir görüş olarak kabul edilmiştir. Tanrı ister Platon'da olduğu gibi, mitolojik açıdan *Demiurgos* diye ya da ister metafiziksel yönden İlk Hareket Ettirici olarak tahayyül edilsin, kendini gerçekleştiren veya yürürlüğe sokan bir fikir ya da tasarım vardır. İşte bu ana yaklaşım Rönesans felsefesinde karşımıza Platonculuk ve Aristotelesçilik olarak çıkar.

Rönesans hümanistlerinin antikitede buldukları ikinci ana yaklaşım, Herakleitos'un düşüncesinden çıkan yaklaşımdır. Bu anlayışta ise gerçeklik sürekli olarak değişen, şekilden şekle giren bir akış, kendisinde içerilen *logos* ya da evrensel yasa sayesinde her şeyin birbirine dönüştüğü bir transmutasyon olarak görülür. Burada her şeyi besler ve dönüştürürken, kendi şeklini de koruyan ve doğrulayan yaşam alevi ilk imge olup, ona hayat, evrene de ısı veren ruh ya da soluk düşüncesi eşlik eder. Burada varsayılan metafizik, Aristoteles'in küçümseyerek "her şeyin kendi başlangıcını 'Gece'den ve 'Var Olmayan'dan aldığını tahayyül eden" şey diye gönderme yaptığı bir metafizik ya da mitolojiydi. Mantıksal düşünme tarafından çeki düzen verilmeye müsait olmayan bu anlayış, en azından kaynaklandığı Doğu düşüncesinde, kaostan veya "su üzerinde yüzen ruh"tan doğan bir ilk varlığı varsaymakla kalmayıp, Tekvin'deki gizemli buyruğun, yaratıcı eylemin altını çizmekteydi. Bu mitolojik varlık tasarımının, sonradan rasyonalist ve doğalcı filozoflar olarak Stoacılar tarafından geliştirilen versiyonunda, söz konusu emir evrene içkin bir yasa şeklini almış ve bu yasa evreni zorunluluğun hüküm sürdüğü kapalı bir sistem haline getirmiştir. Gerçekten de dinamik bir panteizmi ifade eden Stoacı dünyada her şey madde olup kuvvet de maddenin bir şekli olarak ortaya çıkar. İşte bu Stoacı anlayış da Rönesans felsefesinde bir doğa felsefesine ve en nihayetinde de bir bilim hareketine yol açacaktır.

Platonculuk

Rönesans ve hümanizm önce İtalya'da başladı. İtalyan hümanizminin ilk keşfettiği ve peşine düştüğü Yunanlı filozof ise Platon oldu. Bunun en önemli nedeni ise Platon'un erdem görüşü ve klasik erdemlerle ilgili yorumunun Rönesans eğitiminin taleplerine kusursuzca uyarlanabilmesi ve Rönesans'ın saraylı ve soylu idealine beklenmedik ve sağlam bir destek sunmasıydı. İtalya'da Platon'a dönük bir ilgiyi ve Platon üzerindeki araştırmaları başlatıp, Platonculuğu ortaya çıkaranlar Doğu'dan İtalya'ya gelmiş olan âlimler olmuştu. Bunlardan birincisi, İtalya'da Platon araştırmalarının merkezi olan Floransa Akademisi'nin kuruluşunda da çok etkili olmuş olan İstanbullu Georgias Gemistas Plethon (1355-1450) idi. Plethon, Trabzonlu George'la birlikte İtalya'ya, Doğu ile Batı kiliselerini birleştirmek amacıyla 1438 yılında yapılan din adamları toplantısına katılması için gönderilmişti. Daha sonra İtalya'da kalan Plethon, gerçekten de Platonik veya Yeni-Platoncu geleneğin coşkulu bir savunucusuydu; Rönesans döneminde Platonculuğun yeniden canlanmasında çok önemli bir rol oynadı. Platon'un felsefesiyle Aristoteles'in felsefesi arasındaki farklılıkları konu alan Yunanca bir eser kaleme almıştı. Platon üzerine verdiği dersler ve konferanslar ile Platonik felsefeyi pek çok kimseye sevdiren Plethon, aslında ünlü devlet adamı Cosimo Medici'nin (1389-1464) Platoncu felsefeye dayanan bir akademi kurma, meşhur Floransa Akademisi'ni meydana getirme kararının oluşmasında en büyük etkiyi yapmış kişiydi.

Plethon ve diğer Platoncular, aslında pagan dünyanın değerli unsurlarını kendisinde, Hıristiyan kalmaya devam ederek birleştirecek bir Platonik gerçeklik görüşünü canlandırmaya çalışıyorlardı. Platonculukla Yeni-Platonculuk arasında pek bir ayrım yapmayan bu Platoncu âlim ve filozofları Platonculuğun, güzellik ve ahenk felsefesi olduğu kadar esas dini boyutu da ilgilendirmekteydi. Plethon, Platonik geleneğin canlandırılması işi veya amacına kilise ve devlette gerçekleştirilecek reform projesinin bir parçası olarak yönelmişti. Platon, George ve yine Trabzonlu bir Platon alimi olan Bessarion (1395-1472) kiliseyle devlet alanında gerçekleştirilecek yeniden şekillenme projesi ve bu arada moral, manevi yenilenmeyle kültürel reform için aradıkları yeni temeli özellikle Yeni-Platonculukta buldular. Aristoteles'te tespit ettikleri doğalcılık eğiliminden tiksinti duyarak Platonculuğa yönelmelerinin en temel nedeni buydu; başka bir deyişle, Platonculukta buldukları manevi olanla maddi olan arasındaki ontolojik bağ olarak insan anlayışıydı.

Rönesans Platonculuğunun en önemli ismi olan Marcilius Ficinus da (1433-1499) aynı insan anlayışından etkilenmişti. Kırk yaşında rahip olan, Floransa Akademisi'nde uzun yıllar başkanlık eden Ficinus, aslın-

da kuşkucularla ateistleri Platonik felsefe aracılığıyla Hıristiyanlığa çekmeyi hayal ediyordu. *Phaedrus* adlı diyaloğuna yazdığı yorumda, Platon tarafından sözü edilen aşk ile Aziz Paul'un betimlediği aşkın bir ve aynı olduğunu, yani mutlak Güzelliğe beslenen aşka karşılık geldiğini öne süren Ficinus, gerçekten de evreni Yeni-Platoncu bir anlayışla ahenkli ve güzel bir sistem olarak betimlerken, insan ruhunu manevi dünya ile maddi dünya arasındaki bağ olarak ortaya koymuştu. Gerçekten de o bütün bir varlığı Tanrıdan başlayıp şekilsiz maddeye kadar uzanan büyük bir varlık hiyerarşisi olarak telakki etmiş ve insan ruhunu hem manevi dünyanın hem de maddi dünyanın güzelliklerinden pay alması dolayısıyla evrenin merkezi olarak değerlendirmişti.

Ficinus sadece özelliklerin derecelenmesiyle belirlenen statik bir hiyerarşiyle yetinmedi. Evrenin çeşitli parçaları ve dereceleri birtakım aktif güçler tarafından birbirine bağlanan dinamik bir birliğe sahip olması gerektiğini söyleyen Ficino, düşüncenin nesneleri üzerinde aktif bir etkiye sahip bulunmasından, aşkın her şeyi birbirine bağlayan aktif bir güç olmasından ve nihayet insanın düşüncesini ve aşkını en yükseğinden en aşağıdaki varlığa kadar her şeye yaymasından hareketle, ruhun evrenin merkezinde olduğu sonucuna varır. Ona göre, ruh her şeyi bir araya getirdiği, her şeyin merkezi olduğu için doğadaki en büyük mucizedir.

Ficinus, yine aynı büyük varlık hiyerarşisi kapsamında insana ilişkin, içsel deneyime veya manevi bir temaşa hayatına dayanan analiziyle seçkinleşmişti. Onu sadece Platoncu felsefeye değil, Ortaçağın mistiklerine de bağlayan bu analizde, Ficino gündelik hayatın çok çeşitli deneyimleri içinde yolunu kaybeden ve sürekli bir şaşkınlıkla tatminsizlik haline düşen zihnin, dış dünyaya sırt çevirip kendi ruhsal varlığı üzerinde yoğunlaşmaya muktedir olduğunu söyler. Kendisini bu harici, yabancı şeylerden arındıran ruh, ona aslında pek de uzak olmayan gayricisimsel dünyayı keşfederek işte bu şekilde temaşa ve tefekkür hayatına dalıp, daha yüksek bir bilgiye yükselir. Ficino, bu temaşa/tefekkür hayatını ruhun daha yüksek hakikat ve gerçeklik derecelerine doğru bir yükselişi, en nihayetinde Tanrının dolayımsız bilgisi ve görüşüyle tamamlanacak "hakikate tırmanış" diye yorumlar. İnsana ihtiyaç duyduğu dinginlik ve huzur halini temin eden bu nihai hakikat, yani Tanrıya ilişkin bilgi, insan yaşamı ve varoluşunun en yüksek amacını meydana getirir. İnsan varoluşu ve bilgisinin tüm diğer derecelerinin kendisi için aslında salt bir önhazırlıktan ibaret olduğunu öne süren Ficinus, aynen Plotinus gibi söz konusu en yüksek deneyimin bu dünyada çok kısa bir süreliğine dahi olsa, imtiyazlı bazı insanlar tarafından yaşanabileceğini söylemekteydi.

Ona göre, ruhun Tanrıya doğru bu yükselişi, biri zihin ya da akıl diğeri de irade olmak üzere iki kanadın desteğiyle mümkün olabilmekteydi. Bu süreçte akıl ve bilginin mi yoksa irade ve aşkın mı daha önemli bir rol oynadığını tartışan Ficinus, genellikle irade ve aşkın bilgi ve akıl karşısındaki üstünlüğünden yana oldu. Aslında o, bu soruyu pek de önemsemiş değildi; zira Tanrının bilgisiyle Tanrı aşkının bir ve aynı deneyimin, ruhun hakikate doğru yükselişinin iki ayrı yönü ya da görünümü olduğunu düşünüyordu. Hakiki dinin Hıristiyanlık, hakiki felsefenin de Platonculuk olduğuna inanan Ficinus, irade ve akıl ilişkisine dair görüşünü din felsefe ilişkisine de yansıttı. Gerçekten de o, hakiki din ile hakiki felsefe arasında tam bir uyumun olduğuna inanıyordu; bu yüzden onlardan birini diğerine tabi kılan bir bakış açısından ziyade, din ile felsefeyi kardeş olarak gören bir konuma bağlandı. O, bu yüzden bir yandan Platonik aklın görevinin Hıristiyan inancını doğrulayıp desteklemek olduğunu söylerken, diğer yandan da kendisine Tanrı tarafından yüklenmiş misyonun, doğru felsefeyi hakiki dinin yararına olacak şekilde canlandırmak olduğunu düşündü. O, sadece imanın rehberlik edemeyeceği insanlara hakikat yolunda bir tek aklın ve en yetkin felsefenin rehberlik edebileceğini savunuyordu.

Rönesans'ta özellikle İtalya'da serpilip gelişen Platoncu felsefenin bir başka önemli ismi de Ficinus'un yanında yetişmiş olan Giovanni Pica della Mirandola'ydı (1463-1494). Çok zengin bir prensin oğlu olarak dünyaya gelen, iyi derecede İbranice ve Grekçe bilen biri olarak Mirandola da tıpkı Ficinus gibi, Yahudi, Yunani ve Hıristiyanca unsurlar içeren bir düşünce geleneği üzerinde konumlanmıştı. Başka bir deyişle, Rönesans düşüncesinin ruhuna uygun olarak çeşitli öğeleri bir bütün içinde eritme eğilimi sergileyen Mirandola, Yunani (Platonik) felsefe ile Yahudiliğin kapsayıcı bir Hıristiyan felsefesi içinde birleşebileceğini düşünmekteydi. Onun Yeni-Platonculuğu yanında, bir de doğalcı yanı vardı.

Mirandola, Yeni-Platonculuğun ve Sahte Dionyssos'un "negatif teoloji"sinden etkilenmişti. O, Tanrının Bir olduğunu öne sürmekteydi. Bununla birlikte, Tanrı, var olmaktan ziyade, varlığın ötesinde bulunan bir hakikatti. O, kendisinde bütün yetkinlikleri ihtiva etmek anlamında, gerçekte her şeydir. Mirandola'ya göre, Tanrı bütün bu mükemmeliyetleri, bölünemez birliğinde, bizim kavrayışımızın büsbütün ötesinde kalacak şekilde ihtiva eder. Bizler açısından bakıldığında, Tanrı tamamen karanlıkta bulunur, biz O'na felsefi olarak, yaratılmış mükemmeliyet veya varlıkların sınırlamalarını olumsuzlayarak erişiriz. Hayat'ın kendisi işte böyle bir mükemmeliyettir; bilgelik ise başka bir yetkinliktir. İşte bütün bu mükemmeliyetlerin tikellikleri ve sınırlılıkları bir tarafa bırakıldığında, geriye kalan Tanrı olmak durumundadır. İşte bu, yaratmış olduğu dünyaya tamamen aşkın ve Bir olan olarak Tanrıdır.

Dünya da farklı varlık düzeylerine ait varlıklardan oluşmuş olan ahenkli bir sistemdir. Mirandola, bu çerçeve içinde Tanrının dünyanın doğasını temaşa edecek, onun güzelliğine açık olacak, büyüklüğünü takdir edecek birini yaratmayı istemiş olduğunu söyler. Bununla birlikte, Tanrı kendisine yükselme veya düşme imkânı sağlayan bir özgürlük armağanıyla bezemiş olduğu insana evren içinde sabit bir yer vermiş değildir. İnsanı mikrokozmos olarak değerlendiren Mirandola'nın insan görüşü büyük ölçüde Hıristiyanlığın insan görüşüdür. Evrende üç ayrı dünya vardır: "İnsanların ve hayvanların ikamet ettiği ayaltı âlem; gezegenlerin bütün haşmetleriyle hareket halinde oldukları görsel âlem ve nihayet meleklerin bulunduğu ayüstü âlem." İsa'nın insana ayüstü âlemin yolunu açtığını bildiren Mirandola'ya göre, insan aşağı yaratılış âleminin başı ve sentezidir.

Mirandola kimi Rönesans filozofundan farklı olarak, sihre dayalı doğa telakkisine karşı çıkmıştır. Başka bir deyişle, astrolojinin ahenkli bir doğal sisteme ve bütün olayların karşılıklı ilişkisine beslenen bir inancı ihtiva ettiği ölçüde, ister doğru ister yanlış olsun rasyonel bir sistem meydana getirdiğine inanan Mirandola, bununla birlikte onun rasyonel bir sistem olmadığını, dahası yeryüzündeki her olayın göksel cisimler tarafından belirlendiği inancıyla belirli sembollerin bilgisine sahip olan bir kimsenin bu sembolleri doğru ve yerinde kullanmak koşuluyla şeyleri etkileyebileceği inancını içerdiğini öne sürmekteydi. Mirandola'nın karşı çıktığı şey işte bu sihir anlayışı ve insan eylemleriyle ilgili determinist görüş oldu. Olaylar elbette nedensel olarak yönetilmekteydi; fakat bu nedenler, yıldızlarda değil fakat dünyadaki çeşitli şeylerin doğalarında ve formlarında bulunmak durumundaydı.

Aristotelesçilik

Rönesans düşüncesinin yöneldiği bir başka antik düşünce çığırı da Aristotelesçilikti. Bununla birlikte, söz konusu Aristotelesçilik Skolastik düşüncede Hıristiyan öğretiyle evlendirilmiş olan Hıristiyan Aristotelesçiliği değildi. Rönesans, Aristoteles felsefesini Skolastik unsurlardan arındırarak, özgün haliyle almaya veya kendi düşünce dünyasına uyumlu hale getirmeye çalıştı. Bu yüzden Rönesans düşüncesi önce Skolastik yönteme ve ondan ayrılmaz olan Aristoteles mantığına saldırdı, sonra da Aristotelesçi felsefeyi, biri İskender Afrodisi, diğeri de İbn Rüşd olacak şekilde, Hıristiyan olmayan kaynaklardan öğrenmeye geçti.

Aristoteles Mantığının Eleştirisi

Hümanistler arasında Skolastik yöntem ve Aristoteles mantığını saldırı konusu yapan pek çok kimse vardı. Bu hümanistlerin en başında ise

Aristoteles mantığına, gerçek somut bilgiyi ne ortaya çıkarabilen ne de izole edebilen soyut ve yapay bir şema olduğu gerekçesiyle karşı çıkan Lorenzo della Valla (1407-1457) idi. Gerçekten de Aristotelesçi Skolastik mantığa ve metafiziğin boş soyutlamalarına karşı çıkan Valla'nın görüşüne göre, Aristoteles mantığı dilsel barbarizme bağlı olan bir tür Sofistlikten başka bir şey değildi. Valla, düşüncenin işlevi veya amacının şeyleri bilmek, şeylerin bilgisi konuşmada ifade edildiği için de sözcüklerin işlevinin şeylerin belirlenimlerine ilişkin kavrayışı olabilecek en açık ve anlaşılır bir tarzda ifade etmek olduğunu söylüyordu. Onun gözünde Aristoteles mantığının pek çok terimi, şeylerin somut özelliklerine erişme ve dolayısıyla gerçekliği yansıtma imkânı olmayan yapay kurgu veya inşalardan oluşuyordu. Valla, bu yüzden bir yandan konuşmada ve dilde bir reform ihtiyacına vurgu yaparken, diğer yandan da mantığın retoriğe tabi olması gerektiğini söyledi. Hatiplerin hemen her konuyu kuru, kafaları karışmış ve cansız diyalektikçilerden daha açık ve derinlikli bir biçimde ele aldığını söyleyen Valla'ya göre retorik ne düşünceleri güzel veya uygun bir dille ifade etme ne de başkalarını ikna etme sanatıydı; retorik, somut gerçekliği konu alan gerçek bir kavrayışın dilsel ifadesi olmak durumundaydı.

Valla'nın mantık üzerine düşünceleri sonradan Rudolf Agricola (1443-1485) ve Luis Vives (1492-1540) gibi hümanistler tarafından da benimsenip devam ettirilmiştir. Bu hümanistlerden Vives, Rönesans'ın araştırmacı ruhuna uygun düşen özellikleriyle biraz daha öne çıkan birisidir. Gerçekten de Aristoteles'in tıbbi veya bilimsel görüşlerine Skolastik dönemde gösterilen kölece bağlılığa karşı çıkan Vives, bilimde ilerlemenin fenomenlerin doğrudan gözlemine bağlı olduğunda özellikle ısrar etti. Sözgelimi psikolojide gözlemin değerinin herkesçe kabul edilmesini talep etti; kişinin eskilerin ruhla ilgili olarak söylediklerine itibar etmemesi gerektiğini bildirirken, kendi gözlem ve incelemelerinden hareketle çağrışım ilkelerini ortaya koydu.

Aynı şekilde genel bir bilim olarak retoriğin önemine vurgu yapan bir başka hümanist Rönesans filozofu olarak Marius Nizolius da (1488-1566) yargıda bağımsızlık ve özgür araştırma ruhu adına, kadim filozoflara gösterilen kölece bağımlılığa karşı çıkmıştı. Onun gözünde fizik ve politikayı ihtiva eden felsefenin dar bir anlam içinde şeylerin özellikleriyle meşgul olduğu yerde, genel bir bilim olarak retorik sözcüklerin anlam ve doğru kullanımıyla ilgili olmak durumundadır. Retoriğin diğer bilimlerle olan ilişkisi, ruhun bedenle olan ilişkisinin bir benzeridir. Nizolius'a göre, retorik diğer bilimlerin ilkesidir.

Demek ki retorik Nizolius için güzel ve etkili konuşma teorisi veya sanatı anlamına gelmiyordu; retorik genel anlambilimi olup, metafizik

ve ontolojiden bağımsızdı. Buna göre retorik, sözgelimi genel sözcüklerin veya tümel terimlerin tümellerin nesnel varoluşundan nasıl bağımsız olduğunu göstermek durumundaydı. Onun açısından tümel terim insan zihninin kendisiyle bir sınıfın bütün bireysel üyelerini idrak ettiği veya kavradığı bir zihinsel işlemi ifade eder. Demek ki zihnin tümel kavramda şeylerin metafiziksel özünü kavramasını mümkün kılan işlem anlamında bir soyutlamanın söz konusu olmadığını, soyutlamanın daha ziyade zihnin tümel bir terimde aynı sınıfın bireyleriyle ilgili deneyimini ifade ettiğini savunan Nizolius'a göre zihin, tasımda genel ya da tümellerden tekil olana değil de bütünden parçaya gider. Aynı şekilde tümevarımda da zihin tikellerden tümele değil fakat parçadan bütüne gider. Nizolius şu halde, Rönesans ruhuna çok uygun olarak genel düşünce formlarını ontolojik önkabullerden kurtarma, mantığı metafizikten arındırma ve onu dilsel bir bakış açısından ele alma çabası vermekle kalmamış fakat aynı zamanda *abstractio*'nun yerine *comprehensio*'yu ikame etmişti.

Aristotelesçi Skolastik mantığın yapay ve gerçeklerden uzak karakterine bu dönemde ünlü Fransız hümanist Petrus Ramus tarafından da işaret edilmiştir. Hakiki mantığın doğru konuşmada ifade edildiği şekliyle doğal ve kendiliğinden düşünme ve akılyürütmeyi yöneten yasaları ifade ettiğini bildiren Ramus'a göre, retorikle yakın bir ilişki içerisinde bulunan söz konusu doğal mantığın biri keşifle diğeri yargıyla ilgili olan iki ayrı bölümü vardır. Buna göre doğal mantığın işlevi insanlara şeylerle ilgili soruları yanıtlama imkânı sağlamak olduğundan, mantıksal düşünme sürecinin birinci evresi, araştıran zihnin gündemdeki soruyu yanıtlamasını mümkün kılacak bakış açıları veya kategorileri bulup çıkartmaktan oluşur. Bu kategoriler ise kendi içlerinde neden ve sonuç kategorisi gibi ilk ve temel kategorilerle cins, tür ve tanım benzeri ikincil kategorilere ayrılır. İkinci evre bu kategorilerin zihnin sorulan soruyu yanıtlamasını mümkün kılacak şekilde uygulanmasından meydana gelir. Yargıyı ele alırken, Petrus Ramus üç aşamayı birbirinden ayırır: Birinci aşamada tasım, ikinci aşamada sonuçların sistematik bir zincir içinde bir araya getirilmesi anlamında sistem söz konusuyken üçüncü aşamada bütün bilgilerin Tanrıyla ilişkilendirilmesi gündeme gelir. Mantık ideali her şeye rağmen Aristotelesçi bir ideal olarak tümdengelimsel akılyürütme olan Ramus'un mantığı biri kavram diğeri yargı olmak üzere, iki ana bölümden oluşuyordu.

Petrus Ramus da tıpkı Valla ve Nizolius gibi, klasiklerden özellikle de Cicero'nun eserlerinden çok yoğun bir biçimde etkilenmişti. Cicero'nun söylevleriyle kıyaslandığında, Aristoteles'le Skolastiklerin mantıksal eserleri ona çok kuru, yavan ve yapay gelmişti. Aristotelesçi Sko-

lastik mantığa karşı çıkan, Aristotelesçi felsefeyi Skolastik unsurlardan ayıklamaya çalışan bu filozoflara göre, Cicero'nun konuşmalarında insan zihninin doğal mantığı gerçek ifadesini somut sorularla ilişkisi içinde ortaya çıkmaktaydı. Söz konusu hümanist filozoflar doğal mantığa ve bu mantığın retorik veya konuşmayla olan ilişkisine vurgu yaptılar. Aristoteles mantığını Platonik diyalektikle karşı karşıya getiren bu filozofların, aslında Skolastisizme karşı bir tepkiyi ifade eden yaklaşımlarında, Cicero Platon'dan bile daha büyük önem kazandı. Onlar retorik yanında, soyut kavramlardan ziyade şeylere önem verdiler; bu açıdan bakıldığında onların Rönesans ruhuna uygun düşecek şekilde deneyimci bir bakış açısını teşvik ettikleri söylenebilir. Bununla birlikte, onların genel tutumları, bilimsel olmaktan ziyade estetik bir tutumdu. Onlar hümanist filozoflardı; mantık alanında öngördükleri reform, hümanist ilgilerden hareketle, kültürlü ifade veya kişiliğin gelişimi adına hayata geçirilmeye çalışılan bir reformdu.

Gerçek Aristotelesçiler

Skolastik mantığın Aristotelesçi eleştirmenlerinden, yani Aristoteles felsefesinin gerçek formuna varmak isteyen hümanistlerden Aristotelesçilerin bizzat kendilerine geçtiğimizde, söz konusu Rönesans filozoflarının kendi içlerinde İbn Rüşdçüler ve Alexandristler olarak ikiye ayrıldıklarını görürüz. Bunlardan İbn Rüşdçüler Aristoteles'i ünlü Müslüman filozof İbn Rüşd'ün bakış açısıyla yorumlarken Alexandristler onu, Antikçağın sonlarında yaşamış ünlü Aristoteles yorumcusu İskender Afrodisi'nin yorumuyla ele almaktaydılar. Bu iki kamp arasındaki en önemli farklılık, İbn Rüşdçülerin bütün insanlarda tek bir ölümsüz akıl öne sürdükleri yerde, Alexandristlerin insanlarda ölümsüz bir aklın varoluşunu kabul etmemelerinden meydana geliyordu. Her iki taraf da kişisel bir ölümsüzlük fikrini inkâr ettiği için Platoncuların düşmanlığını çekmişlerdi.

Aristoteles felsefesini doğrudan doğruya kendi özkaynaklarından değil de sonraki yorumlarından ele alan bu Aristotelesçi filozofların, her şeye rağmen anlayış ve ruhça Rönesans filozofları olduklarından kuşku yoktur. Bunun en önemli nedeni de onların aralarındaki en temel ihtilafta Ortaçağın dine bağlı dünya görüşünü aşarak, Rönesans'ın özgür düşüncesine çokça yaklaşmalarıdır. Bunu onların aralarında geçen "ruhun ölümsüzlüğü" tartışmasında açıklıkla görmek mümkündür. Gerek İbn Rüşdçüler gerekse Alexandristler, kişisel ölümsüzlüğü reddetmek suretiyle, Hıristiyanlığın en temel inanç ya da öğretilerinden birini yıkma noktasında birleşirler. Gerçekten de bu fani görünüşler dünyasını gelip geçici bir dünya olarak değerlendirirken, insanın bu dünyada geçen ha-

yatını ahiret hayatı için sadece bir önhazırlık veya geçit olarak anlayan Hıristiyan imanı açısından bireyin, beden öldükten sonra da ruhsal olarak yaşamaya devam etmesi vazgeçilmez bir inanç parçasıydı. İbn Rüşdçüler ve Alexandristler Rönesans'ta bu inancı yerle bir ederler. Bu, onların birer Rönesans filozofu olmalarını temin eden en önemli unsurdur. Şu farkla ki genel Aristoteles kavrayışına pek çok Yeni-Platoncu unsur katmış olan İbn Rüşdçülerin bireyin ruhunun akıllı bir yönü olduğunu, bu boyutun ölümden sonra evrensel akla geri döneceğini öne sürdükleri yerde, doğalcı olan Alexandristler insanın maddi varlığı gibi ruhun akıllı boyutunun ölümsüz olmadığını savunurlar.

İbn Rüşdçülüğün merkezi Padua'dır. Tüm insanlarda tek bir ölümsüz aklın var olduğunu öne süren ilk Rönesans İbn Rüşdçüsü ise 1471 ile 1499 yılları arasında Padua'da hocalık etmiş olan Nicoletta Vernias'tır. Buna mukabil Alexandristlerin en önemli ismi Pietro Pomponazzi'dir (1462-1525). Pomponazzi her ne kadar Aristoteles kavrayışında İskender Afrodisi'yi takip etmiş olsa da onun üzerinde İskender'in Aristoteles'in öğretisine katmış olduğu unsurlar veya getirmiş olduğu yorumlardan ziyade, İskender'in öğretisindeki Aristotelesçi unsurlar etkili olmuştur. Bu yüzden, Pomponazzi'nin amacının Aristoteles'i Aristotelesçi olmayan ek veya katkılardan arındırmak olduğu söylenebilir. Onun hakiki Aristotelesçilikten bir sapma olarak değerlendirdiği İbn Rüşdçülüğe savaş açmış olmasının nedeni de buydu. Nitekim bedenin formu ya da enteleşisi olarak ruh düşüncesini kendisine dayanak noktası yapan Pomponazzi, bu düşünceyi sadece İbn Rüşdçülere karşı değil fakat insan ruhunun bedenden doğal olarak ayrılabilir ve dolayısıyla ölümsüz olduğunu öne süren Thomasçı Skolastiklere karşı da kullanmışlardır. Pomponazzi, burada insan ruhunun bir bütün olarak, yani hayvani ruhun olduğu kadar akli ruhun da bedene bağlı olduğunu öne sürmekteydi; bu tezini desteklemek için de Aristoteles felsefesinin ruhuna uygun olarak gözlemlenmiş olgulara başvurmuştu. İnsanın rasyonel ruhunun ölümsüzlüğüyle ilgili İbn Rüşdçü hipotezi gözlemlenmiş olgularla bağdaşmaz olduğu için reddetti.

Kuşkuculuk

Rönesans Çağı'nda canlandırılan Antik felsefe geleneklerinden bir başkası da kuşkuculuk veya Pironizmdi. Onu Rönesans'ın en seçkin şahsiyetlerinden biri olan Michel de Montaigne (1533-1592) canlandırmıştı.

Montaigne

Montaigne *Denemeler* adlı ünlü eserinde Antik Yunan kuşkucularının bilginin imkânsızlığıyla, duyu algısının göreliliğiyle, aklın göreliliği aşıp

mutlak hakikate erişebilmesinin olanaksızlığıyla, özne ve nesnedeki sabit ve sürekli değişmeyle, değer yargılarının göreliliğiyle ilgili hemen tüm argümanlarını yeni baştan ortaya koydu; buradan hareketle insanın hayvan karşısında tasladığı üstünlüğün beyhude ve temelsiz olduğu sonucuna vardı. O, bununla da kalmayıp, kendisini olabilecek yegâne kesinliği temin ettiğine inandığı ilahi vahye teslim etti.

Montaigne bir yandan da Rönesans ruhuna bütünüyle uygun olarak "doğa" düşüncesi ya da kavrayışına olağanüstü özel bir önem atfetti. Doğa, onun gözünde tüm insanlara temelde değişmez olan belirli bir karakter verir. Bu yüzden ahlaki eğitimin, doğanın bu armağanının özgünlüğünü ve kendiselliğini uyandıracak ve koruyacak şekilde olması gerekir. Bu karakteri, Skolastisizmin yöntemleriyle belli bir kalıba sokmaya çalışmanın sadece boşuna değil, zararlı da olduğunu öne süren Montaigne bununla birlikte, ihtilalci biri değildi. Tam tersine, bir ülkenin sosyal ve politik yapısında cisimleşmiş hayat tarzının kişinin tabi olması gereken bir doğa yasasını temsil ettiği inancındaydı. Ona göre, aynı durum dinin kendisi için de geçerliydi. Gerçekten de Montaigne, şu ya da bu dinin teorik temellerinin rasyonel olarak temellendirilemeyeceği inancındaydı. Ahlaki bilinç ile doğaya itaatin dinin özünü meydana getirdiğine inanarak, Pironcu kuşkuculuğu bu temel inançlarını desteklemek için kullandı. Onun açısından kişinin bilgisizlik bilinci, geleneksel sosyal, politik ve dini form ya da yapılara bağlanmasının en temel nedenini oluşturuyordu.

Montaigne bir entelektüel olarak kendisini, düşüncesini ve hayatını ifade edecek katı birtakım fikir kalıplarına hapsetmesinin imkânsız olduğunu görmüştü. Mutlu bir hayat sürme arzusunun, makul birtakım itirazların haklı olarak yöneltilebileceği birtakım öğretilere bağlandığı takdirde gerçekleşmeyeceğinden emindi. Birçok problemin açık ve net çözümleri olmadığı kanaatiyle, kendisinden önceki tüm filozofları meşgul etmiş olan konuda, şeylerin gerçek doğasının ne olduğu konusunda septiklerin "hiçbir görüşün diğerinden daha doğru olamayacağı" iddiasını benimsedi. Fakat bu septik tutum, onun gözünde sağduyunun gerçek veya doğru olduğunu söylediği şeylerin reddedilmesini gerektirmiyordu. İşte bu anlamda ve antik kuşkucuların görünüşleri kendilerine rehber edinmeleri anlamında, Montaigne Septisizmde, kuşkuyu en sonunda yapay ve gereksiz hale getirecek özgürleştirici bir güç buldu. Kuşku, onun gözünde, nihai hiçbir hakikate bağlanmamaktan, kesin hiçbir doğrunun olduğuna inanmamaktan ama doğruyu her şeye rağmen aramaya çalışmaktan başka bir şey değildi; Montaigne insanın ihtiyaç duyduğu ruh dinginliğine ancak böyle bir tutumla varılabileceğini düşündü. Söz konusu ruh dinginliğini bozabilecek olan yegâne şey, gündelik deneyimle-

rin ötesine geçerek şeylerin asli doğalarına nüfuz etme çabası içine girmekti. Şeylerin gerçek doğasıyla ilgili nihai hakikatlere erişme çabasının ve değişmez birtakım mutlak hakikatlerin var olduğuna inanma tutumunun sonucu ise ona göre fanatizm ve dogmatizm olmak durumundaydı.

Montaigne söz konusu dar görüşlülük ve fanatizmin neye mal olduğuna yakından tanık olmuş biriydi. Yaşadığı süre içinde pek çok savaş ve mezhep çatışması görmüştü. İnsanın huzursuzluğunun, zihninin bir türlü barışa erememesinin, zaman içinde toplumsal kargaşalara yol açmasının kaçınılmaz olduğunu düşünüyordu. Hemen hemen her şeyin baştan aşağı değişmekte olduğu bir çağda bu türden karışıklık ve çatışmaların, ancak yapıcı bir Septisizmle önlenebileceğine kanaat getirdi. Ona göre, insanlar baş edilebilir ve bir çözüme kavuşturulabilir konulara ve hayata geçirilebilir amaçlara ancak yapıcı ve hakiki bir Septisizm ruhuyla yöneltilebilirlerdi. Montaigne bu yüzden insanlara yaşama felsefelerini, evrenle, çözümü olmayan muammalarla ve kişisel kaderlerinin bilinemez gizemleriyle boğuşarak değil de ellerinin altındaki, çözüme kavuşturulabilecekleri somut meseleler üzerinde kafa yorarak inşa etmeleri tavsiyesinde bulundu.

Söz konusu yaşama felsefesini inşa sürecinde işe başlanacak yer insanın kendi kişisel deneyimleri olmak durumundaydı. Gerçekten de her insanın "kendisinde bütün bir insanlık durumunu taşıdığını" bildiren Montaigne kendisi için yararlı olduğu ortaya çıkan şeyin başkalarının da işine yarayacağından emindi; bu yüzden teknik ve skolastik bir jargonu tamamen reddederek, insanın en doğal ve en normal eylemlerinin açıklıkla ortaya konabileceği bir ifade formu bulmaya yöneldi. Montaigne en bildik, en sıradan yapıp etmelerini, Aristoteles'in sayfalarında geçtiği zaman tanıyamadığından yakınıyordu. İhtiyaç duyulan şeyin doğayı sunileştirmekten ziyade sanatı doğallaştırmak olduğuna inanan Montaigne, gerçek bir yaşama sanatının kuruluşunun ancak insan olmanın ne anlama geldiğinin farkına varılmasıyla başladığını söyledi. Ona göre bütün beşeri hastalıklar içinde en ağır hastalık, insanın kendisini hakir görmesinden veya küçümsemesinden kaynaklanan hastalıktı. Gerçekten de hiçbir şeyin insan doğasını insanın kendisini olduğundan daha yüksek görmesinden daha fazla tahrif etmediğini düşünen Montaigne, insanın böyle bir tutum içine girdiği zaman ulvi fikirlerle aralarında büyük bir uyumsuzluk ortaya çıktığını ve insanların kendilerini meleklere dönüştürmek yerine vahşi birer hayvan haline geldiklerini söyledi.

Bu açıdan bakıldığında, kuşkuculuğun Montaigne için ne bir zihin hali olarak kötümserlik ne de belli bir davranış kuralı olmadığını söylemek gerekir. Tam tersine o, kuşkuculukta insan hayatının bütün yönlerini olumlamanın bir yolunu veya kaynağını bulmuşa benzer. Buna göre,

Montaigne teknik veya bilimsel aklın gücüne getirilecek ciddi sınırlamalar bulunduğunu düşünmesine karşın, yargı gücünü veya yargılama kapasitesini yüceltti. Olabilecek en derin anlam içinde bir insan varlığı olmak, bilinçli deneyimlere, yani bir kişinin alternatifleri tam bir bilinçle ölçüp biçtiği ve davranışını bir yargı edimiyle kontrol ettiği deneyimlere sahip olmak anlamına gelir. Monteigne'in gözünde yargı, aklın tam tersine, bir insanın duygulanımlar ve tutkular da dahil olmak üzere, tüm yetilerinin daha tam ifadesine izin verir. Bulduğu şekilde temel hayat koşullarını aynı şekilde kabul etmek ancak iyi ve sağlıklı işleyen yargıyla mümkün olabilir.

Montaigne bu yüzden, dünyanın görünme biçimleriyle duyguların deneyimlerini, antik kuşkucuların yaptığı gibi, kendisine rehber aldı. Ona göre duyular, insanlara kendileriyle ve fiziki dünyayla ilgili olarak fiziken ayakta kalmayı ve gerçek hazza erişmeyi sağlayacak şekilde yeterince sağlam bilgiler verir. Dünyanın insana görünme biçimleri de nesnel doğruluklarından tamamen bağımsız olarak, gerçek bir değere sahiptir. Din ve yasalar dünyayla ilgili pozitif olgular olup, onları ret veya inkâr etmek bir uçurumun kenarında olan insanın hiçbir tehlikeyle karşı karşıya olmadığını söylemesine eşdeğerdir. Gerçekten de pratik yargı kişinin bir yurttaşı olduğu ülkesinin mevcut koşullarıyla örgütlenmesini kabul etmesini gerektirir. Yargı gücü yine, kişinin insan hayatına getirilebilecek uygun sınırlamalarla doğru ve yerinde olmayan sınırlamalar arasında bir ayrım yapmasını mümkün hale getirir. Septisizm Montaigne'i işte bütün bu nedenlerle ihtilalci ya da anarşik davranışa götürmemiştir. O, tam tersine, nihai hiçbir hakikat olmaması nedeniyle toplumun kendilerine doğru gitmeye zorlanacağı özgül birtakım hedefler bulunmadığı için toplumsal değişimin ani ve kökten olmaması gerektiğine inanan hakiki bir muhafazakâr olmuştur.

Montaigne şu halde kendi kuşağının insanlarına gerçek bilgeliğin, hayatı olduğu gibi kabul etmekte yattığını ve herhangi bir şeyi tam bir kesinlikle bilmenin ne kadar güç olduğunu göstermenin uygun yollarını aramıştır. O, esas itibariyle de insanların dikkatlerini insan yaşamının zenginliğine dikkat çekmeyi amaçlamıştır. Bu da Rönesans'ın ruhuna fazlasıyla uygun düşen bir şeydir.

Doğa Felsefesi

Rönesans'ta yeniden canlandırılan Antik Yunan felsefe okulları, sadece Platonculuk, skolastik unsurlarından arındırılmış Aristotelesçilik ve Şüphecilik değildi. Stoacılıkla Antikçağda Demokritos ve Epiküros tara-

fından temsil edilmiş Atomculuk da dönemin yeni bir kılık altında ortaya çıkan diğer felsefeleri oldular. Yasalı ve çok çeşitli unsurlar ihtiva eden doğa anlayışlarıyla bu felsefelerin kendilerini gösterdikleri alan doğa felsefesi alanı oldu. Ve Antikçağın Stoacı ve Atomcu felsefelerinin dünyanın kendisinde imtiyazlı bir yer işgal etmediği sonsuz bir sistem olarak doğa tasarımının oluşmasında önemli katkıları oldu.

Buna göre, Rönesans'ta kendine yeten bir birlik, Tanrının dışsal bir tezahürü olmaktan ziyade, her şeyi kuşatan sempati ve cazibe güçleri tarafından bir araya getirilen ve dünya ruhu tarafından harekete geçirilen bir sistem olarak doğa düşüncesinin öne çıktığı söylenebilir. Rönesans'ın doğa filozofları doğayı genelde, canlı ile cansız, ruh ile madde arasındaki Ortaçağ düşüncesine özgü keskin ayrımların kendisinde artık geçerli olmadığı bir organizma olarak telakki etmeye başladılar. Bu dönemin doğa felsefeleri, Stoa etkisini çok belirgin olarak gösterecek şekilde panteist bir yapı sergiledi. Söz konusu doğa felsefelerinin Rönesans Platonculuğuyla bazı bakımlarından benzerlikleri olmakla birlikte, Platoncuların doğaüstü olana ve ruhun Tanrıya doğru yükselişine vurgu yaptıkları yerde, onlar kendine yeter bir sistem olarak görülen doğayı öne çıkardılar. Bu, elbette Rönesans dönemi doğa filozoflarının Hıristiyan düşüncesini büsbütün terk ettikleri anlamına gelmez; fakat daha ziyade onların düşünce yönelimlerinin doğayı doğaüstü olana bağlayan bağları zayıflattığı anlamına gelir. Onlar, sonradan giderek çok daha baskın hale gelecek doğalcılığa yönelimliydiler.

Rönesans'ın doğa filozofları arasında anılmayı hak eden çok sayıda filozof vardır. Bunların belli başlıları arasında, biraz da doğa idesinin teosantrik olması nedeniyle bir geçiş filozofu olarak değerlendirilebilecek olan Nikolaus Cusanus, Bernardo Telesio, Tommaso Campanella, Giordano Bruno, Pierre Gassendi, Agrippa von Nettesheim ve Paracelsus gibi filozoflar bulunur.

Nikolaus Cusanus

Rönesans'ın Ortaçağın doğa anlayışından büsbütün farklı olan doğa telakkisine, kendisine doğrudan doğruya ve bizatihi kendisi için yönelinen sırlarla dolu, bilinmeyen, alabildiğine büyük bir dünya olarak doğa anlayışına giden yolda ilk adımı Nikolaus Cusanus'un (1401-1464) attığı söylenebilir. Gerçekten de gelişen ve kendi kendini açımlayan bir sistem olarak evren tasarımı ve dünyanın sonsuzluğu düşüncesiyle başta Giordano Bruno olmak üzere pek çok Rönesans filozofunu etkilemiş olan Cusanus'un, bununla birlikte bir ayağı Ortaçağdaydı.

Bu yüzden düşüncelerini ifade etmeye, önce Tanrıyla ilgili görüşlerini ortaya koyarak başlar. Tanrının karşıtların tek ve mutlak olarak sonsuz bir

varlıktaki sentezi (*coincidentia oppositorum*) olduğunu öne süren Nikolaus yine, Tanrının yaratıklarda bulunan bütün bu ayrım ve karşıtlıkları kendisinde kavranamaz bir şekilde bir araya getirerek aştığını söyler. Cusanus bundan dolayı bir negatif teoloji öne sürer; yani Tanrının ancak olumsuz bir biçimde bilinebileceğini savunur. Ona göre biz sonlu bir şeyi daha önceden bildiğimiz bir şeye benzeterek veya o şeyle kıyaslayarak biliriz; bizim sonlu şeyleri bilmemizin yolu kıyaslama, benzerlik kurma ve ayrımdır. Fakat Tanrı sonsuz veya sınırsız bir varlık olduğu için sonlu hiçbir şeye benzemez; bu yüzden Tanrıya birtakım özellikler yüklemek, sonlu şeyler için kullandığımız kavram ve kategorileri ona uygulamak, O'nunla bu dünyadaki şeyler arasında bir benzerlik ilişkisi kurmak olur.

Sonlu şeylere yüklediğimiz kavram veya özelliklerin Tanrıda bizim bilmediğimiz bir tarzda bir araya geldiğini söyleyen Cusanus, bizim Tanrının ne olduğunu değil de ne olmadığını bildiğimizi ileri sürer. Demek ki ilahi doğayla olan ilişkisi açısından zihnimiz bir bilgisizlik hali içinde bulunur. Bununla birlikte bu bilgisizlik, Tanrıya ilişkin hiçbir bilgisi olmayan veya Tanrının ne olduğunu anlamak için en küçük bir çaba sarf etmemiş olan bir kimsenin bilgisizliği değildir. Söz konusu bilgisizlik, insan psikolojisinin ve sonsuz bir nesneyle karşı karşıya kaldığında sonlu bir zihni kaçınılmaz olarak etkileyen sınırlamaların bir sonucu olmak durumundadır. Fakat bu bilgisizliğin bir değeri olabilmesi için Cusanus'a göre, onun bütün bu faktörlerin ya da en azından Tanrının sonsuzluğuyla insan zihninin sonsuzluğunun bir sonucu olduğunun farkına varılması gerekir. Başka bir deyişle, söz konusu bilgisizlik entelektüel bir çaba içine girmeyi reddetmenin veya dini kayıtsızlığın bir sonucu olmak durumundadır. Söz konusu bilgisizlik Tanrının sonsuzluğunun ve aşkınlığının bilincine varmaktan kaynaklanır. O, dolayısıyla "öğrenilmiş" veya "âlimce" bir bilgisizliktir (*docta ignorantio*).

Bu bağlamda insan bilgisine dair görüşlerini gündeme getiren Cusanus, bilginin en aşağı düzeyinin duyu algısı olduğunu söyler. Duyular kendi başlarına sadece olumlarlar; tasdik ve inkâr ancak akıl (*ratio*) düzeyine çıkıldığı zaman söz konusu olur. Diskürsif aklın çelişmezlik ilkesi tarafından belirlenip yönlendirildiğini söyleyen Nikolaus, aklın etkinliğinin bize sadece yaklaşık bir bilgi verdiğini söyler; aklın insana verdiği bilgi, sadece Tanrı konusunda değil fakat yaratıklara ilişkin olarak da yaklaşık bir bilgidir. Çünkü yaratıkların hakikati Tanrıda gizlidir. Tanrının bilinememesi nedeniyle yaratıkların da bilinemeyeceğini, daha doğrusu diskürsif akıl yoluyla elde edilen tüm bilgilerin sadece yaklaşık bir bilgi olduğunu dile getiren Cusanus'a göre, bilgi veya bilinç dediğimiz şey bir tahminden öte hiçbir şey değildir.

Nikolaus Tanrıya ilişkin doğal bilginin en yüksek türü veya en üst düzeyine, diskürsif akılyürütme yoluyla değil de bir tür zihinsel sezgi yoluyla erişilebileceğini öne sürer. Buna göre duyu algısının tasdik ettiği, aklın hem tasdik hem de inkâr ettiği yerde, zihin inkâr eder. Gerçekten de akıl A'yı olumlarken, B'yi olumsuzlar; oysa zihin A ve B'yi hem ayrı ayrı hem de birlikte olumsuzlar; başka bir deyişle, o Tanrıyı *coincidentia oppositorum* olarak kavrar. Bu kavrayış ya da daha doğusu sezgi, dilde açımlanıp ifade edilemez. Tanrının başka terimlerle tanımlanamayacağını söyleyen Nikolaus, O'nun kendi tanımı olduğunu öne sürer. Tanrı, Nikolaus'un gözünde aşkın, sonsuz ve kavranamazdır.

Tanrı-dünya ilişkisi söz konusu olduğunda, Cusanus,zaman zaman panteist bir yoruma yol açan sözcükler kullanır. Buna göre Tanrı her şeyi ihtiva eder. O, *omnia complians* olup, var olan her şey ilahi basitlik içinde ihtiva edilir. Tanrı olmadığında onlar hiçbir şeydir. Tanrı aynı zamanda her şeyi açıklayan varlık olma anlamında *omnia explicans*'tır; o, kendisinden bir şeyleri açımlayan çok sayıda varlığın kaynağıdır. Bu ifadelerine rağmen, Nikolaus panteist olduğunu kabul etmez. Tanrı, ona göre her şeyi, tüm varlıkların nedeni olma anlamında ihtiva eder. O, ilahi ve basit özü içinde bir olduğu için var olan her şeyi kapsayıcı bir biçimde içerir. Tanrı yine her şeyde açıklayıcı bir anlamda varolur; zira O, her şeye içkin olup, var olan her şey O'na bağımlıdır. Nihayet, Tanrı her yerde mevcut olması anlamında âlemin merkezi ve de çevresidir. Her yaratığın yaratılmış bir Tanrı olduğunu öne süren Cusanus, nihayet Tanrının evrenin özü olduğunu söyler. Dünya, ona göre sonsuz sayıda şeyden meydana gelir; bu yüzden o da bir anlamda sonsuzdur. Zamanın ebediyetin imgesi olduğunu, yaratılıştan önce zamanın olmadığını ve dolayısıyla, dünyanın ezeli olduğunu öne süren Cusanus evrenin mekânsal olarak da sonsuz olduğunu söyler. Onun merkezi yoktur; dünya evrenin merkezi olmadığı gibi, güneşin de evrende imtiyazlı bir yeri bulunmamaktadır. Evrendeki her şey gibi dünya da hareket halindedir.

Cusanus, Platon ve Aristoteles'ten gelen gerçeklik hiyerarşileri anlayışını, evrende maddeden organizmalar yoluyla saf ruhlara kadar uzanan bir gerçeklik düzeyleri hiyerarşisinin bulunduğunu kabul eder. Fakat söz konusu anlayıştan bağımsız olarak, Tanrının eşsiz tezahürü olduğuna inandığı bireye ve bireysellik düşüncesine özel bir önem atfeder. Bir kere, ona göre, her şeyden önce sadece bireyler var olur; sadece kavramsal düzeyde var olan tümeller gerçekte var değildirler. İkinci olarak bireysel her varlık bütün evreni yansıtır. Evren, öyleyse ahenkli bir sistemdir. Evrenin sonlu şeylerin sonsuz çeşitliliğinden meydana geldiğini söyleyen Cusanus, varlığın bütün unsurlarının birbirlerine ve evrene "çoklukta bir birlik" temin edecek şekilde bağlandığını söyler. Evren mutlak

ve basit ilahi birliğin açımlanması olup, bütün bir evren her bir bireysel varlıkta yansıtılır.

Tek tek her şey bütün bir evreni yansıtmakla birlikte, bu durum esas insan için geçerlidir. Çünkü insan kendisinde maddeyi, organik hayatı, nebati ve hayvani yaşamı ve nihayet manevi bir şey olarak akılsallığı bir araya getirir. İnsan, kendisinde gerçekliğin entelektüel ve maddi boyutlarını bir araya getiren küçük bir dünya ya da mikrokozmostur. Bu açıdan bakıldığında tıpkı insan doğasının en iyi şekilde zihinde veya beşeri akılda yansıtılması gibi, evrenin esas olarak veya en iyi insanda yansıtıldığı söylenebilir.

Her şeye rağmen bir geçiş filozofu olan ve dolayısıyla Ortaçağ düşüncesinden azımsanmayacak kadar çok unsur ihtiva eden Cusanus'un söz konusu öğretisi, skolastik düşüncenin Aristotelesçi evren tablosuna önemli bir darbe indirmiştir. Her şey bir yana kendi içine kapalı evren sisteminin sağlam ve güvenilir çerçevesini kemirmeye başlamıştır. Cusanus, ikinci olarak bu tablo içindeki yapı ayrılıklarını da ortadan kaldırma durumuna gelmişti; ondan sonra gökyüzü ile yeryüzü arasındaki, skolastik düşünceye özgü sert karşıtlık tamamen ortadan kalkacaktır. Evrenin bu iki ayrı bölgesinde aynı yasaların hüküm sürdüğünü telaffuz eden ilk kişi olan Cusanus'tan sonra hem göğü hem de yeri ile doğanın değişerek gelişen bir birliği olduğu anlayışı, ondan sonra Rönesans düşüncesinin en temel inançlarından biri haline gelecektir.

Oysa Ortaçağ doğa anlayışı bakımından düalistti; yeryüzü ile gökyüzünün yapılarının farklı olduğunu ileri süren bu görüş, bunlardan her birinin kendine özgü yasaları olduğunu savunuyordu. Rönesans'ın doğanın birliğini savunan doğa felsefesi, tabiatın derinliklerine nüfuz etmeye başlayınca, evreni en içeriden birleştiren temel güçler veya ana kuvvetlerle karşılaşılacağını varsayar. Rönesans'ın doğa felsefesi, sonraki doğa filozoflarında açıklıkla görüleceği üzere, doğayı bilme amacı içinde yapılacak ilk şeyin, söz konusu ana kuvvetleri aramak olduğunu ileri sürer.

Demek ki doğa karşısında Rönesans döneminde takınılan bu araştırıcı tutum, onun Ortaçağ düşünüşü karşısındaki bir başka büyük farklılığını meydana getirir. Ortaçağ felsefesi doğaya ilişkin araştırmayı küçümsediği için doğayı araştırmıyor, Antik Yunan'dan almış olduğu tabloya ve kavramlara temiz, açık sınırlar çizerek düzen kazandırmaya çalışıyordu. Oysa Rönesans düşüncesi çeşitlilikteki birliğe, doğanın çok çeşitli görünüşlerinin gerisine saklanmış güçlere bilgi ile sokulmak ister. Bu güçleri bilmek, bir yandan da onlara veya doğaya egemen olmak demektir.

Rönesans düşüncesi önce doğaya egemen olmaya, bununla birlikte, sistemli bir araştırma ile değil fakat büyü ile başlamıştır. Rönesans'ın büyüye başvurması hem doğa üzerine bilgi birikiminin eksik olmasından

hem de doğayı canlı, organik bir varlık olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. İnsan söz konusu anlayışa göre canlı doğanın bir parçası veya makrokozmosu bir bütün olarak yansıtan bir mikrokozmos olduğu için doğanın sırlarına nüfuz edebilir.

Bernardino Telesio

Söz konusu doğa filozofları arasında yer alan bir başka filozof da savunduğu canlı maddeci teoriyle Bernardino Telesio'dur (1509-1588). Telesio, doğal olayların temel nedenlerinin sıcak ve soğuk öğeler olduğunu söyler; ona göre, kuru ile sıcağın toplandığı merkez güneş iken, yaş ile soğuğun bir araya geldiği merkez yerdir. Sıcak ve soğuk öğelere ek olarak pasif madde diye üçüncü bir varlığın varoluşunu öne süren Telesio, bu iki öğe ya da ilke arasında sürekli bir savaşın hüküm sürdüğünü, zaman zaman bunlardan birinin ötekine üstün geldiğini, bu sonu gelmeyen savaşın, başlangıçtaki niteliksiz maddeden tek tek varlıkların meydana gelmesinin nedeni olduğunu söyler.

Onun doğa felsefesinin ana çizgisi, şu halde madde ile kuvvet arasında kurduğu ilgiyle belirlenir. Gerçekten de "sıcak" ile "soğuk" bütün doğayı oluşturan iki kuvvettir; onlar madde ya da nitelik olmayıp, kendilerine özgü hareketleri olan kuvvetlerdir. Sıcağın genişletici, soğuğun büzücü bir hareketi olduğunu söyleyen Telesio'yu Rönesans'ın doğa filozoflarında biri yapan bir diğer unsur da ampirik metodolojisidir. Ona göre insan ruhunun, duyu izlenimlerini alma gücü ya da işlevi olup, duyu algısıyla başlayan akılyürütmenin deneysel olarak doğrulanması gerekir. Onun yöntemi deneysel bir yöntemdir, zira Telesio doğaya ilişkin bilgi için skolastik soyutlamaları tamamen bir tarafa bırakırken, duyu-deneyine başvurur ve akılyürütmeyi çoğu zaman gelecekteki duyu-deneyini geçmiş deneyim temeli üzerinde öngörme işlemi olarak değerlendirir. Bununla birlikte, onun bu noktada kalmayıp, duyu algısı tarafından deneysel olarak doğrulanabilenin ötesine geçen bir felsefe öne sürdüğü söylenebilir.

Tommaso Campanella

Kendisinde eski ve yeni fikirlerle, bilimsel ve büyüyle ilgili düşüncelerin aynı şekilde garip bir karışımıyla karşılaştığımız bir diğer doğa filozofu da Tommaso Campanella'dır (1568-1639). Campanella, toplumun Platon'un *Devlet*'ini akla getiren hümanist düzenlenişiyle ortaya çıktığı *Güneş Ülkesi* (*Civitas Solis*) adlı ütopyasında belli olduğu üzere, siyaset felsefesinde Papanın manevi, İspanya monarşisinin de maddi veya dünyevi liderliği altında gerçekleştirilmesini umut ettiği evrensel bir hiyerarşinin savunuculuğunu yapmıştır.

Campanella, Telesio'dan yoğun bir şekilde etkilenmişti. Bu etkiden de güç alarak dünya hakkındaki bilgimizin kaynağı olduğunu düşündüğü doğaya ilişkin doğrudan araştırma üzerinde ısrarlı oldu. Yine akılyürütmeyi de Telesio'nun düşüncesi doğrultusunda yorumladı. Bununla birlikte ilham kaynağı biraz daha farklıydı. Buna göre, Telesio duyu algısına ve doğayı konu alan ampirik araştırmaya vurgu yaptıysa eğer, bunu doğanın Tanrının aynası ya da imgesi olduğuna inandığı için yaptı. Ona göre, Tanrının bilgisine erişmenin iki farklı yolu vardır. Tanrının doğada kendi kendisini açımlayışı, öncelikle duyuların yardımıyla araştırılabilir veya alternatif olarak doğrudan doğruya Kitab-ı Mukaddes'e başvurulur. Doğanın Tanrının bir tezahürü olduğunu öne süren Campanella, Descartes'ı andırır bir tarzda önce kendi varlığını kanıtlamış, daha sonra da Tanrının ve dış dünyanın varoluşuna geçmiştir. Ona göre Tanrı, kendisi de dahil olmak üzere, bütün sonlu varlıkların yaratıcısıdır. Sonlu varlıklar varlık ile yokluğun bir birleşimi olup, varlık veya yetkinlik cetvelinde aşağıya doğru inildikçe yokluk oranı da artar. Varlığın temel özellikleri kudret, bilgelik ve aşktır; varlık yoklukla ne kadar çok karışırsa, bu özelliklerden pay alma ölçüsü o kadar azalır. Başka bir deyişle, yetkinlik cetvelinde aşağıya doğru inildikçe güçsüzlük, bilgisizlik ve nefret artar. Her canlı varlığın bir anlamda canlı olduğunu, hiçbir şeyin algı ve duygudan yoksun olmadığını söyleyen Campanella'ya göre bütün sonlu varlıklar bir sistem meydana getirirler. Bütün varlıklar birbirlerine çekim ve itim güçleriyle, birtakım sempati ve antipatilerle bağlanırlar.

Bütün varlıklar, ona göre varlığın koruma içgüdüsüyle donatılmışlardır. Campanella varlığın temel özelliklerini kendi üzerimizde düşünmek suretiyle bildiğimizi söyler. Her insan belli bir güce sahip olduğunun, bir şeyleri bilebildiğinin ve isteyebildiğinin bilincindedir. İnsan söz konusu güç, bilgelik ve aşk özelliklerini sadece sonsuz varlığa değil kendisinin dışındaki sonlu varlıklara da izafe eder. Bu, Campanella'nın doğayı kendimizle analoji kurarak yorumladığımızı öne sürme eğilimini gözler önüne seren önemli bir husustur. Bu açıdan bakıldığında bütün bilgilerin gerçekte kendimiz üzerine bir bilgiden ibaret olduğu söylenebilir. Şeylerin kendimiz üzerindeki etkilerini algılamakla kalmıyor fakat kendimizin başka şeyler tarafından sınırlanmış ve koşullanmış olduğumuzu görüyoruz. İşte bu yüzden şeylere kendimizde algıladıklarımıza benzer faaliyet ve işlevler yüklüyoruz. Onun doğayı bu şekilde kendimizle analoji kurarak yorumladığımız iddiasının temelinde, hiç kuşku yok ki bir mikrokozmos olarak insan anlayışı bulunur. Eğer insan bir mikrokozmos veya küçük bir dünya ise insanda bulunan özelliklerin genel olarak dünyada da bulunması gerekir.

Giordano Bruno

Giordano Bruno da (1548-1600) Rönesans'ın yeni ile eskiyi bir araya getiren doğa filozoflarındandır. Çünkü ona da başlangıç noktasını ve ihtiyaç duyduğu terminolojiyi kendisinden önceki felsefeler sağlar; İtalyan hümanistler ve Nikolaus Cusanus'un dolayımından geçen Yeni-Platoncu şemayı miras alan Bruno, doğayı ilahi birlikten çıkan bir varlıklar çokluğunun bütünü olarak ortaya koyar. Doğada, ona göre maddi olandan maddesiz olana, karanlıktan aydınlığa doğru bir hiyerarşi vardır; aynı doğa bu yüzden ilahi düşüncelerin ifadesi veya tezahürü olarak anlaşılabilir. İnsan bilgisi, zihnin duyu algısının nesnelerinden ilahi birliğe doğru yükselmesi ölçüsünde ilerlemeye ve derinleşmeye muktedir olsa da insani düşünceler sadece ilahi düşüncelerin gölgeleri veya yansımalarıdır.

Söz konusu geleneksel düşüncelerin entelektüel arkaplanını oluşturduğu Bruno, bundan sonra yüzünü bu dünyaya çevirir. Gerçekten de Yeni-Platonculuk her ne kadar dünyayı Tanrıdan başlayan bir türüm ve Tanrının bir yansıması olarak görmüş olsa da vurgu yaptığı şey her zaman ilahi aşkınlık olmuştu. Oysa Bruno'nun düşüncesi daha ziyade ilahi içkinlik ve dolayısıyla panteizm doğrultusunda gelişmiştir. Buna göre dünyadaki neden ve ilkelere yönelen Bruno, içkin nedensel ve harekete geçirici güç olarak dünya ruhu düşüncesini öne çıkarır. Dünya ruhunun ilk ve temel yeteneği, dünyanın fiziki anlamda etkin faili ve formu olan evrensel akıldır. Dünyadaki doğal formlara varlık veren söz konusu dünya ruhu, dünyanın her yerde mevcut olan ve her şeyi harekete geçiren evrensel formudur.

Dünya, Bruno'ya göre ayrı şeylerden ve faktörlerden meydana gelmekle birlikte, son çözümlemede bir ve sonsuzdur. Dünya sonsuz sayıda *minimum* ya da *monad*dan meydana gelir. Giardano Bruno *monad* ya da *minimum*ları üç düzeyde ele alır. Buna göre matematiksel *minimum*lar birimlerdir; fiziksel *minimum*lar bölünemez ve bir anlamda canlı olan atomlardır; *minimum*lar, metafiziksel düzeyde ise ölümsüz ruhlara karşılık gelir. Bruno'nun şu halde *monad*lar aracılığıyla anlaşılan evren görüşü, çoğulcu bir görüştür. O, burada kalmaz; tezahürlerinden ayrı olarak düşünüldüğünde Tanrıya *Natura Naturans* adını veren filozof, bu noktada düşüncesinin monist boyutunu açığa vurur.

Bütün bu görüşlerine rağmen, Bruno'nun sadece, panteist bir tarzda yorumlanan Yeni-Platoncu gelenekten ilham almadığı söylenebilir; o, Kopernik'in astronomik hipotezinden de yoğun bir biçimde etkilenmişti. Bruno, bir bilimadamı değildi; bu yüzden onun güneş merkezli hipotezin bilimsel olarak doğrulanmasına katkıda bulunduğu söylenemez. Fakat Bruno, söz konusu hipotezden oldukça cesur spekülatif sonuçlar

çıkarmış ve düşünceleriyle sonraki modern filozofları tahrik edip harekete geçirmiştir. Bu açıdan bakıldığında, onun sınırsız mekânda bir güneş sistemleri çokluğundan söz ettiği söylenebilir; güneş, Bruno'ya göre, pek çok yıldız arasından sadece biri olup, onun imtiyazlı bir konumu yoktur. Aynı durum, elbette dünya için de geçerlidir; konum ya da yerle ilgili bütün yargıların göreli olduğunu öne süren Bruno, evrenin merkezi diye adlandırılabilecek bir yıldız ya da gezegen bulunmadığını söyler. Sınırsız evrende ne bir merkez ne de aşağı ve yukarı vardır. Dahası, dünyada akıllı insan varlıklarının ikamet ettiği olgusundan, onun değer yönünden üstün olduğu veya evrenin merkezinde bulunduğu sonucunu çıkartmak da doğru değildir; bu olgudan hareketle varılabilecek tek sonuç, olsa olsa hayatın mevcudiyetinin bu gezegenle sınırlı olmayabileceğidir. Güneş sisteminin gelişme halindeki bir sistem, dünya ruhu tarafından harekete geçirilen tek bir organizma meydana getirdiğini söyleyen Bruno, kendini dünyanın hareket ettiği ve yerle ilgili bütün yargıların göreli olduğu yargılarıyla sınırlamaz. O, Kopernik'in dünyanın güneş etrafındaki hareketi ile ilgili hipotezini kendi metafiziksel kozmolojisine bağlamıştır. Başka bir deyişle, onun jeosantrik ve antroposantrik evren görüşünü, sadece astronomik bir bakış açısından değil fakat spekülatif felsefenin daha genel perspektifinden de reddettiği söylenebilir. Onun sisteminde doğa, resmin merkezinde bulunan organik bir bütündür.

Pierre Gassendi

Rönesans felsefesinin en önde gelen isimlerinden biri de Pierre Gassendi'dir. Gassendi (1592-1655) daha Bruno felsefesinde ortaya çıkan Epikürosçuluğu ve mekanist doğa yorumunu yerleşik bir görüş haline getirmekle kalmaz fakat bir yandan matematikçiliği diğer yandan ampirisizmiyle doğa felsefesini takip edecek modern bilim hareketinin epistomolojisinin tesisi yolunda en önemli adımı atar. Gassendi, Rönesans doğa felsefesinde gerçekten de önemli bir yer işgal eden düşüncesinde Sextus Emprikus ve Montaigne'in kuşkuculuğundan etkilenmiş olarak kuşkuculukla dogmatizm arasında bir orta yol (*via media*) tutar. Başka bir deyişle, ne hiçbir şey bilmediğimiz görüşünün ne de her şeyi bildiğimiz görüşünün savunulabilir olmadığını öne süren Gassendi, bu ikisi arasında bir yol bulunduğunu söyler. Bizim sadece doğanın bize nasıl göründüğünü bilebileceğimizi söyleyen kuşkuculukla biz insanların şeylerin gerçek doğalarını bilebileceğimizi öne süren dogmatizm arasındaki bu orta yolu, yapıcı kuşkuculuk olarak tanımlar. Yapıcı kuşkuculuk, aslında bizim, çok temel bir anlam içinde gerçekliğin doğasını bilemesek bile, kendisinden kuşku duymak için bir nedenimizin olmadığı

ve dünyayı anlamamız açısından bize fazlasıyla yetecek belli bir bilgi türüne erişebileceğimiz tezinin kabul edilmesinden oluşur.

Gassendi'nin sözünü ettiği sınırlı bilgi, öncelikle insana aşikâr görüneni, yani duyu-deneyiyle ondan çıkarsanacak bazı aşikâr sonuçları kabul etmek suretiyle elde edilebilir. Duyu-deneyinde bulunan kimi işaretlerin insana duyular için dolayımsız olarak açık ve erişilebilir olmayan konuları bilme imkânı sağladığını söyleyen Gassendi, insanı dünyaya ilişkin bilgiye ulaştıran bu tür bir akılyürütmenin öncelikle duyu yoluyla elde edilen malumatın akıl tarafından dikkatli ve tedbirli bir biçimde değerlendirilmesinden meydana geldiğini öne sürer; söz konusu bilgi, ikinci olarak bu malumattan dikkatli akılyürütme yoluyla ve deneyimden öğrenilmiş birtakım ilkelere dayanılarak yapılan çıkarımlardan oluşur. Dünyanın doğasıyla ilgili olarak bu şekilde elde edilen sonuçlar, ona göre her tür kuşkudan bağışık olup, son tahlilde duyu-deneyinin gelecekle ilgili malumatı tarafından değerlendirilir. Bu tür bir bilgiyle mutlak hakikate erişmek mümkün olmasa bile, hakikatin soluk kopyasına erişilir. Gassendi bu soluk kopyanın, deneyime, dünyanın hareket halindeki atomlardan meydana geldiği hipotezi aracılığıyla getirilebilecek en tatmin edici bilimsel açıklama haline geleceğinden emindir.

Gassendi'ye göre, dünya hakkında bilebileceğimiz her şey Epikürosçu atomculuğun, zamanın bilimine ve kendisinin kabul ettiğini bildirdiği dini ilkelere uygun olarak değişime uğratılmış bir versiyonundan meydana gelir. Gerçekten de çeşitli filozofların dünyanın doğasıyla ilgili farklı görüşlerini inceleyip eleştirdikten sonra, Gassendi evrenin temel bileşenlerinin boş mekânda hareket eden gözle görülemez atomlar olduğunu öne sürmüştür. O, atomların Tanrı tarafından yaratılmış olduklarını, farklı şekillere sahip olup farklı hızlarla hareket ettiklerini söyler. Atomların çarpışmalarından algıladığımız dünyanın meydana geldiğini söyleyen Gassendi, insan deneyimiyle ilişkili mekanik bir modelin insana ampirik yasaları keşfetme imkânı vereceğini söyler. O fenomenal dünyayı gerçek veya atomik dünyaya bu şekilde bağlarken, Aristotelesçi amaçlara artık yer kalmadığını ileri sürer.

Gassendi başkaca şeyler yanında Torricelli (1608–1647) gibi bilim insanlarının bulgularından etkilenmiş olarak, atomların en temel özelliğinin katılık olduğunu söyler. Atomlar ayrıca yer kaplama, şekil ve ağırlık gibi özelliklere sahiptir; onlar, ezeli olmayıp Tanrı tarafından yaratılmışlardır; Tanrının kendilerine aşağıya doğru ilk hareketi verdiği atomlar, farklı hızlarla hareket ettikleri için birbirleriyle çarpışırlar; çarpışmalar, başka çarpışmalara yol açacak şekilde atomların yörüngelerini değiştirir. Dünyada sadece görünen düzeyde değil fakat görünmeyen bir düzeyde de vuku bulan tüm değişmeler şu halde, Gassendi'ye göre, atom-

ların hareketleri, çarpışmaları ve birleşimleriyle açıklanabilir. Onda gerçek dünya, demek ki hareket halindeki küçük parçalar olan atomlardan meydana gelen bir mekanizma olarak tasarlanır. Atomların nitelikleri ve hareketleri, gerçek dünyadaki değişmeleri ve bu değişmelerin bize görünme biçimlerini açıklamak açısından fazlasıyla yeterlidir. Algıladığımız renk, ses, koku, tat ve benzeri nitelikler gerçek dünyanın aktüel özellikleri olmayıp, duyu organlarımızı etkiledikleri zaman bizim çeşitli atomik hareketleri algılama tarzlarımızdır.

Epiküros'un atomcu öğretisini Rönesans'ın doğa felsefesi kapsamında bu şekilde yeniden öne süren Gassendi, onda, kimi dini inançlarına uygun olarak birtakım değişiklikler yapar; bu bağlamda her şeyden önce, hareketin ilk nedenin Tanrı olduğunu bildiren Skolastik tezi kabul eder. Tanrının varolduğunun delili, bir Tanrının varoluşuna duyulan evrensel inanç ile evrendeki düzeni gözlemekten çıkarsanacak normal sonuçtur. Tanrıyı her şeyi bilen, gücü her şeye yeten, mutlak anlamda iyi bir varlık gösteren Gassendi, Epiküros'un her şeyin sadece atomlarla ve atomların hareketleriyle açıklanabileceği görüşünü reddeder. "Atomlar nereden gelmektedir, atomları hareket ettiren şey nedir?", "Her şey atomların gelişigüzel akışı ve hareketinden meydana geliyorsa eğer, atomlar neden kendi başlarına bir ev ya da kilise meydana getiremiyorlar?" diye soran Gassendi, bütün bunların atomları genel olarak evrenin ahenkli yanını meydana getirecek şekilde düzenleyen bir düzen vericiyi gerektirdiğini söyler.

Fiziki olaylardan zihinsel olaylara geçtiğinde, Gassendi, ruhun doğasıyla ilgili olarak da atomik bir açıklama geliştirmeye çalışır. Bu bağlamda, o öncelikle hayvani ruhun maddi olduğunu öne sürer. Biz her ne kadar ruhu göremesek de akıl bizi onun var olması gerektiği konusunda ikna eder. Canlı varlıklardaki beslenme, algılama ve hareket benzeri süreçler bir ruh olmasaydı eğer, gerçekleşmezdi. Söz konusu hayvani ruh, bedende var olan maddi bir tözdür. O, ateşin nesneleri ısıtmasına benzer şekilde cisimsel şeylere hayat veren ince bir ateştir.

İnsani ruh, hayvani ruhtan daha karmaşık olup iki parçadan meydana gelir. Bunlardan birincisi maddi olup, başka canlı bir şeyin ruhu gibi akıldışı ruhtur. İnsanın ebeveynlerinden gelen söz konusu akıldışı ruhu dışında, bir de akli ruhu vardır. Bu ruh cisimsel olmayıp, insana ebeveynlerinden değil fakat Tanrıdan gelir. Atomculuğuyla Tanrıya ve insana dair görüşleri arasında hiçbir çelişki bulunmadığını savunan Gassendi, söz konusu akli ruhun ölümsüz olduğunu söyler.

Agrippa von Nettesheim

Rönesans'ın doğa felsefesinin neredeyse bütün ana temalarını toplayan bir başka önemli isim de Agrippa von Nettesheim'dir (1486-1535). Ag-

rippa, şimdiye kadar daha ziyade İtalyan temsilcilerini gördüğümüz doğa felsefesinin Alman temsilcilerinden biri olarak karşımıza çıkar.

Gerçekten de İtalyan doğa felsefelerinde şimdiye kadar oldukça önemli bir yer işgal etmiş olan "mikrokozmos ve makrokozmos" teması Agrippa'da da öne çıkar. Aslında Yeni-Platoncu felsefenin önemli bir temasını meydana getiren ve daha önce Nikolaus Cusanus (1401–1464) ve Giordana Bruno'da vazgeçilmez bir yer tutmuş olan bu anlayış çerçevesi içinde, Agrippa küçük evren olarak insanın kendisinde üç dünyayı bir araya getirdiğini öne sürer. Bu dünyalar da sırasıyla elementlerin bulunduğu maddi dünya, göksel cisimlerin meydana getirdiği dünya ve nihayet manevi dünyadır. İnsan bu dünyalar arasındaki ontolojik bağ olup, bu olgu insanın üç dünyayı birden bilip anlayabilme yeteneğini açıklar. Agrippa'ya göre şu halde, insanın bilgisinin kapsamı onun ontolojik karakterine bağlıdır.

Dahası, üç dünyanın mikrokozmos olarak insandaki uyumlu birliği, bu dünyalar arasında makrokozmos'ta varolan ahenkli birliği yansıtır. Öte yandan tıpkı insanın bir ruhu olması gibi, evren de dünyadaki oluş ve üretimin sorumlusu olan kendi ruhuna sahiptir. Bunun dışında Agrippa ayrı şeyler arasında sempati ve antipati ilişkilerinin, çekim ve itme güçlerinin olduğunu öne sürdü; bütün bunlar, ona göre dünya ruhundan gelen içkin hayati ilkelerin şeylerdeki mevcudiyetinin bir sonucu olmak durumundaydı.

Agrippa, nihayet şeyler arasındaki bağlarla çekim ilişkileri ve birtakım gizli güçlerin şeylerdeki mevcudiyetinin büyü sanatını temelini oluşturduğunu öne sürmekteydi. İnsanın bu güçleri keşfedebileceğini ve kendi hizmetine koşabileceğini söyleyen Agrippa bir hekimdi. Bir hekim olarak büyüyle ilgilendi.

Paracelsus

Bir başka önemli Alman doğa filozofu Paracelsus'tur. Antikitenin büyük hekimi Celsus'tan daha büyük bir hekim olduğunu vurgulamak için kendisine Paracelsus (1493-1541) adını veren Auroleus Phillipus Theophrastus Bombastus ven Hokenheim, tıp ve kimya bilimine katkılarıyla ün kazanmış olan bir doğa filozofudur. O, felsefeyi bir doğa bilgisi olarak anlar; bununla birlikte onda söz konusu doğa bilgisi fantastik bir metafizik, varlıkların bağlantılarını kavrayan esrarlı bir sezgi niteliği kazanır.

Paracelsus, insanın mutluluğuna ve refahına katkı yapan tıp bilimini en temel bilim olarak görür. Tıp bilimi gözlem ve deneye bağlıdır; fakat ona göre deneysel yöntem bir başına tıbbı bilim haline getirmez. Deneyimin verilerinin sistematize edilmesi gerekir. Dahası gerçek hekimin

felsefe, astroloji ve teoloji benzeri diğer bilim ya da disiplinleri dikkate alması gerekir. Çünkü tıp biliminin kendisini konu aldığı insan canlı doğanın ortasında bulunan, üç ayrı dünyadan pay alan bir varlıktır. O, bedeniyle yeryüzünden veya elementler dünyasından, yıldız görünümüyle gökyüzünden, ölümsüz ruhuyla da manevi ya da ilahi dünyadan pay alır. İnsan şu halde makrokozmosu meydana getiren üç ayrı dünyanın birleştiği yer olarak mikrokozmostur; hekimin bunu hesaba katması gerektiğini öne süren Paracelsus, bu konuda animistik bir anlayış benimsemişti. Paracelsus kendi kendilerine hareket eden bütün cisimlerde ve nesnelerde görünmez etkenlerin işbaşında olduğunu bildiren bu animistik anlayış doğrultusunda, "*vulcanus*" adını verdiği bir kuvvetin, içkin bir hayati ilkenin bütün evrenin ruhuna yayıldığını öne sürer. Tek tek varlıklarda buna bir de tek varlığın özel ruhu, *arkheus* katılır. Bu yüzden nerede olayların gidişine müdahale edilmek isteniyorsa, orada bireysel varlığın *arkheus*unu, yani hayat gücünü bilmek ve kavramak gerekir. Bir insanın sağlam olmasının, onun *arkheus*unun sağlam işlemesine bağlı olduğunu öne süren Paracelsus'a göre hastalık, *arkheus*un yabancı bir ruha bağlı olmasından başka bir şey değildi. Bu nedenle hekimin hastalığı karşıt kuvvetlerle değil de hastanın özünü sağlamlaştırmak suretiyle iyileştirmesi gerekir. Hasta bir organa, ancak onun kendisinden yapılmış bir madde ile yardım edilebilir. Paracelsus, tek tek her unsurunun canlı olduğu, her yanını canlı ruhların sardığı bu dünyada hekimin öncelikle iyi ve kötü ruhları tanıması, iyileri desteklemeyi, kötülerle de savaşmayı öğrenmesi gerektiğini söylüyordu.

Tıbbi tedavinin şu halde, özde *arkheus*un faaliyetinin gereği gibi gerçekleşmesini sağlamaktan oluştuğunu öne süren Paracelsus, bunun yanında pek çok sağlam tıbbi görüş de geliştirebilmeyi başarmıştı. Buna göre o, sözgelimi bir hastalığın tedavisinde bireye ve bireysel faktörlere özel bir önem vermiş ve hiçbir hastalığın iki ayrı bireyde hiçbir zaman tamı tamına aynı seyri göstermeyeceğini öne sürmüştür. Onun hekimin bakış açısını genişletmesi ve başkaca bilimleri hesaba katması gerektiğini söylemesinin nedeni de budur. Çünkü bu, başka her şey bir yana, hekimin hastayı bir bütün olarak ele alması ve dikkatini sadece fiziki emareler, nedenler ve tedavi üzerine yoğunlaştırmaması gerektiği anlamına gelir. Paracelsus demek ki bir bilimadamından ziyade, aydınlanmış bir teorisyen, gerçek bir doğa filozofudur. O, sadece zamanının tıbbi pratiği ve uygulamalarına değil fakat Galenos fizyolojisine duyulan kölece bağlılığa da şiddetle karşı çıkmaktaydı. Tıp alanında kullandığı yöntemler hemen hemen tamamen ampirik yöntemler olmakla birlikte, tıbba olan ilgisini astroloji ve kimya'ya yönelik bir ilgiyle birleştirmişti. İlk maddenin cıva, sülfür ve tuz gibi üç cevher ya da elementten olduğunu

söylüyordu. Ona göre metaller birbirlerinden bu üç cevherden birinin baskın çıkması yoluyla ayrılmaktaydı. Hepsi son çözümlemede aynı cevher ya da elementten oluştuğu için bir metali bir başkasına dönüştürmenin mümkün olduğunu düşünen Paracelsus açısından kimya, maddenin ilk kuruluşunun bir sonucu olmak durumundaydı.

Paracelsus her ne kadar felsefe spekülasyonunu sadece bilimle değil astroloji ve kimya ile de fantastik bir biçimde karıştırmış olsa da bir yanda felsefe diğer yanda teoloji arasında keskin bir ayrım yapmıştı. Felsefe doğanın bilgisi olup, Tanrıya değil fakat doğaya ilişkin araştırmalardan oluşmaktaydı. Bununla birlikte, doğa Tanrının kendisini açımladığı alandı; dolayısıyla, doğaya ilişkin bilgi yoluyla Tanrının bilgisine erişmek mümkündü. Doğanın kendisi başlangıçta Tanrıda, gizlerin en büyüğünde mevcuttu. Dünyanın varlığa getirilme sürecinin bir ayrımlaşma, yani ayrımların ve karşıtlıkların vücuda getirilme süreci olduğunu söyleyen Paracelsus, doğanın sadece karşıtlıklar yoluyla bilindiğini iddia etmişti.

Bilim Hareketi

Rönesans'ın başarısı sadece söz konusu doğa felsefesi, hümanizm alanında tezahür etmedi; fakat esas bilim ve siyaset alanında gerçekleşti. Hayatın hemen hemen her alanında eski düşünme düşünce biçimlerinin veya skolastik düşüncenin doyurucu olmaktan uzak ve yetersiz kaldığı bir sırada, Rönesans filozofları, ortaya attıkları sorunların pek azına çözüm getirebilmiş olsalar dahi, hiç değilse geri kalanın bir sonraki yüzyılın büyük düşünce savaşları içinde çözülmesinin yolunu açtılar.

Bilimden yararlanma açısından ise Rönesans daha ileri bir düzeyde kesin bir başarı dönemini ifade eder. Ortaçağda, az da olsa gösterilen bilimsel çabalar, çok fazla pratik yararları görülmediğinden, nerdeyse tamamen kaybolup gitmişti. Buradan hareketle Rönesans bilimini yaratan veya modern dönemin bilimsel devriminin ilk ve ikinci evrelerini başlatıp geliştiren en temel faktörün pratik ve yararlı olduğu söylenebilir. Buna göre, Rönesans denizcilerinin başarıları, asıl gerekli ve giderek güçlenen bir uygulama alanı sağlamıştı. Bu alan, tam da bilimin klasik zamanlardan beri en iyi korunmuş olan ve astroloji ile takvim düzenleme işinin hizmetinde kullanılagelen iki dalını, yani astronomiyle denizcilik bilgisini gerektirmekteydi. Dahası, makinelerin gelişmesi mekanik bilimine, topçuluğun gelişmesi de dinamik bilimine destek sağladı. En hayati, en etkin ve en güçlü teşebbüsler için yani ticaret ve savaş açısından zorunlu hale geldiğinden ve hizmetlerini sonradan imalat, tasarım, hat-

ta tıp alanlarına da yayabileceği açıklıkla görüldüğünden, bilim artık güvence altındaydı. Rönesans'ın en önemli yanı, hiç kuşku yok ki feodal Ortaçağ ekonomisinden, siyasetinden ve düşüncelerinden ilk kopuşa işaret etmesidir. Her ne kadar yapıcı çalışma ve düşüncelerin pek çoğu henüz hayata geçirilmemiş olsa da geriye dönüş bundan böyle söz konusu olamazdı. Bilim Rönesans'la birlikte tarihe damgasını vurmaya başlamıştı.

Rönesans biliminin doğuşunda, modern bilimsel devrimin başlangıcında söz konusu olan tarihsel, sosyal veya genel anlamda pratik faktörlere ek olarak entelektüel ya da teorik faktörler de önemli bir rol oynamıştır. Bu teorik faktörlere gereği gibi değer biçebilmek için bununla birlikte ortalama ya da sıradan bakışın kısırlığını veya önyargılarını bertaraf etmek gerekir. Bildik ortalama görüş Rönesans biliminin doğuşunun nedeni olarak, bu dönemde insanların, en azından Ortaçağın başlangıcından bu yana ilk kez gözlerini kullanmalarını ve doğayı kendi başlarına, kendileri için araştırmaya başlamalarını gösterir. Buna göre, Rönesans'ta Aristoteles'in metinlerine beslenen güvenin yerini olguların doğrudan gözlemi almış, teolojik önyargılarla Skolastik düşünüş yerini ampirik verilerle doğrudan tanışıklığa bırakmıştı. Yine aynı çerçeve içinde Galileo ile ilahiyatçılar arasındaki derin kavga veya ihtilaf, bir yanda ampirik verilere müracaat etmeyle öte yanda teolojik önyargı arasındaki mücadele ya da savaşın sembolü olarak alınır.

Çok değil, biraz derinlemesine düşününce, bu bakış açısının sığlığını gözler önüne sermeye fazlasıyla yeter. Çünkü salt veya sıradan gözlem bir kimseyi dünyanın güneş etrafında döndüğüne inandırmaya hiçbir şekilde ikna etmez. Hatta tam tersine, gözlem insana bunun tam tersini telkin edebilir. Güneş merkezli sistem hipotezi, "görünüşleri" dünya merkezli sistem hipotezinden elbette daha iyi kurtarıyordu; ama bu sadece bir hipotezdi. Dahası bu hipotez, başlıca bilim dallarında mümkün olan kontrollü deney türü tarafından doğrulanabilir bir hipotez değildi. Buradan çıkan sonucun açık olması gerekir. Rönesans'ta başlayan bilimsel devrimin en temel bilimi olan astronominin salt gözlem temeli üzerinde ilerleyebilmesi mümkün değildi. Demek ki Rönesans biliminin başarısını sadece gözlem ve deneye bağlayan bir görüş oldukça sığ bir görüş olmak durumundadır. Astronominin ilerlemesi, gözlem, "kontrollü deney" ve hipoteze ek olarak, en azından matematiğin yardımını gerektirmiştir.

Elbette matematik dışında kalan hemen tüm bilimler, gözleme dayanmakta olup, onların ampirik verilerle her durumda yalın bir ilişkileri vardır. Sözgelimi birtakım hareket yasalarını keşfetmeye çalışan bir fizikçi işe gözlemlenmiş olgularla başlar; çünkü onun keşfetmeye çalıştığı

yasalar, hareketler tarafından örneklenen veya sergilenen yasalardır. Bu açıdan bakıldığında, fizikçimizin formüle ettiği yasaların gözlemlenen hareketlerle bağdaşmaz olduğunun ortaya çıkması durumunda, onun teorisini değiştirmesinin kaçınılmaz olduğu hususunun herkes için apaçık bir şey olduğu söylenebilir. Aynı şekilde astronomun da ampirik verileri hesaba katmadan ilerleyebilmesi mümkün değildir; benzer şekilde kimyacı veya biyoloğun da işe ampirik verilerle başlaması kaçınılmaz bir zorunluluktur. Demek ki bize dünya hakkında olgusal bilgi vermeyen matematiğin istisna oması dışında, bütün bilimler ampirik verilerin gözleminin belirlediği bir temel üzerinde yükselir. Bir bilim, sözgelimi fizikte olduğu gibi, oldukça yüksek bir gelişme düzeyine eriştiği zaman, onun ampirik temeli yeterince açık olmayabilir; fakat bu yüksek gelişme düzeyinde bile, onun yine de belli bir ampirik temelinin olması gerekir. Bilimadamı sadece oturup, zihninde keyfi şekilde teoriler tasarlayarak çalışamaz. Onun daha ziyade fenomenleri açıklamaya ve teorisini, doğrudan ya da dolaylı olarak, sınamaya veya doğrulamaya çalışması gerekir.

Bilimsel teorilerin ampirik verilerle, özellikle bir bilimin gelişiminin başlangıç evrelerinde yakın bir ilişkisinin olduğu aşikâr olmalıdır. Bu aşikâr ilişkinin geçerliliği uzun süreden beri savunulmuş olan eski kavram ve teorilerle çatışan yani teori ve hipotezler öne sürüldüğü zaman, daha da pekişir. Buna göre Rönesans'ta sözgelimi fizik alanında, eski Aristotelesçi kavram ve hipotezler terk edilmeye başlandığı zaman, ampirik verilere başvurularak, deyim yerindeyse görünüşler bir şekilde kurtarılmaya çalışıldı. Sadece doğa filozofları değildi olguları konu alan ampirik araştırmaya vurgu yapanlar; Rönesans teknolojisini yaratan insanlar ve coğrafyacılar da gözlemin önemini açıklıkla gözler önüne serdiler. Fakat özellikle tıp ve anatomide ampirik araştırma ve gözlemin kaçınılmaz olduğu kesin olarak belgelenmişti. Buna göre, kişinin salt *a priori* akılyürütme yoluyla doğru ve işe yarar bir dünya haritası çizemeyeceği veya kan dolaşımının tatmin edici bir açıklamasını veremeyeceği çok aşikâr bir şey haline gelmişti.

Gözlemin önemi özellikle anatomi ve fizyolojinin gelişiminde tam bir açıklıkla ortaya çıkmıştır. Bunu özellikle yaşamı ve eserleri sadece büyük bir başarı öyküsünü ve umutlu olmayı değil fakat aynı zamanda başarısızlıklarını da yansıtan Leonardo da Vinci'nin (1452-1519) durumunda açıklıkla görebiliriz. Da Vinci bilimsel ve mekanik problem ve deneylerle yakından ilgilenen büyük bir sanatçı, geleceğin keşif ve icatlarıyla teorilerini öngörme yeteneğine sahip gerçek bir dâhiydi. Tuttuğu notlar, onun ilk büyük mekanik ve hidrolik ustası olarak metal işçileriyle mühendislerin faaliyet ve işlerini nasıl yakından incelediğini açıklıkla gözler önüne serer. Leonardo'nun en önemli teşebbüslerinden biri de

başarısızlığa mahkûm olduğu mekanik uçuş denemesiydi. Kuşlarla ilgili gözlemlerini yaptığı modeller, hesaplamalar ve tam ölçekli denemelerle birleştirmesi gerçek bir mühendislik haritası meydana getirmekteydi.

Un değirmeninden taşınabilir kanal açıcıya kadar tasarlayıp çizdiği pek çok aygıt, onun dehasını tam bir açıklıkla ortaya koyar. Hemen hemen her türlü amaç için bir makine icat edebilecek durumda olmuş olan Leonardo, hayatı boyunca doğanın ve toplumun temellerini derinden kavramaya, tabiata nüfuz etmeye çalışmıştı. Bu çabasında okullu olmamış, üniversite eğitimi almamış olmasının, dolayısıyla da unutmak zorunda olduğu bilgilerin azlığının faydasını görmüştü. Ne var ki tam da aynı nedenden dolayı, düşüncelerini sonuna kadar götürmek ve başkalarını ikna etmek için gerekli sistematik anlayıştan, kurumsal donanımdan ve matematik bilgisinden yoksundu. Rönesans dönemi bilim hareketinde teorik bir faktör olarak matematiğin katkısını sonraya bırakıp, yeniden gözlem konusuna dönecek olursak, Leonardo'nun, 1615 yılında William Harvey tarafından gerçekleştirilecek kan dolaşımının keşfini de spekülatif olarak öncelediğini söylememiz gerekir. O, bu konuda çok sayıda gözlem yapmış ve gözlemlerinin sonuçlarını pek çok çizimde ayrıntılı olarak resmetmişti; fakat çizimleri kitap olarak yayımlanmadıkları için yapmaları gereken etkiyi doğallıkla hayata geçiremediler. Bu konuda etkili olan eser Andreas Vesalius'tan geldi. Vesalius içinde anatomiyle ilgili araştırmalarını anlattığı *De Fabrica Humani Corporis* [İnsan Bedeni Adlı Fabrika Üzerine] adlı eserini 1543 yılında yayınladı. Eser anatominin gelişimi bakımından olağanüstü büyük bir önem taşımaktaydı; bunun da nedeni, Vesalius'un gözlem ve araştırmalarını eski veya geleneksel teorilere delil sağlamak amacıyla değil de salt kendisi için yapmış olması ve gözlemlerini kaydetmesiydi.

Bu durumun aynısını William Harvey'in (1578-1657) *Exercitatio Anatomica de Motu Cardis et Sanguinis* adlı eserinde görürüz. Hatta burada gözlemin de çok ötesine geçildiğini görürüz. Zira burada söz konusu olan artık yalnızca diseksiyon ve betimleme değil fakat etkin bir inceleme, pratik deneyler yoluyla yürütülen hidrolik mühendisliği araştırmasıdır. İşi aslında zor olan Harvey, mantıksal olarak kan dolaşımının var olması gerektiğini kanıtlayabilirdi çünkü deney sonuçlarına göre, vücudun kendiliğinden sağlayabileceğinden çok daha fazla miktarda kan, kalbin bir tarafından çıkıp öteki tarafına geri geliyordu. Fakat her şey kanın kalbin bir tarafından öteki tarafına nasıl ulaştığını göremedi. Kanın içinden akıp geçtiği kılcal damarda, ilerde mikroskobu kullanacak olan Malpighi (1628-1694) tarafından görülecekti.

Yine de Harvey'in deneylerinden akılyürütme yoluyla çıkarsadığı mantıksal sonuçlar Galenos'un eski fizyolojisi üzerinde, Galileo ve Kep-

ler'in buluşlarının Platonik ve Aristotelesçi astronomi üzerinde yaptığı etkiye benzer bir etkide bulundu. O, her şeyden önce insan vücudunun hidrolik bir makine gibi görülebileceğini, bedenin içinde bulunduklarına inanılan gizemli ruhların gerçekte var olmadıklarını gösterdi. O, dahası kalbi insan vücudunda, güneşin evrende bulunduğu yere, oldukça saltanatlı ve merkezi bir konuma oturtmuştu. Onun kan dolaşımının mekanizmini tam olarak kanıtlaması, organizmanın bir makine olduğu düşüncesine büyük destek sağladı.

Kontrollü Deney

Vesalius ve Harvey'in anatomi ve fizyoloji alanlarında gerçekleştirmiş oldukları keşifler, bununla birlikte esas insanların eski, geleneksel teorilerle iddialara duydukları güveni çok ciddi bir biçimde sarsmak ve onların dikkatlerini deneysel araştırmaya yöneltmek açısından önem taşır. Kanın insan vücudu içinde belli bir yol izleyerek dolaştığı bugün herkesin bildiği bir şeydir. Fakat bu, eskiden bilinen bir şey değildi. Sözgelimi artık çağın Galen ve Hipokrates gibi büyük hekimleri, onunla ilgili olarak hiçbir şey bilmiyorlardı.

Durum böyle olmakla birlikte, Rönesans döneminde gerçekleşen büyük bilimsel ilerlemeyi dar anlamıyla sadece gözleme bağlamak yeterli olmaz. Bu noktada 15. yüzyıldan itibaren giderek daha fazla kullanılmaya başlanan "kontrollü deney"in hesaba katılması gerekir. Örneğin sonradan "mucitler" diye anılacak olan bir projeciler kuşağının önde gelen isimlerinde biri olan Simon Stevin (1548-1620), 1586 yılında, sadece Aristoteles'in "serbest düşen cisimlerin hızlarının ağırlıklarıyla orantılı olarak değiştiği" iddiasını çürütmek amacıyla tasarlanan, kurşundan topları kullandığı meşhur bir kontrollü deney gerçekleştirmişti. Aynı şekilde William Gilbert de 1600 yılında yayımlanan *De Magnete* [Mıknatıslar Üzerine] adlı eserinde, yeryüzünün coğrafi kutuplara çok yakın olan manyetik kutuplara sahip olduğunu, mıknatısın iğnesinin bu kutuplar tarafından çekimlendiğini bildiren teorisini kontrollü bir deney yoluyla doğrulamıştı.

Bununla birlikte Rönesans döneminin bilimadamları arasında deneysel yöntemin en seçkin temsilcisi Galileo Galilei (1564-1642) olmuştu. Onun büyük önemi, insanların gerçekten yeni birtakım sonuçlara ve bilgilere ulaşmalarını temin eden bir yöntem geliştirmiş olmasıydı. Bu yöntem anlayışında duyularla kavradığımız deney, yani ölçülüp tasarlanmış kontrollü deney araştırmanın biricik temeli haline gelir; bundan sonra düşünce doğayı ölçüye dayanan gözlemler ve deneyler yaparak, fenomenler arasında bağlantılar kurarak kavrar ve böylelikle insanı salt deney bilgisinde kalmaktan kurtararak gerçek bilime yöneltir. Galileo açı-

sından doğayı yalnızca duyuların gözüyle görmek yeterli değildir; tek başına düşünme içinde kalınarak yapılacak spekülasyonlar da pek bir işe yaramaz. Galileo, algılanan şeyleri kavramlar halinde derleyip sınıflamakla da yetinmez. O, doğayı gerçekten kavramak, doğa alanında yeni bilgilere ulaşmak istiyorsak, yapılacak şeyin fenomenleri matematik dilinde çözümleyip ifade etmek olduğunu görmüştü. Gözlerinin önüne serili olan doğanın büyük bir kitap gibi olduğunu; yazılmış olduğu dili bildiğimiz takdirde onu iyi anlayabileceğimizi fark eden Galileo'ya göre, doğa adını verdiğimiz kitap matematik diliyle yazılmıştı.

Galileo adı aslında astronomi ile irtibatlandırılır; onun özellikle deneysel çalışmaları hidrostatik ve mekaniğin gelişiminde de büyük bir önem kazanır. Sözgelimi Aristotelesçilerin bir cismin suda yüzeceğini mi yoksa batacağını mı belirleyen şeyin o cismin şekli olduğunu öne sürdükleri yerde, Galileo, Arkhimedes'in "bir cismin yüzüp yüzemeyeceğini belirleyen şeyin onun şekli değil de yoğunluğu veya özgül ağırlığı olduğu" iddiasını deneysel olarak ispatlamıştı. Aynı anda pek çok problemle meşgul olmasına karşın, dünyanın ters yönden esen güçlü bir rüzgâr olmadan nasıl olup da dönebildiğini ve havaya atılan cisimlerin neden havaya atıldıkları yerin gerisine düşmediklerinin açıklanmasını en temel problemi olarak almıştı. Bu problem serbest hareket halindeki cisimlerin incelenmesi anlamına gelmekteydi; dahası aynı problem top güllelerinin hedefi bulmalarının sağlanması bakımından da oldukça büyük bir pratik önem kazanmış durumdaydı.

O sıralar, Müslümanlar tarafından sonraki çağlara aktarılan ve esas itibariyle Parisli nominalistler tarafından geliştirilen *impetus* teorisi kabul görmeye başlamıştı. Top güllelerinin namludan çıkarken kazandıkları *impetus* veya *vis viva*'nın (hareket enerjisi) güllenin doğal düşme eğilimini bir süreliğine ortadan kaldırdığı düşünülüyordu. 16. yüzyılda Tortaglia (1500-1557) ve Benedetti (1530-1590) gibi İtalyan bilimadamları söz konusu açıklamayı geliştirerek güllenin ani yükselişi ile doğal düşüşü arasına hayli karışık bir dairesel hareket yerleştirdiler ve böylelikle zamanın hava topları için hiç de kötü sayılmayacak bir yörünge tahmininde bulundular.

Galileo işte bu noktada başka hiç kimsenin yapamadığını yaptı ve cisimlerin hareketlerine matematiksel bir tanım getirmeyi başardı. *İki Yeni Bilim Üzerine Söylevler* adlı eserinde açıkça belirttiği, Kilise ile ihtilafa düşmesinin asıl nedenini meydana getiren *İki Büyük Dünya Sistemi Üzerine Diyalog* adlı eserinde ayrıntılı olarak açıklanan bu formülasyon, onun hayatının en büyük başarısı olup çıkacaktı. Galileo öncelikle bu noktada doğru kabul edilen tüm görüşleri sorgulamaya başladı ve bunu yeni bir yöntemle, deneysel yöntemle yaptı. Daha önce Stevin tarafından

belirli bir yükseklikten düşen farklı ağırlıktaki cisimlerin yere, Aristotelesçilerin öne sürdükleri gibi farklı zamanlarda değil de aynı zamanda vardıklarını göstermek amacıyla yapılan deneyi Pisa kulesinde yaptı. Ama çok daha önemlisi, Galileo'nun cisimlerin düşüşünü doğru olarak ölçebilmek için sarkaçtan olduğu kadar eğik düzlemden yararlanmış olmasıdır. Benzer deneyler daha önce de yapılmıştı; durum böyle olmakla birlikte Galileo'nun deneylerini modern bilimin ilk deneyleri olarak görmek pek yanlış olmaz. Çünkü onun deneylerini benzeri diğer deneylerden farklı kılan şey, söz konusu deneylerin, tamamlayıcı olmaktan ziyade araştırıcı bir nitelik taşımalarıydı; yani, kontrollü deneyler olmalarıydı ve matematikle uyumlu hale getirilebilen niceliksel bir karaktere sahip olmalarıydı. Buna göre, Galileo kendi yaptığı deneyler karşısında değişmeye açık bir tutum takınmıştı. Onun bir keresinde deneylerini, kendisini değil de başkalarını ikna etmek için yaptığını söylemiş olduğu anlatılır. Doğayı akıl yoluyla yorumlayabileceği konusunda kendisine güveni tam olan Galileo'nun yaptıkları, aslında birer deney olmaktan ziyade açıklamaydı.

Galileo'nun düşen cisimler üzerine "kontrollü deney"lerinin matematiksel yorumunu yapmak, deneylerin kendisini yapmaktan daha zordu. Kavranması gereken şey, hızını sürekli olarak değiştiren bir cismin herhangi bir anda belirli bir hıza sahip olabileceği düşüncesindeydi. Doğrusu Galileo başlangıçta bir hata yaptı ve hızın cismin kat ettiği mesafeyle orantılı olarak kazanıldığını varsaydı. Oysa sonradan yine kendisinin keşfedeceği gibi hız doğrudan doğruya cismin düşme zamanına bağlıydı. Cisimlerin düşüşünü ve buna bağlı olarak da top güllelerinin ve gökteki ayın hareketini anlayabilmek için anlaşılması oldukça güç bir fizik kavramı olarak "zamanın belirli bir anındaki hız " kavramını anlamak gerekiyordu. Bu ise matematiksel bir kavram olan diferansiyel hesabını gündeme getirmekteydi: dx/dt. Buna göre iki niceliğin birbirine oranı, niceliklerin kendileri gözle görülemeyecek kadar küçülse bile aynı kalır. Galileo bütün bu kavramları, tam olarak formüle etmeden de olsa, kullandı. Çok büyük bir titizlikle tasarlanmış kontrollü deneylerle matematiksel çözümlemeleri birleştirerek, görece basit olan cisimlerin düşüşü problemini çözmeyi başardı. Böylelikle de sonradan olağanüstü büyük bir gelişme gösterecek olan modern bilimsel yöntemlerin ilk açık örneğini verdi.

Hipotez

Enine boyuna düşünüp tasarlanmış bir şey olarak kontrollü deney, hipotez kullanımından ayrılmaz. Buna göre bir kimsenin veya bilimadamının bir deneyi ne olup bittiğini görmek için tasarladığı söy-

lenebilir; fakat uygulamada kontrollü deney, esas itibariyle bir hipotezi doğrulamanın bir aracı olarak tasarlanır. Bu açıdan bakıldığında, bir deney yapmanın doğaya bir soru sormak anlamına geldiği söylenebilir; söz konusu soruyu sormak ise normal koşullar altında bir hipotezi varsayar. Buna göre, bir kimsenin farklı ağırlıktaki topların yere aynı anda varıp varmayacağını görmek amacıyla bu topları bir kuleden aşağı bırakması için onun zihninde önceden tasarlanmış bir hipotezin veya doğru olanı seçilecek iki alternatif hipotezin olması gerekir. Rönesans döneminde bütün bilimadamlarının teorilerinin hipotetik karakterleriyle ilgili olarak açık seçik bir kavrayışa sahip oldukları söylenemez. Bununla birlikte bilimsel devrimi başlatan bu insanların bilimsel hipotezler kullandıkları kesindi. Buna en açık bir biçimde astronomide tanık oluruz.

Modern astronominin kurucusu Nikholas Kopernik (1473-1543) aslında bir din adamıydı. Bologna'da astronomi, Padua'da tıp, Ferrora'da hukuk eğitimi gördükten sonra, ömrünün büyük bir bölümünü Frauenburg'da Katedral heyetinin üyesi olarak geçirmişti. Bu katedral kenti, Teuton şövalyeleri ile Polonya krallığı arasındaki tartışmalı bölgede bulunduğundan, savaş ve yönetim işleriyle de uğraşmak zorunda kalan Kopernik gökyüzünün rasyonel bir resmini çizmeyi amaçlıyordu. O, güneşin batıdan doğuya doğru hareketinin onun gerçekten de bu şekilde hareket ettiğinin kesin sonuçlu bir delili olmadığını fark eden ilk kişi değildi. Bu olgunun oldukça erken bir dönemde, daha 14. yüzyılda farkına varılmıştı. Fakat 14. yüzyıl fizikçilerinin kendilerini dünyanın kendi ekseni üzerinde günlük dönüşüyle ilgili bir hipotez geliştirmekle sınırlamış oldukları yerde, Kopernik kendi ekseni üzerinde dönen dünyanın ayrıca sabit bir şekilde duran güneşin etrafında dönüşüyle ilgili bir hipotez ortaya koydu. Yani, Klasikçağdan gelen jeosantrik hipotez yerine güneş merkezli hipotezi geçirdi. Fakat bu, onun eski Batlamyusçu sistemi tümden terk ettiği anlamına gelmiyordu. O, özellikle de gezegenlerin dairesel yörüngelerde hareket ettiği düşüncesini korumuştur. Helyosantrik hipotezini görünüşlerle uyumlu hale getirebilmek için bir dizi dış çember (episikl) eklemişti; Batlamyus tarafından varlığı öne sürülen çemberlerin sayısını azaltıp, sistemi basitleştirse de yani görünüşleri kurtarmak adına birtakım spekülatif ekler yapsa da Kopernik *De revolutionibus orbium coelestium* (Göksel Kürelerin Dönüşü Üstüne) adlı eserinde ortaya koyduğu güneş merkezli hipotezin doğruluğundan kesin olarak emindi.

Güneş sisteminin ortaya konmasının etkilerini göstermesi veya güneş merkezli hipotezin doğruluğunun gözler önüne serilmesi biraz zaman aldı. Sadece birkaç astronom bu yeni sistemi, hesaplamalarda bir

ilerleme sağladığı için takdir etti. 1551 yılında Prusya cetvelleri Kopernik sistemi temele alınarak hazırlandı. Bununla birlikte helyosantrik sistemin doğru olduğuna inanan çok az sayıda insan vardı. Sağduyuya aykırı olmasının yanı sıra, bilginleri ona karşı olumsuz yönde etkileyen pek çok itiraz bulunmaktaydı. Özellikle dünyanın nasıl olup da korkunç bir fırtınaya yol açmadan dönebildiği ve dünya döndüğü halde havaya atılan bir cismin nasıl olup da aynı yere düştüğü soruları hipotezle ilgili kuşkuları artırmaktaydı. Yine hipotezin basitliği ve pek çok eksiğinin bulunması, anlaşılıp özümsenmesi için epey bir zamanın geçmesini gerekli kıldı. Hipotezin yerli yerine oturtulması ve ondan yararlanılabilmesi için somut kanıtlara ihtiyaç vardı. Hipotez ilk haliyle gezegenlerin yörüngelerine doğru bir açıklama getiremiyordu; ayrıca, dünyanın hareketinin insanlar tarafından neden algılanamadığını kanıtlayacak inandırıcı delillerden de yoksundu. Birinci eksiklik sonraki astronomlar, özellikle de Tycho Brahe ve Johannes Kepler tarafından giderildi. İkincisini ise dinamik bilimi ile Galileo giderdi.

Danimarkalı bir soylu olan Tycho Brahe (1546-1601) Kral II. Frederick'i etkileyerek 1576 yılında Saund'daki Hveen adasında modern dünyanın gerçek anlamda ilk bilim enstitüsü olan Uraniborg'u kurmuştu. O, burada özel olarak imal edilmiş birtakım aletlerle yıldızların ve gezegenlerin konumları üzerine, daha önceki tüm gözlemleri geçersizleştirecek bir dizi hatasız gözlem gerçekleştirdi. Tycho, Kopernik'un çalışmalarından etkilenmiş olsa bile, güneşin dünyanın, gezegenlerin ise güneşin çevresinde döndüğü kendisine özgü bir sistemi tercih etti. Onun sistemi dünyayı hareketsiz sayması dışında, aslında Kopernik'in sistemine benziyordu. Gerçekte Brahe, fiziksel açıdan saçmalığına hiç aldırmaksızın gözlemlerine en uygun düşen sistemi seçmişti. 1572 yılının Yeni Yıldızı'nın sabit yıldızlar küresi içinde bulunduğunu kanıtlamak suretiyle, küre içinde hiçbir değişiklik olamayacağını öne süren Aristotelesçi sistemi özel bir çaba harcamadan yıktı.

Astronomi açısından bir geçiş döneminde yaşayan Brahe'nin ulaşmış olduğu sonuçlar Johannes Kepler (1571-1630) tarafından geliştirilince, bilimin ilerlemesi açısından olağanüstü büyük bir önem kazandılar. Yoksul bir ailenin çocuğu olan, hayatı bu yüzden biraz da mücadelelerle ve hayal kırıklıklarıyla geçmiş olan Kepler, gezegenlerin hareketlerini tek bir eğriyle göstermenin yolunu bulmaya çalışmıştı. Esas itibariyle Kopernikçi çemberlere ve dış çemberlere (*episikllara*) bağlı kalan Kepler bununla birlikte, kısa bir süre içinde bunların kaba olmaları yanında, yaptığı yeni gözlemlerle uyuşmadığını göstermeyi başardı. Gerçekten de Kepler, pek çok başarısız teşebbüsün ardından, Mars gezegeninin gözlemlenen hareketinin tek açıklamasının, merkezinde güneşin bulundu-

ğu elips şeklinde bir yörünge olduğunu keşfetti. Bu görüş daha önce de öne sürülmüş olmasına rağmen, eskiden dayandırıldığı veriler oldukça yetersizdi. Kepler'in başarıya ulaşmasının nedeni, yörüngelerin bir çember veya çemberler kümesi olamayacağını gösteren yeterince verinin elde edildiği bir çağda yaşamasıydı.

Eliptik yörünge hipotezi ve Kepler'in bir gezegenin kendi yörüngesi üzerindeki hızını açıklayan yasaları, her şeyden önce Kopernik'in hipotezine yönelik temel astronomik itirazı geçersiz kılma gibi bir büyük işlevi yerine getirmişti. Bu hipotez ve Kepler'in bulduğu yasalar, ikinci olarak Kopernik'in kendisinin bile kabul etmiş olduğu gezegenlerin sadece kusursuz bir hareket türüne karşılık gelen dairesel bir hareket sergileyebileceği şeklindeki Pythagorasçı ve Platonik görüşe ölümcül bir darbe indirdi.

Astronominin Rönesans döneminde kaydettiği ilerlemede söz konusu teorik boyut yanında gözlemsel boyut da çok etkili oldu. Başka bir deyişle, gökler âlemi hakkında yeni hipotezin benimsenmesinde belirleyici bir rol oynayacak olan adım, yalnızca uzmanların anlayabilecekleri astronomik hesaplamaların daha da geliştirilmesi değil, gökyüzündeki tüm cisimleri yeryüzüne indiren ve böylelikle de güneşin, ayın, gezegenlerin ve yıldızların çok daha yakından incelenebilmesine imkân sağlayan somut bir aracın, yani teleskopun icadı oldu. Teleskop, çok büyük ihtimalle bilimin kendisinin doğrudan bir ürünü değildi. Hollanda'da gözlük imalatçılığının bir yan ürünü olarak ortaya çıkmıştı. Söylendiğine göre 1600'lü yıllarda Lippershey'deki bir gözlükçü dükkânında, bir mercekten vitrinde duran bir başka merceğe bakan bir çocuk dışarıdaki nesnelerin olduğundan daha yakın göründüğünü fark etmişti. Teleskopun icadı için bilimsel bir dehanın gerekmemiş olması, söz konusu icadın zamanının, aslında çoktan gelip geçmiş olduğunu gösterir. İşte bu icattan bir şekilde haberdar olan Galileo, kendisi için bir teleskop yaptı. Gökyüzü gözlemlerine başladığı ilk birkaç gece içinde, eski kozmolojiyi, dingin evren tablosunu yerle bir etmeye yetecek kadar çok veri topladı. Ayın pürüzsüz değil de çukur ve dağlarla kaplı bir küre olduğunu gördü ve buradan ayın da dünyayla aynı türden maddeden oluştuğu sonucunu çıkarttı. Venüs gezegeninin de tıpkı ay gibi evreleri olduğunu, Satürn gezegeninin ise üç parçaya bölünmüş bulunduğunu gördü. Hepsinden önemlisi Jüpiter'in uydularını veya daha doğrusu Jüpiter'in çevresinde daireler çizen üç tane yıldız bulunduğunu tespit etti. Bütün bu gözlemleri, helyosantrik hipotezle tam bir uyuşma içindeydi. Dahası güneş lekelerinin varlığını gözlemledi. Değişen güneş lekelerinin varlığı, güneşin değişme halindeki maddeden oluştuğunu gösterir ki bu da Aris-

totelesçi kozmolojiye zarar veren başka bir olgudur. Kısacası Galileo'nun teleskop yardımıyla yaptığı gözlemler Kopernik'in helyosantrik hipotezinin ampirik olarak doğrulanmasını temin etmiştir. Özellikle de Venüs'ün evrelerini gözlemlemesi, bu evrelerin Batlamyus'un yer merkezli sistemi tarafından açıklanabilir olmaması nedeniyle, güneş merkezli sistemin yer merkezli sistem karşısındaki üstünlüğünü gözler önüne sermiştir.

Matematik

Rönesans dönemi astronomisinde demek ki gözlem kadar hipotez de vazgeçilmez bir rol oynamıştı. Fakat hipotezle doğrulamanın verimli birleşimi hem astronomide ve hem de mekanikte, matematiğin yardımı veya katkısı olmasaydı eğer, hiçbir şekilde mümkün olamazdı. Başka türlü ifade edildiğinde, Galileo ile Kepler'in başarıya ulaşmalarını sağlayan şey, her ikisinin de Rönesans'la birlikte filizlenen yeni matematiğin ustaları olmalarıydı. Vieto (1450-1503) cebirin yanı sıra trigonometride de gerek bilinen gerekse bilinmeyen nicelikler için harfler kullanarak, bütün bir cebir alanını ve cebirsel tartışmayı sembolleştiren en belirleyici adımı atmıştı. Bütünüyle teknik olan bu yöntem, hesaplamaları olağanüstü hızlandırdı ve sözcüklerin kaçınılmaz olarak doğurduğu karışıklığı ortadan kaldırdı. Vieto'nun yanı sıra Cordon'un (1501-1576) ve Niccoló Tartaglia'nın (1499–1557) çalışmaları sayesinde cebirsel yöntemler, niceliklerin sayılara indirgenebileceği her problemde kullanılabilecekti. Eski Yunan geometrisi saygınlığını hâlâ korumakla birlikte, sayısal işlemler cebirsel yöntemlerle artık daha kolay yapılabilecek hale gelmişti. Simon Stevin'in 1585 yılında ondalık sayıları, John Napier'in (1550-1617) de 1614 yılında algoritmayı işine içine sokmasıyla muazzam bir pratik adım atılmış oldu. Bu adım, hesap işlerini kısalttığından, astronomların ve fizikçilerin sayısının artmasında etkili oldu.

Napier'in geliştirdiği algoritmanın pratik uygulaması bir süre sonra Henry Briggs (1561-1630) tarafından gerçekleştirildi. 1638'de Descartes analitik geometriyi buldu; yine, aynı dönemde bir İtalyan matematikçisi olan Cavalieri daha önce Kepler tarafından biraz daha ilkel bir biçimde kullanılmış olan bir "bölünemezler" yöntemini geliştirdi. İşte bu, bir süre sonra Newton tarafından ortaya konacak olan sonsuz küçüklükler hesabının aslında özünü meydana getiriyordu. Fermat'nın çalışmalarıyla daha da geliştirilen bu yöntem, Leibniz tarafından bugün bildiğimiz hale ya da şekle büründürüldü. Newton'un, fiziğin hayati problemlerini çözmede kendisinden çokça yararlandığı bu yöntemle, bir cismin konumu ile hızı ya da bir başka za-

man kesitindeki hız değişim oranı arasındaki ilişki biliniyorsa, söz konusu cismin belli bir alandaki konumunu bulmak mümkündü. Bir başka deyişle, kuvvet yasası bilinirse yol hesaplanabilir. Tersten uygulandığında, Kepler'in hareket yasasından Newton'un çekim yasası elde edilir. Matematiksel açıdan bunlar aynı şeyi söylemenin iki farklı yoludur.

Rönesans döneminin bilimadamları matematik alanında yaşanan bütün bu gelişmelerin elbette tamamını göremediler, hatta Galileo gibi bir adam, bu gelişmelerle kıyaslandığında ilkel sayılabilecek matematiksel yöntemlerle çalıştı. Bununla birlikte ana fikir büyük ölçüde onların, bir yanıyla da Galileo'nun eseri olmak durumundadır. Çünkü onun en büyük ideali, sadece matematiksel formüllerden oluşan bilimsel bir dünya görüşü geliştirmekti. Aslında onun, matematiksel bir fizikçinin bakış açısını bir filozofun bakış açısıyla bir araya getirdiği söylenebilir. Buna göre bir fizikçi olarak Galileo, fiziğin temellerini ve doğada gözlemlenen düzenlilikleri matematiksel önermeler yoluyla ifade etmeye çalıştı. Bir filozof olarak da matematiksel yöntemin fizik alanındaki başarısından matematiğin gerçekliğin fiili yapısının anahtarı olduğu sonucunu çıkardı. Her ne kadar nominalist diyebileceğimiz bir nedensellik anlayışından ve özleri konu alan geleneksel araştırmanın yerine şeylerin davranışını konu alan araştırmayı geçiren nominalist tutumdan etkilenmiş olsa da esas olarak Pythagorasçılarla Platonculuğun matematiksel düşüncelerinin hayli yoğun bir biçimde etkisi altında kalmıştı. İşte bu sonuncu etki, onu nesnel dünyanın matematikçinin dünyası olduğuna inanmaya sevk etti. Bu yüzden eserlerinde felsefenin evrenin kitabında yazılı olduğunu, bu kitabın, yazıldığı dil bilinmeden anlayarak okunamayacağını ve söz konusu dilin matematik olduğunu ilan etti.

Mekanizm

Galileo'nun doğa düşüncesinin bu yönü, esas itibariyle mekanik bir dünya görüşünde ifade edildi. Buna göre, o atomlara inanıyor ve değişmeyi atomcu kuram temeli üzerinde açıklıyordu. Galileo yine renk ve sıcaklık gibi niteliklerin, nitelikler olarak sadece duyumlayan öznede var olduğunu, onların temel karakterleri itibariyle öznel olduklarını öne sürdü. Bu nitelikler, ona göre nesnel olarak sadece atomların hareketi şeklinde var olabilirlerdi. Gerçekten de Galileo kendisinden önce gelenlerin hepsinden daha açık bir biçimde maddenin zorunlu ve içsel özelliklerinin, aslında yalnızca matematiksel olarak ele alınabilecek olan ve kesinlik gösteren özelliklerinin yer kaplama, konum ve yoğunluk olduğunu öne sürdü. Diğer bütün özellikler, "tat, koku ve renkler, içinde

kendilerini gösterdikleri nesne bakımından salt birer adlandırmadan başka hiçbir şey değildir. Bunlar, yalnızca duyarlı bedenlerde varolurlar." Bu sözler, yeni bilimin taraftarlarınca bir sınırlamadan ziyade, bütün deneylerin "boyut, şekil, nicelik ve hareket"ten oluşan temel niteliklere indirgenmesi programı olarak anlaşıldı.

Atomcu kurama dayanan söz konusu mekanik doğa anlayışı Pierre Gassendi tarafından da öne sürülmüştü. Aynı anlayış maddenin, her biri kendi şekline sahip olan ve bugün "molekül" adı verilen parçacıkları meydana getirecek şekilde birbirleriyle birleşen katı parçacıklardan oluştuğuna inanan Robert Boyle (1627-1691) tarafından geliştirilmişti. En nihayetinde Newton, cisimlere etki eden kuvvetler bilindiği takdirde, bu cisimlerin hareketlerinin matematiksel olarak çıkarsanabileceğini öne sürerken, nihai atom ya da parçacıkların kendilerinin güç merkezleri olduğunu dile getirdi. Newton öncelikle veya esas itibariyle belirli cisimlerin hareketleriyle ilgilendiyse de *Philosophiae Naturalis Pricipia Mathematica* [Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri] adlı eserinde, bütün cisimlerin hareketlerinin mekanik ilkeler yoluyla açıklanabileceği ve doğa filozoflarının şimdiye kadar bu sonuç ya da açıklamaya erişememelerinin nedeninin doğadaki aktif güçlerden yana bilgisizlikleri olduğu düşüncesini öne sürdü. Bu yüzden bir elmanın yere düşmesine neden olan gücün gezegenlerin eliptik hareketlerine neden olan güçle özdeş olduğunu gösterdiği zaman, yapmaya çalıştığı şey, gezegenlerin hareketleriyle düşen elmaların hareketinin aynı matematiksel yasaya uyduğunu göstermekti.

Rönesans Biliminin Felsefe Üzerindeki Etkisi

Modern bilimin Rönesans dönemindeki doğuşunun modern felsefe üzerinde yoğun bir etkisi oldu. Başkaca şeyler yanında özellikle modern bilimi yaratan bilimsel yöntemin iki boyutunun, yani sırasıyla gözlem ve tümevarım yönüyle tümdengelimsel ve matematiksel yönlerin 17. yüzyıl felsefesini baştan aşağı şekillendirdiği söylenebilir. Bilimsel yöntemin nedenleri keşfetmede tümevarımın temeli olarak ampirik verileri gözlemekten oluşan birinci boyutunun, başta Francis Bacon olmak üzere, İngiliz deneyimciliği üzerinde yoğun bir etkisi olmuştur. En azından Ada Avrupa'sında oluşan "bilimsel ilerlemelerin esas itibariyle ampirik verilerin gözlenmesine dayandığı" inanç ya da kanaatinin oluşmasında, Rönesans dönemi biliminin doğrudan bir etkisinin olduğu söylenebilir. Çünkü açıklayıcı bilimsel teori için zorunlu bir temel olarak gözlemlenebilir olgulara gitme konusunda sergilenen bilimsel ısrar, karşılığını ve teorik doğrulamasını olgusal tüm bilgilerimizin son çözümlemede algıya dayandığı deneyimci tezinde bul-

muştur. Bilimde gözlem ve deneyin kullanılmasının ve bilimin büyük bir ilerleme kaydetmesinin, pek çok filozofu bütün bilgilerimizin algıya, dış ve iç olaylarla kurulan doğrudan temas veya tanışıklığa dayandığı tezini teşvik edip doğruladığı düşüncesine yöneltmesinden, herhalde daha doğal hiçbir şey olamaz.

Bilimsel yöntemin tümdengelimsel ve matematiksel boyutunu ise Rönesans sonrası dönemde Kıta'nın rasyonalist felsefesini derinden etkilediği söylenebilir. Matematiğin bilimsel problemlerin çözümlenmesinde gösterdiği başarı, onun bir bilim olarak itibarını artırmıştır. Buna göre matematik sadece kendi içinde açık seçik bir bilgi bütünü meydana getirmekle kalmaz, özellikle bilimsel problemlere uygulandığı zaman, daha önce muğlâk ya da karanlık olanı aşikâr hale getirir. Başka bir deyişle matematik, bilgiye götüren en sağlam ve en güvenli yolu oluşturur. İşte bütün bunlardan dolayı, matematiğin kesinliği ve dakikliğinin kendisi de büyük bir matematikçi olan Descartes gibi bir filozofu, matematiksel yöntemin özsel özellikleri üzerine titiz bir araştırmanın felsefede kullanılması gereken doğru yöntemi açıklıkla göstereceği düşüncesine sevk etmesi kadar anlaşılır bir şey olamaz. Matematiğin başarısı ve yoğun etkisinin özellikle 17. yüzyıl felsefesinin Leibniz ve Spinoza gibi öncü rasyonalist filozoflarına dünyayı düşüncede, matematiğin tanım ve aksiyomlarına benzeyen birtakım temel fikirlerin yardımıyla *a priori* olarak yeni baştan inşa etme noktasında ilham vermiş olması da bir kez daha anlaşılır bir husus olarak ortaya çıkar.

Rönesans biliminin modern felsefeyi, yol açmış olduğu mekanik dünya görüşü noktasında da etkilediği söylenebilir. Gerçekten de Rönesans döneminin bilim hareketi, sonraki modern felsefe üzerinde, özellikle yıktığı klasik teleolojik dünya görüşünün yerine mekanik bir dünya görüşünün ikame edilmesi bakımından çok etkili olmuş ve bu yeni görüş, 17. yüzyıl felsefesine, en azından Descartes ve Hobbes gibi filozofların felsefelerinin oluşumuna yansımıştır. Bu yansımanın ortaya çıktığı alanlar, varlık felsefesi, din ve politika felsefeleridir. Örneğin Descartes, maddi dünyanın ve maddi dünyada ortaya çıkan değişmelerin sadece yer kaplama ve hareketle özdeşleştirilen madde aracılığıyla açıklanabileceğini düşünmüştür. Söz konusu varlık yorumuna göre, yaradılış anında Tanrı dünyaya, bir cisimden diğerine mekaniğin yasalarına göre aktarılan belli bir hareket ya da enerji yüklemiş ve ona bir daha müdahale etmeyi düşünmeyip, sorumluluğu insanın omuzlarına bırakmıştır. Hayvanların da makineler olarak görülebileceğini düşünen Descartes'ın kendisi, mekaniğe dayalı analojileri insan varlıklarına uygulamamıştı. Ama sonra gelen Fransız filozoflarının söz konusu analojilerle mekanik yorumu, özellikle Aydınlanma döneminde insan varlıklarına da uyguladıkları söylenebilir.

İngiltere'de ise Descartes'a düşüncenin bedenin bir faaliyeti olduğunu, bedenin faaliyetinin ise harekete tekabül ettiğini söyleyerek itiraz eden Thomas Hobbes, insan bedenlerinden meydana gelen sosyal ve politik örgütlenmelerin davranışının da tıpkı cansız cisimlerin davranışlarının belirli birkaç fikir ve yasadan türetilebilmesi gibi, bedenlerin bu örgütlü gruplarının özelliklerinden türetilebileceğini öne sürdü. Demek ki mekanik Descartes için ancak kısmen, Hobbes için ise tam anlamıyla bir model oluşturmuştur.

Söz konusu Rönesans mekanizminin öyleyse, din felsefesindeki yansıması deizm veya akli din anlayışı olarak ortaya çıkar. Onun modern varlık felsefesindeki ifadesinin ya Descartes ve daha pek çok modern filozofta olduğu gibi madde-ruh düalizmi ya da Hobbes'ta olduğu gibi materyalizm şeklinde tezahür ettiği söylenebilir. Fakat Hobbes'ta mekanizm ifadesini sadece materyalizmde bulmaz; fazladan matematiksel yöntemle birleşerek onun politika felsefesinin kurucu unsuru haline gelir. Gerçekten de çağının doğa anlayışına katılan Hobbes, amacının olayların nihai nedenlerini bulmak suretiyle onları kontrol etmek olduğunu düşünürken, bir kez daha çağının "bilginin güç", "bilmenin yönetmek olduğu" şeklindeki anlayışını paylaşır. Fakat bu anlayış, Rönesans sonrası dönemin diğer filozoflarının, sözgelimi Descartes'ın reddettiği şeyi, yani insanı mekanizmle açıklamayı kabul edecek olan Hobbes'un ellerinde bir toplumsal ve politik güç teorisi haline gelecektir. Hobbes bunu, Galileo gibi Rönesans dönemi bilimadamlarının doğaya ilişkin araştırmaya uyguladıkları yöntemi toplum üzerine araştırmaya sokarak gerçekleştirecektir. Bu yüzden de çağının yeni bilimini ve yöntemini, Descartes'in yaptığı gibi teolojiyle uzlaştırma çabalarını reddetmesi kaçınılmaz olacaktır.

Hobbes, her şeyin nedeninin son çözümlemede doğa olduğunu düşünerek, Descartes'ın ruh-beden düalizmini reddeder. Tinsel bir töz kavramı olamayacağını öne süren Hobbes'a göre, algılamanın yer kaplamaması ve maddi olmaması olgusundan, onun, yani benliğin de maddi olmadığı sonucu çıkmaz. Tam tersine töz, maddi bir şey olup, onun temel niteliği de harekettir. Bu yüzden, aynen doğadaki şeylerin bilgisi gibi, doğal bir varlık olan insanın bilgisi de onun mekân içindeki hareketlerinin bilgisi olmak durumundadır. Demek ki cisimler dünyasını hareket kavramına dayanarak açıklayan Descartes ile bu konuda tam bir mutabakat içinde olan Hobbes, bu kavramı ruh alanına da genişletince Descartes'tan tamamen ayrılacaktır. Bu ise Hobbes'ta insan doğasının, zihinsel dünyanın ve devletin, aynen fiziki doğanın olayları gibi mekanik olarak açıklanabileceği anlamına gelir. Fakat bütün bunlar Hobbes'un önemli kurucularından biri olduğunu düşündüğü siyaset biliminin ken-

disine tamamen doğabilimini model aldığı anlamına gelmez. Çünkü onun yöntemi, Bacon'dan itibaren doğabiliminin yöntemi olarak sunulacak olan tümevarım değildir. Rönesans dönemi biliminin, ampirik ve tümevarımsal boyutundan ziyade, matematiksel yönünden etkilenen Hobbes, doğallıkla geometrik ya da matematiksel yöntemi bilimin yöntemi olarak sunar. Çünkü doğabilimiyle insanın özünün ve devletin doğasının bilimi olan politika bilimi, özde aynı bilimlerdir. Felsefe esas itibariyle yapıların nedenleri ve nitelikleriyle ilgilidir ve onun konu aldığı iki tür yapı vardır: Doğal yapıyla politik yapı. Bu, Hobbes'ta felsefenin doğa felsefesiyle politika felsefesi gibi iki ayrı dalı olacağı ve onların farklı türden konuları inceleyeceği anlamına gelir. Çünkü doğal yapı, taş benzeri doğal cisimlerin dünyası olup, insan bu dünyanın yazarı veya yaratıcısı değildir. Oysa politik yapı insanın iradesi ve anlaşmasıyla yapılan bir şeydir; insan düşünme, kendini bilme ve böylelikle de yaptığını bilme kapasitesine sahip olduğu için politika felsefesinin elde ettiği bilgi, doğa felsefesinin elde ettiği bilgiden tamamen farklı olmak durumundadır.

Hobbes buradan hareketle, yapma bir gerçeklik olan, insani bedenlerden müteşekkil toplumun yine yapma bir nitelik taşıyan geometrik veya matematiksel yöntemle bilinebileceği sonucuna ulaşacaktır. Ampirik veya deneysel yöntemin kullanılacağı doğabiliminin amacı salt betimlemek ve açıklamaktır; doğa, söz konusu deneysel yöntemle bilinecek ve kontrol edilecektir. Fakat toplumsal kurallar kavramsal bir nitelikte oldukları için deneysel yöntemle veya tümevarım yoluyla değil fakat kendisi de kavramsal olan bir sistemle, geometri ve matematikle açıklanabilir.

Siyaset Felsefesi

Rönesans döneminde önemli değişimlerin yaşandığı ve yeni bir politik kavrayışın ortaya çıktığı bir alan da siyaset felsefesidir. Bu açıdan bakıldığında, 15. ve 16. yüzyıllarda politik mutlakçılığın doğuşuna tanık olunduğu söylenebilir; söz konusu tarihsel değişme doğallıkla siyaset felsefesine de yansımıştır. Buna göre İngiltere'de Kral VII. Henry'nin (1485-1509) saltanatıyla başlamış olan Tudor mutlakçılığına tanık olunur. İspanya'da Kral Ferdinand ile Prenses İsabelda'nın evliliği, Aragon ve Castillo krallıklarını birleştirirken, 1520 yılında taç giyen V. Charles'ın krallığı döneminde emperyal gücünün doruk noktasına erişen İspanyol mutlakçılığının temellerini atmıştı. Fransa'da ise meşhur yüzyıl savaşları ulusal birliğin tesisi ile merkezi iktidarın oluşumuna

uzun bir süre engel oluşturduysa da savaşın ardından kurulan mutlak monarşi Fransız İhtilali'ne kadar devam edecekti. Mutlak monarşinin gerek kısa süreli olduğu İngiltere'de, gerekse uzun bir süre devam ettiği Fransa'da, yükselen tüccarlar sınıfı feodal soyluluktan kurtulmak için iktidarın merkezileşmesinin yanında oldu. Mutlakçılığın yükselişi, başka her şey bir yana feodal toplumun güçten düşmesi veya sona ermesi anlamına gelmekteydi. Mutlakçılığın yükselişi bir yandan da Ortaçağın devlet ve egemenlik anlayışlarıyla modern devlet ve egemenlik anlayışları arasında kalan bir geçiş döneminin başlangıcına işaret ediyordu.

Bununla birlikte, Rönesans döneminde mutlakçılığın yaygınlaşması veya güçlenmesi 15. ve 16. yüzyılda öne sürülen bütün teorilerin mutlak monarşiyi veya monarşik despotizmi savunan teoriler olduğu anlamına gelmez. Buna göre sadece Katolikler değil fakat Protestanlar da yeryüzü iktidarının veya politik gücün ilahi iktidar tarafından sınırlanması düşüncesini paylaşıyorlardı. Sözgelimi Richard Hooker, Kalvinistlerin kiliseye itaati reddederken dayandıkları temeli çürütmek amacıyla geliştirmiş olduğu doğal hukuk öğretisinde, Ortaçağın sırasıyla ezeli-ebedi yasaya, doğal yasaya ve pozitif hukuka ayrılmış hukuk düşüncesinden çok etkilenmiş ve insanın duygusal olarak doğa yasasına, ezeli-ebedi bir ruh olarak doğaüstü, ezeli-ebedi yasaya ve nihayet akıllı bir varlık olarak da akıl yasasına bağlı olduğunu öne sürmüştü. Politik iradeciliğin sözleşmeci okuldan önceki en önemli temsilcisi olan Katolik Suarez de (1548-1617) doğal hukukun değişmez karakterine ve doğal hakların devredilemezliğine vurgu yapmıştır. Robert Filmer tarafında öne sürülen ve kralların ilahi yönetme hakkına gönderme yapan teori ise mutlakçılık üzerine pratik bir düşünmeden ziyade, aslında geçici bir fenomen olmak durumunda olan mutlakçılığı destekleme yönünde bir teşebbüsten ibaretti. Pek çoklarına göre kralların ilahi yönetme hakkı teorisi felsefi bir teori bile değildi. Öte yandan Katolik Suarez ile Kalvinist Althusius monarşiyi yegâne meşru yönetim tarzı olarak görmediklerini çoktandır ilan etmişlerdi.

Fakat merkezileşmiş iktidarın tesisi ile mutlakçılığın yükselişi her ne kadar siyaset felsefesi düzleminde mutlakiyetçiliğin kabulünü ihtiva etmese de her durumda değişen iktisadi ve tarihsel koşullar içinde birliğe duyulan ihtiyacı ifade etmeye yarar. Siyaset teorisi veya felsefesine yansıyanın esas itibariyle işte bu ihtiyaç olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin bu ihtiyaç özellikle, Rönesans'ın büyük ölçüde parçalanmış ve farklı yönetim birimlerine bölünmüş İtalya'sında yaşadığı yıllarda, birlik ihtiyacına fazlasıyla duyarlı olmuş Machiavelli'nin siyaset ve toplum felsefesine yansımıştır. Birlik ihtiyacı Machiavelli'yi, felsefesinde monarşik mut-

lakçılığı vurgulamaya ve temellendirmeye sevk ettiyse eğer, bu vurgulama ve temellendirme çabası, kralların ilahi yönetme hakkı ile ilgili birtakım yanılsamalardan ziyade, onun güçlü ve istikrarlı bir birliğin ancak mutlak monarşi yoluyla temin edilebileceği sarsılmaz inancının bir sonucu olmuştur. Aynı şekilde, Thomas Hobbes da tek adam yönetimi şeklinde gerçekleşecek merkezi mutlakçılığın savunuculuğunu yapmıştı; onun monarşik mutlakıyetçiliği savunması da aynen Machiavelli'de olduğu gibi, kralların ilahi yönetme hakkına veya meşruiyetin ilahi karakterine beslenen bir inançtan ziyade, toplumsal ve ulusal birliğin ancak mutlak bir iktidar sonucu sağlanabileceği inancının bir sonucu olmak durumundaydı. Dahası gerek Machiavelli ve gerekse Hobbes bireylerin özleri itibariyle egoist olduklarına inanıyorlardı, bu inancın bir sonucu olarak da sadece güçlü ve bölünmemiş bir merkezi iktidarın toplumun çözülüşüne götürebilecek merkezkaç eğilimleri sınırlayıp aşabileceği düşüncesine vardılar.

Avrupa'da 15. ve 16. yüzyıllarda mutlakiyetçiliğin yükselişi, öte yandan ulusal bilincin yükselmesinin bir göstergesi olarak da değerlendirilebilir. Gerçekten de ulus devletlerin doğuşu, siyaset felsefesi açısından politik toplumun doğası ve temelleri üzerine daha derin ve ayrıntılı bir düşünme sürecini adeta tahrik etmiştir. İşte bu durumun bir sonucu olarak Althusius'ta, modern siyaset felsefesinde çok önemli bir yer tutacak olan sözleşme düşüncesini buluyoruz. Gerçekten de o, bütün toplumların en azından örtülü bir anlaşma anlamında, bir sözleşmeye dayandığını söylemekteydi. Aynı sözleşme anlayışı Grotius tarafından olduğu kadar Suarez tarafından da benimsenmişti. Toplum sözleşmesi anlayışı, elbette ulus devletlerin doğuşunun bir sonucu olarak ve bu arada meşruiyetin modern kaynaklarını temellendirme amacı çerçevesinde, sonraki dönemin modern filozofları olarak Hobbes, Locke ve Rousseau tarafından da kullanılacaktır. Demek ki teori farklı şekillerde ve farklı amaçlar için kullanılabilir olan modern bir teoridir. Örneğin Hobbes teoriyi mutlakıyetçiliğini savunmak amacıyla kullanırken, Althusius onu politik egemenliğin zorunlulukla sınırlanmış olduğu kanaatini doğrulamak amacı için kullanır. Fakat her ne kadar örgütlü politik toplumun ve yönetimin temeli olarak sözleşme düşüncesi, moral bir temel üzerine yükselip yönetime ahlaki açıdan getirilebilecek sınırlamalara vurgu yapsa da kendi içinde yönetim biçimiyle ilgili olarak belli bir içerim ortaya koymaz.

Mutlakıyetçiliğin yükselişi nihayet, doğal hukuk ve doğal haklar üzerine politik düşünüme ivme kazandırmıştır. Bir kere her şeyden önce Katolik ve Protestan filozofların doğal haklar konusunda Ortaçağa özgü tutumu devam ettirdikleri söylenebilir. Tüm bu

filozoflar, bütün egemenleri ve bütün toplumları bağlayan değişmez bir doğa yasasının varlığına ve bu yasanın birtakım doğal hakların temeli olduğuna inanıyorlardı. Bununla birlikte, Ortaçağa özgü tutum, doğal haklardan ziyade, doğal yasayla ilgili öğretilerde ifadesini bulur. Çünkü hak, sadece bireye ait bir kavram olup bu kavramın ortaya konulabilmesi için bireyselliğin yutulduğu ve bireyin bir yasayla bağlanıp birtakım ödevleri olan bir varlık olarak tasarımlandığı eski kozmolojinin yıkılarak, yeni bir doğa tasarımı çerçevesi içinde modern anlamda bir bireyciliğin doğması gerekir. Rönesans dönemiyle Rönesans sonrası dönemin modern doğal hukuk kuramlarının ayırt edici özelliği, işte budur. İnsana ahlaki görevlerini öğreten klasik gelenekten modern geleneği ayıran şey, sosyal düzenin insanın doğal haklarına dayanılarak tanımlanmasıdır.

Niccolo Machiavelli

Machiavelli (1469-1527), bilimsel bir bakış açısının geliştiği ve giderek yerleşik hale geldiği bir çağda, politika bilimini hemen tamamen bireyden ve bireyin çıkarları peşinde koşan bir varlık olmasından hareketle kuran tipik bir Rönesans filozofudur. Onu bir Rönesans filozofu, hatta bütünüyle modern bir filozof haline getiren şey, bireyden hareket etmeye, politik düşüncelerine bir yöntem doğrultusunda şekil vermeye ek olarak, onun kendisinden öncekilerden tamamen farklı bir yöntemi, tarihsel yöntemi kullanmasıdır.

Bu durumun bilincinde olan Machiavelli, kendisini bir kâşif, yepyeni bir bilimin yaratıcısı olarak görür. Bunun da en önemli nedeni, onun öğretisini bir din ve ahlak eleştirisi üzerine oturtması ve politikaya ahlaktan bütünüyle bağımsız, özerk bir varlık alanı kazandırma çabası sergilemiş olmasıdır. Bu niteliğiyle de Machiavelli, çoğu zaman modern politika düşüncesinin doğuşunu temsil eder. Zira o, bir politika bilimi kurma çabasıyla yola çıkmıştır. Gerçekten de Machiavelli, ahlaki bir bakış açısıyla olması gereken üzerinde yoğunlaşmak yerine, tanık olduğu veya gördüğü şekliyle fiili politik hayatı konu almış ve politik olguları incelemiştir. İdeal devletleri betimleme gibi bir amacı olmadığını her fırsatta ifade eden filozof, bir insanın politik hayatın ahlaki ilkelerine göre eylemde bulunduğu takdirde yok olup gideceğini ve bir yöneticinin de aynı şekilde devletin güvenliğini ve refahını temin edemeyeceğini söylemişti.

O, bu yüzden ahlak ve ahlaklılığı yarar temeli üzerinde açıklar. İnsanın özü gereği bencil olduğunu öne süren Machiavelli'ye göre, insan doğallıkla ne erdeme ne de topluma yönlendirilmiş bir doğaya sahip olduğu için bencil bir insanın bir toplumda yaşamasını ve böylece de bir or-

tak yarar ahlakına sahip olmasını temin edecek bir dönüşüm, imkânsız değilse bile, oldukça zor bir dönüşüm olmak durumundadır. İşte bu, şimdiye kadar açık bir şekilde veya zımnen devam edegelmiş olan bir anlayışın toptan reddedilmesi anlamına gelir. Bu anlayış ise hiç kuşku yok ki insanın doğası gereği toplumsal olduğu veya Tanrının onu bir toplumda yaşayacak şekilde yaratmış olduğu anlayışıdır. Söz konusu klasik anlayışın reddedilmesi, Rönesans'ın bu ilk büyük politika filozofunun toplumun doğal olmadığını ve onun bir sözleşmeden doğmadığını ilan etmesi anlamına gelir.

Machiavelli, ideal toplumun örneği olarak Roma İmparatorluğu'nu görür; bunun en önemli nedeni ise Roma İmparatorluğu'nun kuruluşunda bireysel etkinliğin oynadığı roldür. Buna göre, toplumun ve egemenliğin kaynağı sorusunu en açık şekliyle ve bir daha çıkmamak üzere siyaset felsefesinin tarihine gömen Machiavelli toplumun kaynağı sorusunu, toplumun kurucusu sorusunun oluşturduğu genel çerçeve içinde ele alır ve bu kurucunun kendi bireysel hırsı ve çıkarlarına dayalı edimlerini ahlakın ve politikanın temeli olarak sunar. Onun siyaset teorisi aslında devleti konu edinen bir kuramdır; toplumu bütünlüğünde, yani yurttaşlarıyla ve kurumlarıyla ele alan filozof, mutlak yasa koyucu ya da prense iktidarının kaynağını ve bu iktidarı nasıl kullanması gerektiğini göstermeyi amaçlar.

Gerçekten de Machiavelli iktidarın dünyevileştiği bir çağda herhangi bir ahlaki ilkeden hareket etmeyi reddederek, rasyonalizmden tam bir kopuşu gerçekleştirir. O, bu yüzden doğal yasa veya hukuk kavramını da tamamen reddederek, yasa koyma ediminde egemenin iradesini serbest bırakır. Machiavelli'ye göre, yasa egemenin iradesinin ifadesi olup, adaletin kendisi de bu yasa ile ilişki içinde tanımlanır. Bundan böyle adaletin yasaya uygunluk dışında hiçbir ölçütü olmadığı gibi, yasanın da uymak durumunda olduğu hiçbir rasyonel ölçüt yoktur. O, hükümdarın ortak iyiyi veya genel çıkarı gerçekleştirmek amacı güttüğünü, bu ortak iyinin yargıç ya da ölçüsünün de yine hükümdarın kendisi olduğunu söyler.

Başka bir deyişle, insan doğal kötülüğü ve bencilliğinin su yüzüne çıktığı, dürüstlüğün, ortak iyiye adanmışlığın ve dindarlık ruhunun ya öldüğü ya da inançsızlığa teslim olduğu bozuk ve çürük bir toplumda, Machiavelli merkezkaç eğilimleri olabildiğince azaltarak, güçlü ve birlik içerisinde bir toplum yaratacak yegâne gücün mutlak hükümdar olduğunu ileri sürüyordu. Aslında o, erdemin yasaya bağlı olduğunu düşünme noktasında antik dünyanın politika filozoflarıyla aynı fikri paylaşıyordu fakat bozuk bir toplumda reformun ancak mutlak güce sahip bir yasa koyucunun etkinliği yoluyla gerçekleştiri-

lebileceğini düşündü. Devletin kuruluşu ve reformdan geçirilmesi için mutlak bir yasa koyucuya ihtiyaç vardır; Machiavelli bunu söylerken, öncelikle çağdaş İtalyan devletlerini ve İtalya'daki politik bölünmeleri düşünüyordu. Buna göre güçlü ve birliği olan bir devlet için ihtiyaç duyulan erdemi ortak yarar çerçevesinde yaratan şey hukuktur, hukukun ortaya konması ise bir yasa koyucuyu gerektirir. Machiavelli buradan mutlak yasa koyucunun bu amaca ulaşmak için her yolu kullanabileceği sonucunu çıkarır; o, hukukun da ahlakın da nedeni veya yaratıcısı olduğu için politik işlevini yerine getirirken, kendisini bunlardan hiçbiriyle bağlamaz.

Machiavelli devletin temeli veya reformdan geçirilmesi açısından mutlak egemen ya da yasa koyucunun gerekli olduğunu düşünmüş olsa da onun yönetim ideali mutlak monarşi değildi. Roma cumhuriyetini kendisine model alan, halkın prenslerden daha basiretli, daha istikrarlı ve daha sağduyulu olduğuna inanan Machiavelli açısından özgür bir cumhuriyet mutlak monarşiden daha üstün ve iyi bir yöntemdi. O, anayasal hukukun sağlanması ve halkın yönetime belli ölçülerde katılması durumunda devletin, hanedanların mutlak krallarının devletinden daha istikrarlı olacağını öne sürer. Bu yüzden gücün artmasından, imparatorluktan ve özgürlüklerin korunmasından meydana gelen ortak iyiye, ona göre mutlak hükümdar genellikle salt kendi kişisel çıkarlarını gözettiği için cumhuriyette rastlanır.

Özgür cumhuriyete beslenen hayranlığı bir monarşik despotizm veya mutlak iktidar öğretisiyle bir araya getiren Machiavelli'nin öğretisi, elbette iyice düşünülüp kusursuzca işlenmiş bir öğreti değildi. Ama onun koyduğu temel ilkeler çok açıktı. O, iyi düzenlenmiş bir devletin bir cumhuriyet idaresini gerçekleştiremediği sürece, sağlıklı ve istikrarlı olmayacağını söyler. Machiavelli'nin gözettiği ideal budur; fakat iyi düzenlenmiş, istikrarlı bir devletin kurulabilmesi veya düzensiz ve bozuk bir devletin reformdan geçirilebilmesi için mutlak bir yasa koyucu ya da hükümdara ihtiyaç duyulur. Mutlak hükümdara duyulan ihtiyaç, İtalya'nın politik koşullarından yola çıkan Machiavelli açısından, onun aylaklıkları ve üretimsizlikleri nedeniyle düzenin düşmanları olarak gördüğü soyluların nüfusunu kırma noktasında gündeme gelir. Machiavelli, bütün İtalya'yı yönetecek güçten yoksun olmakla birlikte, başka bir iktidarın bunu yapmasını engelleyecek kadar güçlü olması nedeniyle İtalya'nın küçük prensliklere veya ayrı yönetim birimlerine bölünmesinden sorumlu tuttuğu Papalığın etkisinin ortadan kaldırılması için de mutlak bir hükümdara ihtiyaç duyar. Demek ki Avrupa'daki tarihsel gelişmenin bundan sonraki seyrini önceden sezen Machiavelli modernliğin, sadece iktidarını ve birliğini bir güç politikası ve emperyalist siyaset

ile tesis edip devam ettiren egemen bir iktidar aygıtı olarak devlete vurgu yaptığı için değil fakat siyaseti ahlak ve dinden bağımsız özerk bir alan olarak tasarladığı için de moderndir.

Thomas More

Thomas More (1478-1535), Machiavelli kadar modern bir filozof olmayıp, tipik bir geçiş dönemi ya da Rönesans filozoftur. Bu başkaca şeyler yanında, Platon'un *Devlet*'inden etkilenerek kaleme aldığı *Utopia* adlı eserinden, Ütopya adası üzerine kurulan ideal bir devleti betimlediği felsefi romanından bellidir. Söz konusu eser ya da ütopya, More'un zamanının toplumsal ve iktisadi koşullarına yönelik oldukça sert bir eleştiriyi çağın dünyevi ruhuna tamamen aykırı düşecek şekilde basit bir ahlaki hayatın idealizasyonuyla birleştiren hayli alışılmadık veya çok garip bir eserdir. More ve eseri Machiavelli'den bu bakımdan farklılık gösterdi; Machiavelli, temel eseri olan *Prens*'le, bu eserde ortaya konan modern politik görüşlerle tanınmıştı. Fakat More'da durum pek de böyle olmadı; hatta onun eserinin en azından bazı noktalarda çağın ruhuna aykırı olduğu bile söylenebilir. Fakat bir yandan da onun kitabının en azından kısmen Machiavelli'nin eserinde ortaya konan, din ve ahlaktan bütünüyle bağımsız bir politika anlayışına, devlet idaresi sanatına karşı bir eser olarak kaleme alındığı söylenebilir. *Ütopya* gerçekten de giderek yükselen ticari sömürü ruhuna karşı radikal bir protesto olarak kaleme alınmıştır. Bu açıdan bakıldığında, onun Machiavelli'nin *Prens*'inin tam tersine muhafazakâr bir eser olduğunu söylemek gerekir. Öte yandan More, aynı eserde daha sonra modern sosyalizm tarafından tekrarlanacak olan bazı görüşleri ortaya koyar.

More, *Ütopya* adlı eserinin birinci bölümünde bu yüzden eski tarıma dayalı iktisadi sistemin, toprakların zengin mülk sahipleri tarafından kapatılması suretiyle yıkılmasına tepki gösterir. Ona göre madde hırsı ve zenginlik arzusu işlenebilir mümbit toprakların, koyunların geniş alanda otlanabilmelerini temin etmiş ve böylelikle de yünlerini yabancı pazarlara satmak amacıyla çayırlara dönüştürülmelerine yol açmıştır. Söz konusu kazanç hırsının bir parçası olarak toprakların ve dolayısıyla zenginliğin az sayıda insan elinde toplanması, malı mülkü olmayan yoksul bir sınıfın doğuşuna ve niceliksel olarak artışına yol açmıştır. Bu yüzden yine aynı dönemde yoksulların ayaklanmalarını önlemek veya onlara gözdağı vermek amacıyla, sözgelimi hırsızlık için oldukça ağır ve korkutucu yasalar çıkarılmıştır. Yoksullara hayatlarının idamesi için gerekli koşulların sağlanması gerektiğini, zira insanları suça iten şeyin esas itibariyle ihtiyaç olduğunu savunan More'a göre, söz konusu ağır cezalar da bir işe yaramamıştır. Koşulların her ge-

çen gün daha da bozulduğu İngiltere'de, More'un noktaı nazarından hükümet de diplomasiyle uğraşmak ve savaşa girmek dışında hiçbir şey yapmamaktadır. Savaş, harcamaların artırılması ve dolayısıyla vergilerin yükselmesi anlamına gelir; savaş bittiği zaman, askerlerin kendi kendini beslemekten aciz bir topluma atıldığını söyleyen More, şu halde güç politikasının iktisadi ve toplumsal bozukluk ve kötülükleri artırdığını öne sürer.

More, *Ütopya*'nın birinci bölümünde bu şekilde eleştirdiği ticaret veya kazanç toplumunun yerine, ailenin temel birim olduğu bir tarım toplumu öne sürer. Bu yeni, ideal toplumda özel mülkiyet ortadan kaldırılmış olup, bir mübadele aracı olarak para kullanılmaz. Bütün bu düşünce ve önerilere rağmen, onun Ütopya adasında kurduğu ideal devleti, eğitimsiz köylülerin cumhuriyeti olarak tasarlamadığına dikkat etmek gerekir. Herkese asgari hayat koşullarının sağlandığı söz konusu Ütopya adasında çalışma saatleri günde altı saate indirilmiş olup, insanların kalan zamanlarda kültüre, kendilerini entelektüel yönden geliştirecek çalışma ve araştırmalara yönelmeleri teşvik edilir.

More'un düşünce tarihinde dini hoşgörü idealini ilk kez ifade eden kişi olduğu söylenebilir. Ütopyasının temellerini oluştururken, Hıristiyan vahyinden ayrılarak doğal bir din anlayışı geliştiren More'a göre, farklı görüşlere, kanaat ve inançlara saygı gösterilmesi ve teolojik ihtilaflardan sakınılması gerekir. O, yine de Tanrının varoluşunu ve inayetini, ruhun ölümsüzlüğünü ve ahiret hayatına ait ödülleri reddeden insanlara resmi görevler verilmemesi gerektiğini söyler. Bir insan kişisel olarak her ne düşünürse düşünsün, devletin ve toplumun esenliği söz konusu inançların kabulüne bağlı olduğu için doğal din ve ahlakın doğrularının sorgulanmasına, mezhep çatışmalarının ve din savaşlarının dehşetini yaşamış olan More, hiçbir şekilde izin vermez.

More, Machiavelli'den farklı olarak, ahlakın politikadan ayrılmasına da olumlu bir gözle bakmadı; biraz da bundan güç alarak kendi çıkarları peşinden koşan yöneticileri şiddetle eleştirdi. Düşüncelerinin önemli bir kısmı, sözgelimi ceza hukukuyla ilgili düşünceleri alabildiğine makul ve ileriydi, aynı şekilde herkes için güvenlik ve dini hoşgörü ideali çağın oldukça ilerisindeydi. Politik idealleri pek çok bakımdan aydınlanmış ve pratik idealler olmakla birlikte, onun esas politik ideali geçmişin organik, işbirliğine dayalı modern öncesi toplumunun bir tür idealleştirilmesi olarak görülebilir. Onun karşı çıktığı güçlerin ve eğilimlerin, kendi gelişme seyirleri içinde, kapitalist gelişme sürecinin tam olarak eşiğinde bulunan bir hümanistin ütopyası tarafından engellenebilir veya tersine çevrilebilir nitelikte olmadığı, kısa bir süre içinde ortaya çıkacaktır.

Richard Hooker

Siyaset felsefesinde, bir başka tipik Rönesans filozofu da Richard Hooker'dır (1553-1600). Başka bir deyişle, Hooker da "rıza" kavramına dayanmak ve toplum sözleşmesine inanmak anlamında modern, Skolastik düşüncenin doğal hukuk öğretisini temele almak bakımından da modern öncesi bir geçiş filozofudur.

Kalvinistlerin kiliseye itaat etmeyi reddederken dayandıkları temeli çürütmek amacıyla, Aquinalı Thomas'tan yararlanarak bir doğal hukuk öğretisi geliştiren Hooker'ın esas amacı, İngiltere'de Kraliçe Elizabeth'in hükümdarlığını temellendirmekti. Bu yüzden dünyayı her şeyin kendi amacına yöneldiği yasalı ve düzenli bir bütün olarak gördü. Bu amaç, sözgelimi insan için mükemmelliğe erişme olmak durumundaydı. Aquinalı Thomas'ın dörtlü hukuk anlayışından yola çıkarak, yasalı dünya anlayışında her şeyden önce ezeli-ebedi, ilahi bir yasanın olduğunu öne sürdü. Ona göre, ikinci yasa doğal yasadır; söz konusu doğal yasayı, doğa yasası ve akıl yasası olarak ikiye ayıran Hooker'a göre, doğa yasası özgür olmayan güçler veya bütünüyle doğal varlıklar için geçerlidir. Doğa yasasının insanın fiziki varoluşunu ve biyolojik dürtülerini yönettiği yerde, akıl yasası rasyonel varlıklar olarak tüm insanları yöneten bir yasa şeklinde tasarlanır. Söz konusu ezeli-ebedi yasayla doğal yasaya ek olarak bir de toplumsal yasa veya pozitif hukuk vardır. Doğal hukuk bütün insanları bağlar ama devlete bağlı değildir. Oysa pozitif hukuk toplum içinde yaşamaya başladıkları ve politik yönetimi tesis ettikleri zaman varlık kazanır.

Tanrı sevgisini doğal yasanın ilk buyruğu olarak sunan Hooker, aynı yasanın buna bağlı olarak ikinci büyük emrinin komşu sevgisi olduğunu söyler ve söz konusu sevgi ilkesini, "kendimizle kendimiz gibi olanlar ilişkisinden çıktığını" söyleyerek temellendirir. Ona göre, bir ve aynı doğanın varlıkları olan insanlar doğaları gereği eşit ve özgürdürler. Hooker, bu noktada kalmayıp insanların, doğaları gereği mükemmellik peşinde koşan varlıklar olmaları ve sosyal olmayan bir hayatın insanın mükemmelliğe erişemeyeceği hayvani bir yaşam olması nedeniyle, topluma yönelik bir eğilim taşıdıklarını söyler. Eşitlik ile rıza arasında böylelikle yakın bir ilişki kuran Hooker toplumun kaynağını bir sözleşmede bulur.

Toplumu, politik yönetimi ve dolayısıyla pozitif hukuku, insanın toplumsallık eğiliminden türeten Hooker, ikinci olarak insanlar arasında kıskançlık, rekabet, didişme ve taraf tutma benzeri beşeri nedenlerle ortaya çıkan kavga ve şiddetin yönetici bir otoritenin tesisiyle ortadan kaldırılabilmesi olgusuna başvurur. Toplumun kaynağına insanların bir başlarına eksikli olmaları, ancak toplum yoluyla gelişebilmeleri ve mü-

kemmelleşebilmeleri olgusuna ek olarak, insanlar arasında toplum öncesinde ortaya çıkan çatışmayı koyan Hooker, toplum sözleşmesi, sözleşmeyi doğuran nedenler ve toplum öncesi duruma ilişkin kavrayışıyla Hobbes'u derinden etkilemiştir.

Hooker "hiçbir sivil toplumun olmadığı zamanlar" diye tanımladığı doğa durumundan toplumsal yaşama geçişi "rıza" kavramına dayanarak açıklar. Gerçekten de "bir insanın bir başkası üzerinde efendi ya da yargıç olabilmesi için rızadan başka bir temel olamayacağını" öne süren Hooker'ın otoritenin kaynağını rızada görmesi, politik iktidarın halka ait bir şey olarak değerlendirilmesi anlamına gelir. Bu gücü ya da iktidarı halk, Hooker'a göre, bir sözleşme ya da rıza edimiyle yönetime devretmiştir. İşlevi çatışmayı önlemek ve kötülüğü ortadan kaldırarak insanların çatışan çıkarlarını uzlaştırmak olan devletin tek amacı, bu değildir. Zira Hooker, politik organizasyon veya toplumu, aynen Aristoteles gibi insanın yetkinleşebilmesinin bir aracı olması nedeniyle, onun bozulan doğasına bir çare olarak oluşturulmuş bir yapıdan ziyade, insanın amacına ulaşma koşulu olan bir yapı olarak düşünür.

Söz konusu amaçla belirlenen doğal yasa anlayışına paralel olarak, Hooker kilise ile ittifak eden sınırlı bir monarşiyi savunma amacı güder. Ona göre kiliseyle devleti birbirinden tamamen ayırmak doğru değildir; bunun da en önemli nedeni, insanın doğal olduğu kadar doğaüstü amaçları da olmasıdır. İnsanlardan meydana gelen toplumun işte bu işlevini gerçekleştirmesinde, kilise hem uyruklara hem de yöneticilere yardım ederek, ahenk ve adaleti yüceltir. Bu yüzden din, Hooker'a göre, yararlı bir kurum olmak durumundadır. Aslında ilk bakışta bir süreden beri kopartılmaya çalışılan kilise-devlet ilişkisinin restore edilmesi veya yeniden savunulması gibi görünen bu öğreti, kiliseye politik bir güç verme niyetinde olmadığı gibi, onu politik bir aygıt olarak da tasarlamaz. Üstelik Hooker'a göre, aynen devlet gibi kilisede de doğrudan doğruya vahyin alanına girmeyen tüm konularda egemenlik bütün insanlara ait olmak durumundadır. Papanın otoritesinin reddi anlamına gelen bu görüş, devlet gibi kilisede de yönetimin rızaya dayanması gerektiği anlayışıyla birleşince, hoşgörü kavramı Hooker'ın siyaset felsefesinde de önemli bir yer tutmaya başlar.

"Halkın onayını almayan şeyin yasa olamayacağını" bildiren Hooker'ın öğretisi, esasta veya niyet itibariyle muhafazakâr bir öğretidir. Onun muhafazakâr bir zeminde kalması nedeniyle modern öncesi bir nitelik taşımasının temeli, Hooker'ın doğal yasayı, son çözümlemede Tanrıya bağlayarak Hıristiyan teolojisinin genel çerçevesi içinde kavramasıdır. Gerçekten de o, imanın akılla çelişmediğini, tersine aklı tamamladığını düşünme noktasında Thomas'la anlaştığı için kutsal yasayı do-

ğal yasanın yorumlanmasında bir rehber olarak takdim eder. Bu da onun Ortaçağa özgü bir tavrı sürdürdüğü anlamına gelir.

Fakat Hooker'ın, bir yandan da yaratacağı etki itibariyle, tam bir radikalizme yol açtığını söylemek gerekir. Gerçekten de doğa yasasını beşeri eğilimlerden çıkarsayan ve bir sözleşme kuramıyla doğa durumu anlayışını dönemin diğer filozoflarından çok daha açık ve tam bir biçimde geliştiren Hooker, modern siyaset felsefesine ve yeni doğal hukuk kuramlarına geçişte oldukça önemli bir etki alanına sahip olmuştur. Onun öğretisi özellikle Locke'un elinde modern doğal hukuk kuramlarının en etkili ve önemli bir parçası haline gelecektir. Bu ise onun modernizmin temeli olması anlamına gelir.

Jean Bodin

Aynı Rönesans atmosferinin yetiştirdiği bir başka siyaset felsefesi filozofu da Jean Bodin'dir (1530-1596). Pek çok alanda önemli katkılar sağlayan, sözgelimi coğrafi durumun fizyolojik kuruluş ve toplumların gelenekleriyle yönetim biçimleri üzerindeki etkilerini ortaya koyduğu doğalcı bir tarih felsefesi geliştirmenin yanında devletlerin yükselişi ve çöküşüyle ilgili döngüsel bir tarih tasarımı da geliştiren Bodin'in siyaset felsefesine yaptığı en önemli katkı, politik düşünceye "egemenlik" kavramını armağan etmiş olmasıdır. Bodin, Ortaçağdan gelen kralların ilahi yönetme hakkı anlayışını reddeder; bununla da kalmayıp, monarşiyi felsefi ve hukuksal temeller üzerine oturtarak, ona dinden bağımsız bir anlam kazandırır. Ondan önce Machiavelli politik alanı prensin iktidarı olarak formüle etmişti. Söz konusu iktidarı egemenlik gücü olarak kavramsallaştırma işlemini Bodin gerçekleştirmiş ve böylelikle modern devlet teorisinin ihtiyaç duyduğu temel kategoriyi temin etmiştir.

Bodin'in kendisine büyük bir hayranlık beslediği Machiavelli'nin İtalya'sı daha ziyade kilisenin körüklediği siyasi entrikalar yüzünden parçalanmıştı; Bodin'in Fransa'sı ise mezhep kavgaları yüzünden bölünmüştü. Bodin bu çekişmelerin üstesinden öncelikle doğal bir din anlayışıyla gelmeye çalışmıştır: Ona göre, dinler en çok göreli olarak doğrudurlar. Kurtuluşa ve mutluluğa erişmek için sadece akla ve doğa yasasına ihtiyaç bulunduğunu, bunun için ne pagan dinlerin ne de vahiy dinlerinin dogmalarına gerek olduğunu öne süren Bodin'e göre, bütün dinler, doğal olan ve her insanda baştan beri bulunan tek bir dinin türevleridir. O, söz konusu doğal dinin temel düşünce ve inançları olarak sırasıyla Tanrının birliği inancını, ahlak bilincini, özgürlük düşüncesini, ölümsüzlük ve ahiret inançlarını sayar.

Dinden bağımsızlaştırdığı devlet alanına geçtiğinde, Bodin devletin kendisinden çıktığı temel sosyal birimin aile olduğunu söyledikten son-

ra, devleti "birçok ailenin ve bu ailelere ortak olan şeylerin doğrulukla yönetilmesi" olarak tanımlar. Devlete özgü temel nitelik, onun egemenlik ile donatılması olmakla birlikte, birlikli ve birleştirici kamusal iktidar anlamında devleti diğer iktidar yapılarından ayıran üç öğe daha vardır: Doğruluk, aileler ve ortak şeyler.

İlahi yönetme hakkı kuramını kabul etmeyen Bodin, buna göre öncelikle doğru yönetim olarak tanımladığı devletin kökenini, zapt etmek isteğinin yol açtığı "güç ve şiddete" dayandırır. Güç ile şiddet olgusu bir eşkıya sürüsünün iktidarına da kaynak oluşturduğu için o devletin iktidarını eşkıya veya zorbaların iktidarından ayıran özelliğin devlet yönetiminin adaleti içermesi, hakça olması olduğunu söyler. İşte burası, ahlaki bir siyaset üzerinde ısrarlı olan Bodin'in, politikayı ahlaktan tamamen koparmış olan Machiavelli'den ayrıldığı temel noktayı oluşturur. Bodin devleti ikinci olarak "ailelerin yönetimi" diye tanımlar. Ona göre aile, özel mülkiyet hakkı bulunan ve babanın otoritesi altında örgütlenen doğal bir birim, devleti oluşturan ilk hücredir. Dahası, aile iyi düzenlenmiş politik toplumun mikro düzeydeki modelidir. İyi yönetilen ailenin devletin gerçek sureti olduğunu öne süren Bodin, doğallıkla ailedeki otorite ile devletteki otorite arasında bir paralellik kurar. Bunun da iki önemli sonucu vardır: Bir kere Bodin, devleti aileden türetmekle babanın aile içindeki yerini ve rolünü devlette krala vermiş olur. Devletteki iktidar ilişkileri bir açıdan ailedeki iktidar ilişkilerine benzer. O, ayrıca insanların babaya itaat etmeye alışmalarıyla "paternalist" bir görünüm kazandırılan politik iktidara itaat etmelerinin kolaylıkla sağlanmış olacağını düşünür. İkinci olarak da devletin ailelerin yönetimi olması kralın uyruklarının aile babaları, yani özgür yurttaşlar olması anlamına gelir. Tiranlığın iktidarının yalnızca köleler, kullar, serfler üzerinde olduğu yerde, devlette egemen güç özgür yurttaşlar üzerinde hüküm sürer. Bu açıdan bakıldığında, bütün yurttaşların, kendi aralarında toplumsal yönden eşitsiz olsalar da egemenin karşısında eşit bir konumda oldukları söylenebilir.

Bodin'in nihayet "ortak şeylerin yönetimi" olarak tarif ettiği devlet tanımında geçen bu üçüncü öğe, devleti kurumsallıkla donatmaya yarar. Ona göre, ortak ya da kamusal bazı şeyler, yani kamu mülkü, kamu hazinesi, kentler, sokaklar, alanlar, pazar yerleri benzeri şeyler olmazsa eğer, devlet de olmaz. Devletteki bu ortak şeylerin varlığı Bodin'de Platon'dakine benzer komünist sisteme yol açmaz, tersine özel şeylerin de olmasını gerekli kılar. Devletin tanımı, başta mülkiyet olmak üzere, ailelere özgü özel ya da kişisel şeyleri devletin iktidar alanının dışında bırakır. Gerçekten de doğal bir hak olarak mülkiyet hakkı üzerinde ısrar

eden Bodin, Platon'la More'u özel mülkiyet hakkını tanımadıkları için şiddetle eleştirir.

Bodin, devleti söz konusu üç ana öğeyle bu şekilde tanımladıktan sonra, devletin en temel özelliğinin onu diğer topluluk biçimlerinden ayıran başat öğe olarak egemenlik olduğunu söyler. Egemenlik, ona göre devletin özü, onun var olmasını temin eden temel ilkedir. Egemenliği "yurttaşlar üzerindeki en yüksek, mutlak ve sürekli güç" olarak tanımlayan Bodin'e göre, en yüksek buyurma-yönetme gücü olarak egemenlik mutlaktır, yani başka bir güç tarafından sınırlandırılamaz. Egemen, kendisini ne koyduğu yasalarla ne de kendinden öncekilerin yaptıklarıyla bağlar. Yasanın egemenin otoritesine bağlı olması, egemenliğin en önemli özelliği olup, egemenin yasaları uygulamak, savaşa ve barışa karar vermek, adalet dağıtmak, kamu görevlilerini atamak gibi diğer mutlak hakları da buradan çıkar. Egemenliğin bir diğer ayrılmaz özelliği de sürekliliğidir. Çünkü Bodin'e göre, süreyle kısıtlanmış olan ya da istendiği zaman geri alınabilen bir iktidar, egemenlik olmayıp, sadece bir yetkidir. Söz konusu yetkiyi kullanan ise egemen olmayıp, sadece bir yönetici olarak kalır. Yöneticiden farklı biri olan prens ya da monark, egemenlik hakkını ömür boyu kullanır. Egemenliğin mutlak ve sürekli oluşu, onun ayrıca bir olmasını gerektirir. Bu yüzden egemenlik parçalanmamak ve bir bütün olarak kalmak koşuluyla bir kralda, bir azınlıkta, mecliste ya da toplumun tümünde olabilir. Fakat bu üstün gücün iki ya da daha fazla egemen arasında bölüştürülmesi, feodalite veya "karma anayasa" benzeri oluşumların ortaya çıkmasına neden olur. Bu ise "bir"liğin, yani egemenliğin yok olması, devletin yıkılması anlamına gelir.

Egemenliğin mutlak, sürekli, bir ve bölünemez olması, bununla birlikte egemenliğin ilahi otoriteyi veya doğal hukukun otoritesini tanımayacağı anlamına gelmez. Başka bir deyişle, egemen, doğal hukukla sınırlandırılmış olup, onun koyduğu yasaların adalete, barışa, özgürlük ve güvenliğe işaret eden evrensel yasalarla uyum içinde olmasını gerektirir. Dahası, içinde bulunduğu tarihsel koşullardan dolayı Bodin her ne kadar kendisine Fransız kralının konumunu güçlendirme gibi bir misyon yüklenmiş olsa da onun egemenlik teorisi monarşik mutlakçılıkla sınırlanmış değildir. Sözgelimi, egemenliğin bir mecliste bulunması, onun egemenlik teorisine bir tutarsızlık getirmez. Yönetim biçimleri farklı devletlerde farklılık gösterebilir; fakat egemenliğin doğası, iyi düzenlemiş bütün devletlerde aynı kalır.

Johannes Althusius

Bodin devletin kökeni ve kaynağına herhangi bir açıklama getirmemişti; bu açıklamayı, tıpkı Bodin gibi egemenlik konusuna özel bir önem atfe-

den Johannes Althusius'ta (1557-1638) buluruz. Zira Althusius insanlardan meydana gelen bütün cemaat ya da toplumların temeline sözleşmeyi koyar. Bu yüzden onda, devletin kökeninde bir sözleşme ediminin, bir toplum sözleşmesinin bulunduğu söylenebilir.

Althusius, her şeyden önce çeşitli topluluk biçimlerini, sözgelimi aileyi, loncayı, yerel cemaatleri, eyaleti ve devleti birbirinden ayırır. Ona göre bu topluluklardan her biri insandaki belli bir ihtiyacın sonucu olarak ortaya çıkar. Bununla birlikte her topluluk bir anlaşma ya da sözleşmeye dayanır; bu sözleşme, insanların ortak iyiyi hayata geçirmek adına özgül amaçlara saygı gösterecek bir topluluk meydana getirme noktasında fikir ve eylem birliği içinde olmaları olgusunu ifade eder. Onlar böylelikle ortak bir menfaatin paydaşları olarak birlikte yaşayan uyruklar, yurttaşlar veya cemaat üyeleri haline gelirler. Sözgelimi aile, insandaki doğal bir ihtiyaca tekabül eder; ama ailenin de kuruluşu ya da temeli bir anlaşma veya sözleşmeye dayanır. Aynı durum devlet için de geçerlidir. Bununla birlikte bir topluluğun amacına erişmesi için ortak bir otoriteye sahip olması gerekir. Dolayısıyla, toplulukla yönetici otorite arasında, tek tek her bir tarafa ait olan yükümlülükleri ortaya koyan ikinci bir sözleşmenin yapılması zorunluluğu vardır. Devleti meydana getiren toplum sözleşmesinin diğer topluluk biçimlerini oluşturan sözleşmeler karşısında mutlak bir üstünlüğü olmakla birlikte, bu ana sözleşmenin aile, yerel cemaat veya eyalet benzeri diğer toplulukları oluşturan sözleşmeleri geçersiz kılması söz konusu olamaz.

Devlet de farklı beşeri topluluklardan biriyse eğer, onun ayırt edici, kendine özgü özelliği nedir? Bodin'de olduğu gibi Althusius'ta da devletin ayırt edici özelliği egemenlik olarak ortaya çıkar; fakat o, Bodin'in tersine, egemenliğin her zaman devredilemezcesine veya zorunlulukla halkta olduğunu öne sürer. Egemenlik bir bütündür, bölünemez ve bir başkasına devredilemez. Bu konuda aynı şekilde düşünen Bodin egemenliğin tek kişinin, yani kral ya da monarkın elinde bulunması gerektiğini söylemişti; o, mezhep savaşlarıyla bölünmüş Fransa için en iyi devlet veya yönetim biçiminin monarşi olduğuna inandı. Oysa Althusius'a göre, egemenlik ancak halkın elinde bulunabilir; devlet bir sözleşmeden doğmuş olduğu, egemenlik doğrudan doğruya halktan çıkmış olduğu için sadece halka aittir.

Bu, "halk egemenliği" düşüncesini ilk ve olabilecek en açık bir biçimde ortaya koyan Althusius'un halkın doğrudan yönetimini öngördüğü anlamına gelmez. Onda iktidar, yine sözleşmeye dayanan bir yasa yoluyla devletin yönetici güçlerine aktarılır. Althusius yönetme yetkisinin kendisine devredileceği yönetici güç olarak, kral da olabilen, bir yüksek kamu görevlisi tasarlar. Buna rağmen onun siyaset teorisi

halk egemenliği düşüncesini açıkça olumlar. Althusius bununla da kalmayıp, aynı temel üzerinde isyan hakkını da tanır; çünkü yöneticinin iktidarı sözleşmeye dayandığı için o güvene sadakat göstermediği veya sözleşmeyi ihlal ettiği takdirde halka geri döner. Böyle bir şey söz konusu olduğu zaman, halk, anayasaya uygun bir biçimde iktidarı bir başkâ yöneticiye verir.

Bu sonuç, doğal hukuka dayanan sözleşmelerin kutsallığına inanan Althusius açısından akıldan çıkar. Gerçekten de o, akıldan, yani doğal hukuktan hareket eder; söz konusu doğal hukuk, belli birtakım hakların insan doğasında bulunduğu düşüncesine dayanır. Bu haklar, tıpkı insanın değişmez doğası gibi, her yerde her zaman aynı kalırlar. Bununla birlikte Althusius burada Ortaçağ geleneği içinde kalarak, doğal hukuku ilahi otoriteye bağlar. Doğal hukuku teolojik kökenlerinden bağımsızlaştırarak yeni baştan ele alacak olan kişi Hugo Grotius olacaktır.

Hugo Grotius

Hugo Grotius'un (1583-1645) temel çıkış noktası, sonradan Descartes'ın formülleştireceği, Aydınlanmanın kendisine temel edineceği akıl anlayışıdır. Bu kendine yeten akıl anlayışı sayesinde Grotius, bağlayıcılığını Tanrı olmadığı zaman dahi koruyacak olan bir doğal hukuk öğretisi geliştirir.

Onun sisteminde elbette Tanrıya da yer vardır. Fakat Grotius Tanrının iyinin kötü olmasının nedeni olmayacağı düşüncesiyle Tanrının bile artık doğal hukukun ilkelerini değiştirmesinin mümkün olmadığını ileri sürerken, artık tıpkı matematiğin kavramları gibi *a priori* olan bu ilkelerin değiştirilemeyeceğini ve dolayısıyla insan aklıyla keşfedilebilen değişmez bir doğal yasa olduğunu söyler.

Grotius da aslında doğal yasanın insanın aklıyla keşfedebileceği bir kurallar sistemi olduğunu söylerken, bu tür kuralların Tanrının iradesinden bağımsız olarak geçerli olduğunu ifade eder. Gerçekte hipotetik bir nitelik taşıyan bu iddia, daha sonra kategorik ve kesin bir tez haline gelecek ve doğal yasayla hukukun kendinden açıklığı, Tanrının varlığını gereksiz hale getirecektir. O, doğal hukukun varlığına ilişkin olarak *a priori* bir argüman öne sürer. Başka bir deyişle, Grotius doğal hukuk kurallarını insanın rasyonel ve toplumsal bir doğaya sahip olduğu ilkesinden çıkartır, bir edimin insanın doğasıyla uyumlu olması gerektiği olgusuna dayanarak kanıtlar.

O, dedüktif bir yöntemle varlığını ve bağlayıcılığını öne sürdüğü doğal yasaya ek olarak, aklından çıkarsanmayan, tam tersine iradi olan bir yasa daha olduğunu öne sürer: İnsan yasası. İşte bu insan ya-

sasını tanımlarken, onun öğretisinin tamamen sekülerleştiğini görürüz. Ona göre beşeri hukuk, yani insani irade ile konulan yasa üç türlüdür. Birinci anlamıyla o, doğrudan sivil güce bağlı olmayan, ondan daha az kapsamlı ve bir babanın, efendinin veya benzer amirlerin emirlerini ifade eden yasadır. İkincisi ise sivil güçten çıkan ve özel bir politik toplum içinde yaşayan insanların birbirleriyle olan ilişkilerini düzenleyen sivil yasa olarak pozitif hukuktur. Üçüncü beşeri hukuk türü ise ulusların yasası, yani zorlayıcı gücünü milletlerin iradesinden alan uluslararası hukuktur. Özellikle uluslararası hukuk doğal hukuktan değişebilir olması dolayısıyla, insanın doğasına uygun olarak akıldan çıkarsanan şeye değil de iradeye dayanması bakımından ayrılır.

Beşeri hukuku, insan yasasını iradeye bağlayarak doğal hukuktan ayıran Grotius, doğal hukukun toplumsal yapıda işgal edeceği yeri ve oynayacağı rolü gösterirken, öncelikle politik toplumun kökeni ve buna bağlı olarak da politik iktidarın kaynağı konusunu ele alır. Ona göre de toplumun kökeninde bir anlaşma vardır. Demek ki Grotius da sözleşme veya toplum öncesi bir durum olarak doğa durumunun varlığını öngörür. Gerçekten de Grotius'a göre doğası gereği toplumsal ve rasyonel olan, bu yüzden de bir doğa yasasına bağlı bulunan insan, toplum öncesi doğa durumunda, yani hiçbir egemen otoritenin var olmadığı bir durumda otorite eksikliğinden dolayı, sürekli yasa ihlalleriyle, bir kaos ya da kargaşa hali içinde yaşar. Rasyonel bir varlık olarak insanın doğa yasasını bildiği ve dolayısıyla bu yasaya itaat etmesi gerektiği açıktır fakat bu yasayı, yani doğal hukuku uygulayacak ve ona politik bir yaptırım gücü verecek bir otorite olmadığı için yasanın ihlali çok mümkündür. Bu yüzden doğa durumu aslında bir savaş durumu olarak ortaya çıkar. Bununla birlikte aynı insan, doğasını meydana getiren rasyonalite uyarınca uyum ve barış içinde yaşamak isteyen bir varlık olduğundan, barışı sağlayacak bir otorite tesis etmek amacıyla bir birleşme sözleşmesiyle toplumu yaratır ve bir politik sözleşme ile toplumun yönetim biçimini ve yöneticilerini belirler.

Grotius bir hipotez olarak değil de tarihsel bir gerçeklik olarak sunduğu söz konusu çifte sözleşme anlayışının sonucunda, politik toplum ve onun egemen gücünün doğal hukukun sınırlamalarıyla uluslararası hukukun getirdiği sınırlamalara tabi olduğu söyler. Bu da onda egemenin yasa koyma ediminde keyfi iradeye dayanmaması anlamına gelir. Egemen, insanların üzerinde anlaştıkları ilkelerden dolayı varlık kazanmıştır; bundan dolayı, onun bu ilkeleri gerçekleştirme ödevi vardır. Bu ödevi gösteren şey ise doğal hukuktur. Başka bir deyişle, Grotius'ta yükümlülük rızadan çıkmakla birlikte, insanların bu sözleşme-

ye uymaları gerektiği hususu doğa yasasından gelir. Buna göre, doğa yasasının temel kuralının "sözüne uyma" olduğu söylenebilir. Rızadan doğan yükümlülük gücünü doğa yasasından alır çünkü söze uymayı buyuran doğa yasası aynı zamanda bütün insanların barış içinde yaşamalarını emreder.

17. YÜZYIL FELSEFESİ

On yedinci yüzyıl felsefesi, Rönesans'ta ortaya çıkan yeni bir ruhun, Rönesans ile başlayan yepyeni bir felsefe anlayışının İngiltere'de Francis Bacon'la, Fransa'da ise René Descartes ile yerleşmesi ve pekişmesini ifade eder. Modern felsefe, her ne kadar kendisini Rönesans düşüncesi ile göstermeye başlasa da esas itibariyle Batı'da 17. yüzyılda başlayıp 18. yüzyıl Aydınlanma felsefesi ile büyük bir ivme kazanan, fakat 19. yüzyıldan itibaren zaman zaman Kıta felsefesinden gelen yoğun tepkilerle karşılaşan felsefeyi ifade etmektedir. 17. yüzyıl felsefesi, modern felsefenin yaklaşık iki yüzyıl boyunca sürecek en belirgin döneminin birinci ana uğrağını ifade eder. Bu açıdan bakıldığında, onda felsefenin doğallıkla yeni birtakım özellikler yoluyla tanımlandığı söylenebilir.

(1) 17. yüzyıl felsefesi her şeyden önce, yeni bir tarih felsefesinin ya da en azından yepyeni bir tarih duygusunun egemen olduğu bir felsefedir. O, dünyaya ve insana bu yeni bakışın bir sonucu olarak, insanı eyleminin ve bu arada tarihin öznesi kılan yeni ve seküler bir tarih felsefesi geliştirir. Yaratıcı ve özgür insan, bundan böyle kendi kurduğu ve yapıcısı olduğu için de anlamı kendisine kapalı olmayan bir tarihin öznesidir.

17. yüzyıl felsefesi, bu yeni tarih duygusunun bir sonucu olarak, düşüncede de yepyeni ve beyaz bir sayfa açan, geçmişi inkâr edecek, geleneği yok sayacak şekilde bir *tabula rasa*dan başlayan, özne temelli bir felsefedir. Buna göre, 17. yüzyıl felsefesi, Ortaçağ felsefesinin özellikle Skolastik dönemde üniversitelerde, teoloji fakültelerinde icra edilen, otorite temelli, dini geleneğe bağlı, ilahiyatın hizmetine girmiş kolektif bir felsefe olduğu yerde, geleneğe ve otoriteye karşı bir başkaldırıyı, kolektivizme karşı bir protestoyu, düşünce, duygu ve eylem yönünden mutlak ve kesin bir özgürlük talebini dile getirip somutlaştırır. Nitekim Skolastik felsefenin bütün büyük filozoflarının üniversitelerde hizmet verdikleri yerde, modern dönemin Rönesans'tan itibaren ve özellikle de 17. ve 18. yüzyıldaki bütün büyük özgür filozofları üniversiteden uzak durmuşlardır. Yine, bu bağlamda, Ortaçağ filozoflarının üniversitede kullanılan standart metinler kaleme aldıkları, Aristoteles'ten kalan eserler ve de kutsal metinler üzerine şerhler yazdıkları yerde, Kant öncesi modern filozoflar kendi özgür ve yaratıcı düşüncelerini akademik öğretim dilinden tamamen uzak bir üslupla kaleme almışlardır.

(2) İşte bu, başkaca şeyler yanında, 17. yüzyıl felsefesinin, ayrıca salt insan aklının ürünü olmak manasında, özerk bir felsefe olduğu anlamına gelir. Başka bir deyişle, bu felsefe teolojiden hemen tamamen bağımsız bir felsefedir. Gerçekten de Francis Bacon'ın, Thomas Hobbes'un, hatta maddi alan ve dolayısıyla bilim ve felsefe ile moral ya da entelektüel alan ve dolayısıyla da din ve teoloji arasında oldukça kırılgan bir uzlaşım temin etmeye soyunan René Descartes'ın teolojiyle hemen hiçbir ilişkisi olmamıştır. Onlar sadece öncelikle değil, fakat bütünüyle ve tam olarak çağlarını özümsemiş, mevcut problemlere bir çözüm getirmeye çalışarak insanlığa yol göstermeye kalkışan birer filozof olarak ortaya çıktılar. Teolojiden bağımsızlaşan, teolojinin etkisinden kurtulmuş felsefenin, yani modern felsefenin kurucusu oldular.

(3) Felsefenin teolojiden bağımsız olmak anlamında özerkliği, 17. yüzyıl felsefesinin çok temel ve belirleyici başka bir özelliğine, onun insan merkezli veya özneden hareket eden bir felsefe olması anlamında, homosantrik oluşuna işaret eder. Buna göre, teolojiden hiçbir zaman bağımsız olamamış olan Ortaçağ düşüncesinde, Tanrı bütün sistemlerin başı ve sonuydu. Yani, teosantrik yönelimi en belirleyici unsuru olan Ortaçağ düşüncesinde, Tanrıdan yola çıkma veya hareket etme felsefede hem konu alanlarını ve hem de içeriği belirlemişti. Bir diğer deyişle, Ortaçağ'da Tanrı sadece varlığın değil, fakat bir yandan da değerin, iktidarın kaynağı olmuş, bilginin konusunu meydana getirmişti. Buna göre, metafizik söz konusu olduğunda, Tanrı varolan her şeyin yaratıcısı olduktan başka, dünyadaki düzenden de sorumluydu ve bu, aşağı yukarı her filozofta, varlık ve gerçekliği aşağıya doğru inildikçe zayıflayan bir hiyerarşik varlık anlayışıyla ifade edilmişti. İşte bu en temel, kalıcı ve tözsel gerçeklik, bütün büyük filozoflarda insani bilginin nihai amacı, esas konusu yapıldıktan başka, insan hayatına ve davranışına rehberlik edecek ilkeleri koyan varlık olarak belirlenmişti.

Oysa dini dünya görüşünü bir şekilde gerileten veya çok büyük ölçüde ortadan kaldıran modern düşünüşte, hemen hemen bütün felsefelerin hareket noktaları, özellikle Descartes'ın cogitosunda çok açıklıkla ortaya çıktığı üzere, insandır, Batılı öznedir. Felsefi düşünüşün temeli, dayanağı olan bu özneyi modern dünyada çözülmek üzere bekleyen acil problemler vardır. Bu problemlerin en başında bilgiyi kendisinde veya kendinden açık akılda temellendirmek, varlığı bilimin ve kendisinin taleplerine göre yeni baştan anlayıp inşa etmek gelir. Aynı şekilde modern ekonomik koşullara uygun olarak kendisinin doğal ya da tinsel boyutuyla uyumlu yeni bir değer sistemi yaratmak ve siyasi gövdeyi, ulus-devletini kuracak şekilde, yine kendisinin yaptığı bir sözleşmeye dayandırmak da özneyi bekleyen diğer acil problemler arasında yer alır.

(4) Nasıl ki teosantrik bir felsefe mistisizme, ama en çok da teolojik bir kavrayışa yol açarsa, aynı şekilde homosantrik bir felsefe de rasyonalizmi doğurur, rasyonalist bir bakış açısını gündeme getirir. Buna göre, modern felsefeye damgasını vuran hâkim tavır ya da eğilim, en azından 19. yüzyıla kadar, rasyonalizm olmuştur.

Genel bir tavır olarak rasyonalizm, aklın, bilim ve felsefe başta olmak üzere, bütün alanlarda yegâne otorite olması ya da yapılması anlamına gelir. Nitekim öyle de yapılmıştır. 17. yüzyılın bütün büyük filozoflarına göre, hakikat dini otorite veya kutsal metinler tarafından aktarılan bir şey değildir; hakikat akla dayalı, özgür ve tarafsız araştırma ile keşfedilen bir şeydir. Buna göre, filozofun bakışı doğaüstü alana yönelmek, tefekkürü ilahi varlık alanını konu edinmek yerine, artık yeryüzüne yönelmek, doğal varlık alanını konu edinmek durumundadır. Fiziki ve zihinsel dünya, toplum, etik alan, siyasi kurumlar ve hatta dinin kendisi, bundan böyle doğaüstü nedenler yerine, doğal nedenleriyle açıklanmalıdır. Modern dünyada en geniş anlamıyla rasyonalizm, demek ki bir yandan insan aklının gücüne ve ilerlemeye duyulan sarsılmaz imanı, diğer yandan da ilerlemenin aracı olarak bilime ve bilimsel yönteme duyulan inancı ifade etmektedir.

Gerçekten de 17. yüzyıl felsefesinde insan, "düşünen öz" olarak tanımlanır; bilme olayındaki düşünce boyutu, duyum, duygu ve hayal gücü boyutunu gölgede bırakarak, insanı insan kılan şey olarak belirlenir. İnsanın özü, matematiği model olarak kabul etmiş akla indirgenir. Bu yeni insan telakkisinden ve yepyeni rasyonalizm anlayışından, elbette teolojik-felsefi değil de bilimsel-felsefi bir dünya görüşü çıkar; bu yeni dünya görüşü, temel ilkesi "doğayı akıl aracılığıyla yenme ve şekillendirme" olan bir teknik uygarlık anlayışına yol açacaktır.

(5) Demek ki 17. yüzyıl felsefesi, her ne kadar özerk ve müstakil bir disiplin olarak ortaya çıkmış olsa da modern bilimden yoğun bir biçimde etkilenmiş, felsefenin kendisi ve kimi temel disiplinleri yükselen bilimin ve gerçekleşen bilimsel devrimin taleplerine paralel bir gelişme göstermiştir. Daha doğru bir deyişle, Ortaçağ'dan modern zamanlara geçişte en belirleyici unsur modern bilimin doğuşu, bilimsel yöntemin kaydettiği gelişme olmuştur. Klasik felsefe ya da İlkçağ felsefesinin yıkılışında dinin kendisinin, Ortaçağ'ın Tanrıyı keşfetmesi olgusunun bulunduğu söylenebilirse, Ortaçağ felsefesini de yıkan şeyin, elbette başka şeyler yanında, esas bilimadamlarının doğayı keşfetmeleri olduğunu söylemek gerekir. Bu, sadece sekülarizm ve klasik doğalcılığın canlanışıyla açıklanabilecek bir olay ya da keşif değildir; o, olgular dünyası olarak bilinen yeni bir dünyanın, dili matematik olan dünyanın keşfidir. Buna göre, insanlar doğal dünyanın, Tanrının müdahalesinden bağımsız olan olgula-

rını, yardım görmeden araştırabilirler; onların araştırmalarının sonuçlarını vahye dayalı dinle de kurumlaşmış otoriteyle de bağdaştırmaları gerekmez. İşte en az Descartes kadar modern olan Francis Bacon'ın yaptığı şey, bu bağlamda modernliğin ideolojisini ifade etmek, sistematik, eleştirel ve mutlak bir teşebbüs olarak modern bilim anlayışını formüle etmek olmuştur.

(6) Modern bilimin etkisiyle, öncelikle Batı'nın genel dünya görüşünde ve özellikle de bilgi anlayışında büyük bir değişiklik olur. Bilim artık ilerlemenin tek ve en büyük motoru, modernliğin özüdür. Bununla birlikte, bilime modern zamanlarda, bizatihi kendisi için değil, fakat esas pratik değeri, sağladığı yarar için değer verilmiştir. Buna göre, bilgi artık klasik dünyada olduğu gibi, salt anlamak veya merakı tatmin etmek için ya da Ortaçağ'da olduğu gibi, Tanrının doğal dünyaya amaçlılık ve düzen kazandırmış planını keşfetmek için değil, fakat sağladığı fayda için istenir. Bilgi, modern felsefenin büyük filozoflarına ve özellikle de Bacon'a göre, güçtür. Bilgi, doğaya ilişkin olarak öndeyide bulunma ve onu kontrol etme yeteneğimizi geliştirmek suretiyle, hayatlarımızı daha kesin ve muhtemelen daha rahat hale getiren şeydir. Sadece Bacon değil, fakat modern düşüncenin diğer büyük önderleri de bilimsel sonuçların pratik uygulamalarıyla yakından ilgilenmişlerdir. Buna göre, bilim artık başka alanlardaki gelişme için bir model olarak değerlendirilir, sosyal ve politik reformlarda oynayacağı rol için istenir.

(7) 17. yüzyılda felsefenin müstakil alanlarında, elbette bilimin de etkisiyle yaşanan değişimlere gelince... Bir kere her şeyden önce, yeni felsefede epistemoloji veya bilgi teorisi, ontoloji ya da metafiziğin önüne veya felsefenin merkezine geçmiştir. Başka bir deyişle, İlkçağ ve Ortaçağ'da, filozofların realist bir yaklaşımla önce varlık veya gerçekliğin mahiyetini ortaya koyup, sonra bu gerçekliğin bilgisine nasıl ve hangi yollarla erişileceğini tartışan bir epistemoloji geliştirmiş oldukları yerde, 17. yüzyıl filozofları önce bilginin ve onun bir türü olan bilimsel bilginin mahiyetini tartışıp, sonra buna uygun bir varlık tasarımı oluşturmaya geçerler. Bu, başka şeyleri bir kenara bıraktığımızda, en azından, kendisiyle birçok filozofta sık sık karşılaşacağımız transandantal yaklaşımdan, sadece rasyonalistlerde değil, fakat deneycilerde de gözlenen temelcilikten, bir örneğine ne klasik felsefede, ne de skolastik düşüncede rastladığımız epistemolojik idealizmden ve de hiç kuşku yok ki bilen özneyi dış dünyaya bağlayan yeni bir yol olarak "ideler yolu"ndan bellidir.

Buna göre, 17. yüzyıl filozofları epistemolojide, insan aklının bilimde, bilimsel bilgide somutlaşan başarısını açıklayıp temellendirmek ve hatta felsefede bilimdeki gibi doğru ve kesin bilgiye ulaşılabileceğini

göstermek için insanın bildiğini nasıl ve ne şekilde bildiğini açıklama gayreti içinde olmuştur. Başka bir deyişle epistemolojide en azından Kant'a kadar "Neyi bilebilirim?" eleştirel sorusunu pek fazla sormayan 17. yüzyıl filozofları, esas itibariyle bilginin kaynağı meselesiyle meşgul olmuşlardır. Yine aynı epistemolojik çerçeve içinde, döneme damgasını vuran bir diğer özellik ya da tavır, hemen bütün filozoflarda görülen bir yöntem arayışı ya da tartışması olmuştur.

(8) Felsefenin merkezine geçen epistemoloji ya da bilgi teorisinde, Kant'ın 18. yüzyılda yapacağı senteze kadar, yine bilime ama özellikle de bilimsel yönteme bağlı olarak, başka bir deyişle bilimsel yöntemin biri ampirik (deneyci), diğeri dedüktif iki boyutu veya olmazsa olmaz unsuru olmasından hareketle, iki ayrı bilgi görüşü hâkim olmuştur. Başka bir deyişle, yeni bilimsel yöntem iki temel unsur ihtiva etmekteydi; yani bilimsel yöntemin gelişimindeki ilk evrelerden itibaren, hemen herkes söz konusu ampirik ve tümdengelimsel öğelerin olmazsa olmaz olduğunu anlamıştı. Ne var ki ampirik unsurla dedüktif öğenin bilimsel bilginin oluşumuna nasıl katkıda bulunduğu konusunda bir uzlaşma bulunmuyordu. Ve Kant'ın 18. yüzyılda gerçekleştirdiği senteze kadar da bir uzlaşma olmadı. İşte bu iki öğeden hangisinin çok daha temel ve önemli olduğuyla ilgili tartışmalar, epistemolojide iki farklı görüşe yol açmıştır. Örneğin, dedüktif unsurun önemine işaret edenler matematiği temele alan Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi rasyonalistlerdir. Buna karşın, ampirik öğeyi öne çıkaranlar deneyciler diye bilinirler; Bacon, Hobbes, Locke ve Berkeley gibi deneyciler bilginin kaynağında duyu-deneyi ve gözlemin olduğunu savunurlarken, etik alanındaki sonuçları oldukça farklı olan varlık görüşlerine ulaşmışlardır.

(9) Modern bilimin felsefe üzerindeki bir diğer önemli etkisi, bir yeni kozmoloji dolayımıyla, ontoloji ya da varlık alanında olmuştur. Başka bir deyişle, 17. yüzyıl felsefesine, Ortaçağ'ın doğa tasarımından bütünüyle farklı olan yepyeni bir doğa tasarımının hâkim olduğu söylenebilir.

Bilindiği üzere esas Rönesans döneminde Kopernik, Kepler ve Galileo tarafından geliştirilmiş olan modern bilim belli bir kozmolojinin, bir bilimsel materyalizmin doğuşuna yol açmıştır. Bu kozmolojinin doğuşunda ilk ve en büyük adımı atan Kopernik'in, güneşin dünya etrafında döndüğünü söyleyen jeosantrik sistem yerine, dünyanın güneşin çevresinde döndüğünü gösteren güneş merkezli sistemi içeren astronomisi, sadece dünyayı evrenin merkezi olmaktan çıkardığı için değil, fakat evrenin bir merkezi olmadığı düşüncesini gündeme getirdiği için çok büyük bir önem taşır. Buna göre, Kopernik, teorisiyle Yunan ve Hıristiyan kozmolojisinin belli bir bölümünü değil onun Platon ve Aristoteles'ten

çıkan bütün temellerini yerle bir eder. Çünkü eski kozmolojide, evren kendisini meydana getiren öğeler arasındaki niteliksel farklılıklara karşın, içindeki her şeyin, tek tek her varlığın belli bir yerinin ve işlevinin bulunduğu tek bir canlı organizma şeklinde tasarlanmıştı. Oysa Kopernik ve Galileo tarafından kurulan modern bilimin öngördüğü kozmolojinin en büyük yeniliği, onun doğayı, insan varlığıyla Tanrının dışında olan bir varlık alanı olarak sunmuş olmasıdır. Buna göre, doğa, canlı ve akıllı insan varlığına ilgisiz ve yabancı olan ve dolayısıyla, akıllı insan varlığı tarafından gözlemlenip analiz edilmek suretiyle, denetim altına alınacak olan cansız madde alanını meydana getirmekteydi.

Dünya evrenin merkezinde değilse ve evrenin bir merkezi bulunmuyorsa eğer, bu takdirde, evrenin, her yerde var olmak bakımından bir ve aynı olurken, salt zaman ve mekân içindeki yayılımıyla farklılaşan maddenin varlık alanı olarak anlaşılması gerekir. Bu ise evrene ilişkin bilginin, ölçme, zaman ve mekân kavramlarının imkân tanıdığı niceliksel ölçütlere bağlı olduğu anlamına gelir. Buna göre, doğal bir fenomeni anlamak, artık daha fazla onun ereksel nedenini, onun evrendeki, kendisine Tanrı tarafından verilmiş olan amacını ya da işlevini kavramayı gerektirmez. Tam tersine, doğal bir fenomeni anlamak, yeni kozmolojinin bir sonucu olarak, onun fail nedenini, yani fiziki evrende onun doğuşuna yol açan koşulları ve faktörleri bilmeyi gerektirir. Şu halde, yeni kozmolojide evren ya da doğa, büyük ve cansız bir makine olup hem insan varlıklarının ve hem de Tanrının dışında kalır. Bundan dolayı, doğa, Tanrının amaçlarına dair bir bilgi aracılığıyla değil de ancak ve ancak kendi terimleriyle anlaşılabilir.

Başka bir deyişle modern düşüncede keşfedilen şey dünyanın birliği düşüncesi ya da evren kavramıdır. Artık doğa birdir; o dahası, amaçlılık ve kendiliğindenlikten kurtulmuş ve kullanılabilecek bir makine haline gelmiştir. Özünde bir makine ya da mekanizma olan bu doğanın dili de onun birliğini ve evrenselliğini sağlayan şey olarak matematiktir. Bütünüyle insanın zaferi üzerine kurulu olup, sanayi uygarlığını hazırlayan büyük bilimsel hareketin temelinde yer alan şey, işte bu doğa tasarımı ya da yeni kozmolojidir.

(10) Özneden hareket eden 17. yüzyıl felsefesinde, baştan aşağı yeniden yapılanan tarih, bilgi ve varlık felsefeleri değildir; etik de bir kez daha özneden hareketle inşa olunan bir felsefe alanını meydana getirir. 17. yüzyılda etik de Tanrıdan veya nesnel bir değerler düzeninden hareketle değil de doğrudan doğruya insandan hareketle kurulur. Hatta burada, epistemoloji, ontoloji ve politika felsefesinin bile gerisine düşülür; zira çıkış noktası, insan aklından ziyade, insanın doğal yapısıdır, arzularıdır, hazzıdır. En azından Kant'a gelince kadar, modern felsefe olması

gerekeni, insanın insan olmak dolayısıyla yerine getirmek durumunda olduğu ödev ya da yükümlülükleri unutur. Hemen hemen bütün modern etik görüşleri olması gerekeni olandan hareketle tanımlayıp, insanın ahlaki amacının, istek ve arzuların tatminiyle belirlenen bir dünyevi, maddi mutluluk olduğunu öne sürer. Modern etiğin, büyük ölçüde doğalcı bir etik olarak tanımlanmasının nedeni, budur.

(11) Modern dönemde politika felsefesi de özne ya da bireyden hareketle inşa olunur. Buna göre, Rönesans'tan itibaren, modern dönemin bütün politika teorileri dinin sunduğu ilkeleri toplumun açıklayıcı ilkeleri olmaktan çıkarmaya, toplumu dünyevi bir ilkeden hareketle kavramaya çalışmıştır. İnsanı merkeze alan, insanın iradesine vurgu yapan modern politik öğretiler, toplumu da doğal bir yapı olarak değil fakat kurulmuş, insan tarafından yaratılmış bir yapı olarak değerlendirirler. Aslında bu alanda bireyciliğe geçiş birden bire olmamış, bir ara dönemin ardından, yani Rönesans'ın devlet ve egemenliğin kaynağı sorunu üzerinde odaklaşan öğretilerinin aracılığından sonra gerçekleşmiştir. Gerçekten de ulus-devletlerin tesis edilmeye başlandığı ve devletlerin ilahi bir iradeden ziyade, dünyevi bir ilkeyle meşrulaştırılmaya çalışıldığı bu dönemde ortaya konan politika öğretilerinin toplumun kaynağı sorununu egemenliğin ve devletin kaynağı problemi çerçevesinde ele almaları ve dolayısıyla, esas problemlerinin devletin statüsünü tesis etme problemi olması çok doğaldı.

Bu temel kaygının, 15. ve 16. yüzyıl filozoflarını bireyden ziyade devleti düşünmeye yöneltmiş olması, onların bir egemenlik öğretisi geliştirmiş olmalarının ve daha çok devletin nasıl olması gerektiğini konu edinmelerinin bir nedeni olarak görülebilir. Yine aynı nedenden dolayı, bu öğretilerde devletin karşısına bağımsız bir yapı olarak sivil toplum kavramı da çıkmamış, tersine bu dönemde, devlet-toplum özdeşliği söz konusu olmuştur. Sivil toplum kavramı ancak 17. yüzyılla birlikte, bireylerin haklarının merkeze alınmasının ardından gelişme zemini bulur. İşte bu, 17. yüzyıldan itibaren toplumun yaratıcısı olarak insanın iradesine yapılan vurgunun artmasını ve bu iradenin kendisini ifade ettiği yer olan sözleşme kavramının açıklayıcı ilke olmasını gerektirecektir. Gerçekten de 19. yüzyılda Hegel'e kadar olan bütün bir süreç boyunca, hemen hemen bütün politika teorilerinin açıklayıcı ilkesi haline gelecek olan söz konusu toplum sözleşmesi kavramı, bireyci bir ilke olarak sunulur. Politika felsefesinde işte bu modern gelenek yine modern rasyonalizm çerçevesi içinde insanı rasyonel bir varlık olarak değerlendirirken, sadece bireyin değerini kabul etmekle kalmaz, ama aynı zamanda onu haklarını savunacak şekilde sisteminin merkezine alarak, bireyden hareket eder.

DOKUZUNCU BÖLÜM

MODERNLİK RUHUNUN İLK BÜYÜK TEMSİLCİLERİ

Modern felsefe daha ilk aşaması ya da uğrağından başlayarak, yani Francis Bacon ile Thomas Hobbes'tan itibaren, yeni zamanlarda *kozmos*un parçalanmasının yarattığı sonuçların etkisi altında gelişir. *Kozmos*un parçalanması, elbette her şeyden önce İlkçağ ile Ortaçağ felsefesine damgasını vuran klasik dünya görüşünün ya da teleolojik evren anlayışının yıkılmasını ifade eder. Teleolojik evren anlayışının yıkılması ise, başka şeyler bir yana bilginin konusunu meydana getiren evrensel amaçların artık geçerliliğini yitirmesi anlamına gelir. Başka bir deyişle, söz konusu yıkılış Platon ve Aristoteles gibi Yunan filozofları tarafından *idea* ya da *eidos* diye adlandırılan ve bir şeyi ne ise o veya olduğu şey yapan ezeli-ebedi özlerin, dolayısıyla bu özlerden oluşan ontolojik düzenin artık var olmadığı olgusuna gönderme yapar. Bu durumun epistemolojik alanda yarattığı en önemli sonuç, hiç kuşku yok ki Yunanlıların bilgi ile hakikat arasında tesis etmiş oldukları özdeşliğin ortadan kalkması veya parçalanmasıdır. Çünkü ezeli-ebedi özlerden meydana gelen bir düzenin varolmaması demek, öncelikle mükemmel bir bütünün olmaması demektir; mükemmel bir bütünün varolmadığı koşullar altında ise, doğallıkla bütüne ilişkin bilgiden, yani hakikatten söz etmek mümkün olmaz. İşte bu durum, yani bilgi ile hakikat arasındaki özdeşliğin ortadan kalkması veya parçalanması durumu, bilgiyi ve bilimi temele alan modern felsefeye bilginin yeni bir temelden hareketle tesis edilmesi görevini yükler. Bu yeni temelin ne olduğunu en açık şekliyle gösteren ilk kişi Francis Bacon'dur. Bacon, söz konusu temeli "*scientia propter potentiam*" ("bilgi güç içindir") diyerek ifade edecektir.

Modernlik ruhunun somut ifadesi haline gelecek olan bu anlayış, yeni bir çağ ile birlikte bilginin artık insandan ve insanın ihtiyaçlarından hareketle talep edildiğini gözler önüne serer. Bilginin insandan hareket-

le düşünülmesi veya kurulması, her şeyden önce bilginin özne zemininde kavrandığına, yani nesnesi bakımından değil de öznesi bakımından ele alındığına işaret eder. Başka bir deyişle, bu, bilgiyi temelde tesis eden şeyin, yani konusu hakkında kesin ve kanıtlayıcı önermelerden kurulu olma özelliğinin varlıkta temellendirilmesinin imkânsız olduğu manasını taşır; o, bilginin söz konusu özelliğinin bu yüzden öznenin entelektüel yetenek veya kapasitelerinden çıkarsanması gerektiği anlamına gelir. Başka bir deyişle, "ezeli-ebedi bir varlık türü olmaması durumunda, hakikatin de olamayacağı" gerçeğinden yola çıkan ve bu durumun bir sonucu olarak, bilgiyi insanın rasyonel kapasitelerinden hareketle tesis etmek isteyen modern felsefenin bu yüzden hakikat sorununu entelektüel kesinlik sorunu olarak kavramak durumunda kaldığı söylenebilir.

Entelektüel kesinlik sorunun evrensel çözümü matematik veya daha doğrususu geometride bulunmuştur. Geometrinin modernitede böyle ayrıcalıklı bir yer işgal etmesinin nedeni, onun dış dünyada doğrulanmaya ihtiyaç duymaksızın, tamamen aklın kendi iç işleyişinden çıkan ve dolayısıyla, bütünüyle *a priori* bir karakter taşıyan kesin ve kanıtlayıcı önermelerden meydana geliyor olmasıdır. Bu açıdan bakıldığında, geometride söz konusu olan şeyin, bir bakıma aklın kendisini düşünmesi ve kendi iç işleyişini bilmesi olduğu söylenebilir. Buna göre, şayet geometri aklın kendisini bilmesi ise ve entelektüel kesinlik problemi ancak geometri sayesinde çözülebiliyorsa, akıldan doğaya veya geometriden fiziğe geçişin imkânını sağlayan zemin, Bacon'ın "bilginin güç için olduğunu" ifade eden sözü tarafından belirlenir. Çünkü aklın dış dünyayı bilmesi, kendisini bilme koşullarını orada yeniden üretmesine, dolayısıyla kendi üzerinde sahip olduğu epistemolojik gücü dış dünyaya yansıtmasına ve böylelikle de dışarıda olanı kendi denetim alanı içine dahil edebilmesine bağlıdır. İşte bu, modernitenin en büyük projesi olup, gerçekleştirilmesi ancak insan aklının kendisini Tanrının ezeli-ebedi zihninin yerine koymasıyla mümkün olabilmiştir. Söz konusu modern projeyi gerçekleştiren veya modernlik ruhunu tam olarak ilk hayata geçirenlerin "bilginin güç için olduğunu" söyleyen Bacon ile felsefesinde geometrik yöntemi benimseyen Hobbes olduğu söylenebilir.

Francis Bacon

Bacon, modern düşüncenin, Descartes'la birlikte, en önemli temsilcisi, hatta kurucusudur. Onun modern felsefenin ilk büyük filozofu, çağının düşünüşünün bütün özelliklerini taşıyan, modernlik ruhunu en iyi karakterize eden, hatta bir anlamda öncülüğünü yapan bir filozof ol-

duğu kabul edilir. Bacon bilimcidir, yani en genel anlamıyla rasyonalisttir. Aslında bilimciliği açık seçik bir biçimde ilk savunan, onun çığırtkanlığını yapan ilk büyük filozof olarak Bacon, doğayı doğrulukla bilmenin tek güvenli yolunun bilim olduğunu, bilimsel yöntemin insana doğayı denetleyeceği bilgiyi sağlayacağını ileri sürmekteydi.

17. yüzyılın en özgün ve en derin entelektüel reformcusu olarak Bacon, bilim ve felsefede, yepyeni bir sayfa açmanın gereğine vurgu yapanların başında geliyordu. O, geleneği, geleneksel bilgeliği deneyi unutup, otoriteye gereksizce iman ettiği için eleştirirken, bir yandan da ilerlemeciliğin; uygulamalı bilimsel bilgi alanında hızlı bir biçimde biriken deneysel bilgi ve tarihsel ilerleme anlamında modern teknolojik ilerleme düşüncesinin en büyük temsilcisiydi. Buna göre, bilgiyi güce eşitleyen; bilginin yeni teknik icatlar ve mekanik keşifler şeklinde cisimleştiği zaman, tarihin motoru veya itici gücü haline geldiğini savunan Bacon, üstelik bunu İngiliz ve Avrupalı entelektüellerin geçmiş zamanların edebi ve felsefi başarılarını övdüğü, Yunan ve Roma edebiyatlarını ve kültürünü yücelttiği bir çağda yapmıştı. Tarihin Aristoteles gibi filozofların öne sürdüğü şekliyle döngüsel veya Spengler benzeri kültürel pesimistlerin savunduğu üzere geriye doğru değil, fakat öne veya yukarı doğru gitmek anlamında ilerleyici olduğunu savunmaktaydı. Bu, onda seküler bir inanç haline gelmişti; nitekim söz konusu ilerleme inancını, ilk eserlerinde geçici bir hipotez olarak öne süren Bacon, aydınlanmış ve daha iyi bir dünyanın Avrupa Uygarlığı'nın kaderi olduğuna hükmetmişti.

(a) Bilimler Sınıflaması

Francis Bacon'ın (1561-1626) bütün eserleri, ama özellikle de üç temel eseri bilimciliğini, reformculuğunu ve ilerlemeciliğini tüm çıplaklığıyla gözler önüne serer. *The Advancement of Learning* [İlahi ve Beşeri Bilginin İlerlemesi] bilgideki, *Novum Organum* bilimsel yöntem ve metodolojideki, *Nova Atlantis* [Yeni Atlantis] ise toplum ve politik alandaki reform teşebbüsünü ifade eder. Sözgelimi *İlahi ve Beşeri Bilginin İlerlemesi* adlı eserinde, Avrupa uygarlığının entelektüel açıdan bir çıkmaz sokak veya kriz içine girdiğini; bu krizden çıkılabilmesi veya ileriye doğru yol alınabilmesi için ortadan kaldırılması gereken birtakım engeller bulunduğunu öne sürer ve dolayısıyla geleneğe karşı savaş açar. İlahi ve Beşeri *Bilginin İlerlemesi*, Bacon'ın geleceği belirli bir teknik ilerleme anlayışına uygun olarak bilim aracılığıyla inşa etme projesi doğrultusunda önemli bir dönüm noktası oluşturmasına rağmen, bu yönde en önemli yeri ünlü *Novum Organum* tutar. Gerçekten de bilimlerin evriminde, deneysel yöntemin kuruluşunda büyük rol oynamış eserde Bacon, Aristoteles'in

Organon adlı eserine karşı, bilimlerin ilerlemesini sağlayacak yeni bir mantık, daha doğrusu yeni bir metodoloji önerir.

Bacon tasarladığı doğrultuda yol alabilmek, projesini hayata geçirebilmek için önce seküler veya modern bir tutumla çeşitli disiplinlerin, sözgelimi bilim, felsefe ve teolojinin birbirleri karşısındaki durumunu, onları birbirlerinden ayıran sınırları ve nihayet bilimlere ilişkin sınıflamasını ortaya koyar. Onun söz konusu sınıflamasında, bilginin farklı dalları veya çeşitli bilimler insan zihninin farklı meleke ya da yetilerini temsil eder veya yansıtır; buna göre, tarih belleğe, şiir ya da edebiyat hayal gücü ya da imgeleme, felsefe de akla karşılık gelir. Başka bir deyişle, sınıflaması, biraz da geleneksel bir tarzda, rasyonel ruhu üç ayrı yeti ya da kısma bölme yaklaşımına dayanan Bacon, felsefeyi de üçe ayırır: (1) Tanrıyı konu alan teoloji, (2) doğayı konu alan doğa felsefesi ve (3) insanı konu alan felsefe. Teolojiden, vahye değil de salt akla dayanan doğal teolojiyi anlayan Bacon'a göre, akıl burada Tanrının varoluşunu ve doğasını yaratılmış şeylere bakarak ele alır.

Doğa felsefesini ise ikiye ayırır: Fizik ve metafizik. Bu iki bilimin konu alanını, Aristoteles'in dört neden kuramı yoluyla açıklar. Buna göre, fizik maddi ve fail nedenleri, metafizik ise formel ve ereksel nedenleri konu alır. Metafizik, fizikten daha genel ve soyut olup, bir doğa tarihi temeline dayanan fizik üzerinde yükselir. Başka bir deyişle veya *Novum Organum*'da benimsenen bakış açısıyla ifade edildiğinde, fizik görece sınırlı bir nedensellik alanı içinde, özgül madde türlerini veya cisimleri ele alıp, tikel fenomenlerin nedenlerini araştırırken, metafizik genel formları, yani sabit yasaları, temel ve ezeli-ebedi yasaları kendisine konu alır. İmaj ya da model, tepeye doğru yükseldikçe soyutlaşan, hatta belki de en tepeye varıldığında insani bilginin sınırlarını aşan bir bilgi düzeyine, doğa yasalarının (en genel ilkelerin) bilgisine ulaşılan bir piramit modeldir. Ya da 17. yüzyılın sıklıkla kullanılan ağaç modeline göre, insan felsefesiyle birlikte doğal teoloji ağacın dallarını oluşturur. Metafizikten ayrı bir "ilk felsefe" tasarlayan Bacon'ın bilgi ağacının gövdesinde, "varlık" ve "yokluk", "mümkün" ve "imkânsız" gibi genel kavramlarla ve "aynı şeye eşit olan şeyler birbirlerine eşittirler" benzeri en genel aksiyomlarla ilgili olan ilk felsefe bulunur.

Bacon'ın bilimlere ilişkin sınıflamasının bir diğer yeniliği, onun teorik disiplinlerle pratik disiplinler arasında kurduğu yakın ilişkidir. Teorik disiplinlerle (*episteme*) pratik sanatları (*tekhne*) birbirinden çok kesin çizgilerle ayıran Aristotelesçi anlayışın tersine, Bacon doğa felsefesinin uzun yüzyıllar boyunca yeterince gelişme kaydedememesinin nedenini teoriyle pratiğin birbirinden kopartılmasında görmekteydi. Uygulamalı bilim ya da sanatları icra edenler, ona göre, herhangi bir yöntem-

den en küçük bir yardım almaksızın, tamamen ampirik bir biçimde ilerlemekte; filozoflar veya üniversitedeki hocalar ise, ağlarını ören örümcekler gibi, ampirik araştırmaya en küçük bir değer vermeden teoriler inşa etmekteydiler. Gerçek bir ilerleme için teoriyle pratiğin kesinlikle birleştirilmesi gerektiğini savunan Bacon, ilke olarak spekülatif her disiplinin yanına pratik bir sanat getirmeye çalışmıştır. Örneğin, fiziğin pratik karşılığı mekaniktir. Bu, matematik için de geçerlidir. Çünkü matematikçiliği ne kadar güçsüz olursa olsun, Bacon'da doğa felsefesini tamamlayan bilim, matematiktir. Ve matematik de ona göre, saf ve uygulamalı matematik olarak ikiye ayrılır. Bunlardan saf matematiğin kapsamı içine, sürekli soyut niceliği konu alan geometri ve konusu müstakil somut nicelik olan aritmetik girmektedir. Uygulamalı matematik ise perspektif, müzik, astronomi, mimari gibi bilimlerden meydana gelir.

Felsefenin üçüncü ana bölmesini oluşturan insan felsefesini Bacon *philosophia humanitas* ya da antropoloji ve *philosophia civilis* ya da politika felsefesi olarak ikiye ayırır. Bunlardan antropoloji öncelikle insan vücudunu ele aldığı için tıbbı, sonra insan ruhunu konu aldığı için de psikoloji ve mantığı ihtiva eder. Politika felsefesi ise, iyi insanla iyi toplumun kurucu unsurlarını ele aldığından, kendi içinde etik ve politika olarak iki dala ayrılmaktadır.

(b) Program

Bilginin güç olduğunu söyleyen, hiçbir çıkara hizmet etmeyen hakikati bütünüyle bir kenara atıp, bilgiyi sağlayacağı sömürü imkânları için isteyen; bilginin özsel özelliğini, doğruluk yerine, faydada gören Bacon, bütün bir geçmişin bilgeliğini inkâr edip, bilimlerin, bütün bir insani bilginin yeni baştan inşasını kendisinin en büyük amacı yapar. Bu amacı ortaya koyarken de iki önkabulde bulunur: (i) Şimdiye kadar bilgi diye geçmiş olan her şey mutlak olarak yanlış olup, salt bir hatadan ibarettir (yoksa, kendisinin kalkıştığı böyle bir yeniden inşaya hiç gerek olmazdı). (ii) İnsan zihni ihtiyaç duyduğu doğru ve sağlam bilgiyi elde edebilme güç ve yeteneğine sahiptir (aksi takdirde, bu türden bir yeniden inşa hiç mümkün olmazdı).

Bacon, şu halde, bilimlerin yeniden inşası amacı doğrultusunda, sırasıyla insan zihninin bilgiye ulaşacak güç ve yeterliliğe kendisine göre sahip gibi görünmemesinin nedenlerini ortaya koyar, sonra başta Ortaçağ bilimi olmak üzere, mevcut bilgi anlayışlarını kıyasıya eleştirir ve en nihayetinde, insanın istenen bilgiye ulaşmasını mümkün kılacak yöntemi formüle etmeye geçer. Zira ona göre, insan aklının, bir konuyu araştırırken yöntemsiz ve plansız davranmaması gerekir. Yöntem, insan aklı için gerekli olup, tıpkı elin bir iş yaparken bir alete ih-

tiyaç duyması gibi, aklın da yardımcı ve destekleyici bir alete ihtiyacı vardır. Bu alet de yöntemdir. İnsanın doğayı anlayıp, ona hükmedeceğini, "bilginin güç olduğunu", doğa yasalarını ve doğal nedenleri bilmenin, nesneleri tanımamızı ve doğa üzerinde egemenlik kurmamızı mümkün kılacağını söyleyen Bacon'a göre, doğaya bakmadan ve deney yapmadan yalnızca sözcükler ve kavramlarla düşünmek, yöntemsiz ve plansız hareket etmek demektir. Böyle hareket etmesine izin verilmemesi durumunda aklın kendisinden bekleneni veremeyeceğini, onun gücünün boş yere yüceltilmiş olacağını, aklın bize sunduğu asıl yardımların araştırılmadan kalacağını söyleyen Bacon'a göre, doğayı gözlemeksizin yalnızca aklın gücüyle ortaya konan aldatıcı düşünceler, spekülasyonlar, teoriler bir çeşit delilikten başka bir şey değildirler. Bilim yapmak demek, doğayı tanımak ve onu kontrol altında tutmak demektir.

(c) Klasik Bilim Anlayışının Eleştirisi ve İdoller

Bacon, geçmişin bütün otoritelerine, klasik bilgeliğin düşünme biçimleriyle sözde araştırma yöntemlerine, Ortaçağ'ın Antik Yunan mirası üzerine yükselen bilgi telakkisine karşı çıkar; Aristoteles'i, bütün bir klasik felsefeyi ve esas Skolastik düşünüşü eleştirir. Klasik felsefe, bilgi adını almaya layık hiçbir şey üretememiştir. Çünkü Bacon'a göre, ondaki sözde bilgeliğin temelleri, yöntemleri ve dolayısıyla, sonuçları yanlıştır. Platon, Aristoteles gibi otoritelerin bilgileri kısır tartışmalardan, bilimleri de hoş masallardan daha fazla hiçbir şey olamadı.

Onun eleştirisinin esas yöneldiği kişi, Ortaçağ biliminin de temelinde olduğuna inandığı Aristoteles'tir. Boş bir kategoriler dünyası oluştururken, doğa felsefesini mantık aracılığıyla çarpıtan Aristoteles, tanımların ve "varolan şey"lerin iç gerçekliğine bakmamış, sadece önermelerdeki üsluba bakmakla yetinmiştir. O, önce karar vermiş; sonra verdiği kararla bağdaştırmak için deney yapmıştır. Bu temele yaslanan Ortaçağ biliminin temel yanlışı ise, gerçekliğin bizatihi kendisini, şeylerin kendilerini araştırmak yerine, yine boş konuşmak; aceleyle ve basit saymayla oluşturulmuş genel önermelerden tümdengelimsel sonuçlar çıkarmak olmuştur.

Geçmişin bilim anlayışını, geleneği bu şekilde sert bir biçimde eleştiren Bacon, bu noktada kalmayıp geleneğin insan zihnindeki ifadesi olan putları veya idolleri yıkmanın kaçınılmaz olduğunu öne sürer. Başka bir deyişle, o, insan zihninin bilgiye erişmek için gerekli güce ve yeteneğe sahip olduğunu düşünür; zaten insan zihniyle ilgili böyle iyimser bir tespitte bulunduğu içindir ki bilimde reforma, beşeri bilginin bütün alanlarında bir yeniden inşa hareketine kalkışır. Bununla birlikte, bu tes-

pitinin insan zihninin mevcut durumu için geçerli olmadığını belirtmeye özel bir dikkat gösterir. Yani, Bacon insan zihninin, kusursuz bir ayna görevi gören başlangıçtaki durumu ile onun önyargılarla, yanlış fikirlerle, geleneğin geçersiz kavramlarıyla bozulmuş, olanı çarpıtan mevcut hali arasında bir ayrım yapar. İşte bu yüzden, zihnin doğa yasalarının doğru bilgisine erişebilmesi için temizlenmesi, putlardan arındırılması gerekmektedir.

Bacon, modern bilimi inşa etme; bilime dayalı teknik ilerleme projesini hayata geçirme yolunda, işte bu noktada modern ampirisizmin (deneycilik) doğuşunda önemli bir teorik unsur olma işlevi gören meşhur "idoller öğretisi"ni gündeme getirir. O, bu bağlamda, insan zihninin doğuşta boş bir levha olmadığı gibi, dünyayı olduğu gibi yansıtan ideal bir ayna veya düzlem de olmadığını belirtir. Buna göre, insan zihni, özünün ayrılmaz bir parçası olan birtakım tahrifatlarla, her şeyi olduğu gibi değil de kısmen çarpıtarak yansıtan bulanık bir aynadır. Belli bir epistemolojinin ana hatlarını ortaya koymaktan ziyade, zihinde doğuştan beri var olan ve onun dış dünyadaki nesne ya da olayların nesnel bir resmine ya da temsiline ulaşmasını engelleyen bu idolleri gözler önüne sermeye çalışan Bacon, doğru bilgiye ulaşmak için zihnin bu tahrifat kaynaklarından kurtarılması gerektiğini öne sürer. İdoller, onun gözünde, şu halde, zihni yoldan çıkaran, en azından onu doğaya ilişkin olarak tam ve sağlam bir kavrayışa erişmekten alıkoyan karakteristik hatalar, doğal eğilim veya kusurlardır. Sözcüğü "imge" ya "suret" anlamına gelen Grekçe *eidolon* sözcüğünden türeten Bacon'da idol, dış gerçekliğe ilişkin bilgimizi bulanıklaştıran bir potansiyel yanılsama ya da çarpıtmayı ifade eder. Bunlar, tümden ortadan kaldırılamayacak doğal hataları temsil etmekle birlikte, onların farkına varma ve etkilerini en aza indirgeme zorunluluğu vardır.

Kabile İdolleri

Bacon, bu putları dört ayrı başlık altında toplar. Birinci kategoride yer alan idollere, "*soy ya da kabile idolleri*" adını verir; bunlar, insan doğasında varolan ve onu doğru yargılara erişmekten alıkoyan idollerdir. Bacon, bunları insan doğasının sınırlama ve zayıflıklarından kaynaklanan putlar olarak yorumlar; onları sağlam deneysel aletler ve sıkı araştırma yöntemleri kullanma zorunluluğuna işaret edecek şekilde, sözgelimi duyu yanılsamalarıyla açıklar. Onları yine, insanın doğada olduğundan daha fazla düzen bulma arzusuna; tercih ettiği şeyin doğru olduğunu kabul etme, hatta kanıtlama doğal eğilimine veya birtakım sonuçlara, sabırla delil toplamaya devam etmeden, aceleyle varma doğal telaşına gönderme yaparak açıklamak ister.

Mağara İdolleri

Bacon insan soyuna ortak olan idollerden sonra, her bir bireye özgü olan putlara yer verir. Bunlar, bu kez Platon'un Mağara Meseli'nden esinlenen Bacon'a göre, bireyden bireye değişen, bireyin çoğunlukla eğitimden kaynaklanan kişisel özelliklerinin sonucu olan kalıp ya da önyargılardır. Başka bir deyişle, onlar doğrudan doğruya insan doğasından kaynaklanmayıp, kültürün eseri olan, bu yüzden bireylerin farklı ailevi temellerinden, çocukluk deneyimlerinden, eğitimlerinden, cinsiyetlerinden, dini veya sınıfsal aidiyetlerinden kaynaklanan inançları veya önyargıları yansıtırlar. Buna göre, bazı zihinler zor kurulabilecek benzerlikleri ortaya çıkarmak, diğer bazıları ise ince ayrımlar yapabilmek bakımından daha iyi durumdadır. Bazı kafalar yeniliğe daha duyarlıdır, ama hemen tüm bireyler iyi bildikleri disiplinlerden etkilenir. İnsanların öğrendiklerini kendi eğilimlerine veya benimsedikleri teorilere göre yorumlamalarına yol açan *Mağara idolleri*ni açıklarken, Bacon nitekim, (1) belli bir disiplin ya da teoriye karşı beslenen özel bağlılığa, (2) özel seçilmiş birtakım otoritelere biçilen yüksek değere ve (3) kişinin fenomenleri kendi eğitim alanının dar kalıp ya da terimleriyle sınırlandırma veya anlamlandırma eğilimine vurgu yapmaya özen gösterir.

Çarşı Pazar İdolleri

Üçüncü yanlış fikirler, hatalar veya önyargılar öbeği, sözcüklerin insan zihni üzerindeki olumsuz etkilerine işaret eden, insanların sözcükleri şeyleştirmelerine yol açan "*çarşı pazar idolleri*"dir. İdollerin gerisindeki mantığa göre, insanlar birbirleriyle sözcükler ve dil aracılığıyla ilişki, iletişim kurarlar. İşte bu mantık, gündelik dile özgü mantığı ifade eder. Gündelik dilin kategorilerine, eğitimsiz insanın sıradan düşünce alışkanlıklarına en küçük bir saygı beslemeyen Bacon, şu halde gündelik hayatla ilgili amaçlar için geliştirilmiş olan sözcüklerin doğa felsefesi için tatmin edici bir vokabüler meydana getiremeyeceğini öne sürer. Bu güçlüğü tanımlar yoluyla gidermeye kalkışma da hiçbir işe yaramaz, çünkü böyle bir gayret içinde, sözcükler, aynı kusurları taşıyan başka sözcükler aracılığıyla tanımlanırlar. Bütün sözcüklerde ortak olan bu kusurları, Bacon sözcüklerin yol açtığı iki büyük tehlike olduğunu söyleyerek, şu şekilde ifade eder: Sözcükler, her şeyden önce muğlak ya da belirsiz anlamlıdır ve şeyleştirilmeye, şeylermiş gibi değerlendirilmeye uygun bir yapıdadırlar.

Gerçekten de Bacon "şey"leri tanımlayan sözcüklerin doğaya karşıt olup, sözcüklerden ibaret olan tanımların da doğal maddi nesneleri anlamaya yetmediğini savunur. Çünkü, ona göre, gerçek nesneler kötü tanımlanmış, "şey"lerden aceleci ve düzensiz bir şekilde soyutlanmışlar-

dır. Yine Bacon, sözcüklerde farklı çarpıtma ve hata dereceleri olduğunu söyler. En az hatalı sınıf, çeşitli madde ya da tözlerin adları olanlardır. Bunun gibi az soyut olanlar daha az hatalı, çok soyut olanlar ise daha hatalı tanımlanmışlardır. En yanlış sınıf ise, duyularımızın doğrudan doğruya algıladığı nesneler hariç, ağır, hafif, seyrek gibi nitelikleri gösterenlerdir.

Bacon, işte böyle bir zemin üzerinde, iki insanın aynı sözcüğü farklı bir anlamla kullanabileceğini ve birbirleriyle, bunun hiç farkında olmadan konuşabileceğini söyler. Onlar böyle bir durumda, gerçekte tam bir uyuşmazlık içindeyken, uyuştuklarını; uyuşma içindeyken de anlaşmazlığa düştüklerini sanabilirler. Bu ise gerçek bir kaosu ifade eder, insanların sonuçsuz ve kısır tartışmalar içinde olduklarını gösterir. Aynı şekilde, insanlar gerçek hiçbir şeye tekabül etmeyen, olsa olsa birtakım kurguları adlandıran sözcükleri, sanki onlar gerçek şeylerin isimleriymiş gibi görebilirler. Bu da bir kez daha sonuçsuz tartışmaya, boş lafazanlığa yol açar.

Tiyatro İdolleri

Bacon'a göre, sonuncu idol türü, geçmişin felsefe sistemlerinin çok çeşitli dogmalarının insan zihninde yarattığı çarpıtmaları, salt düşsel bir sahne oyunundan başka hiçbir şey olmayan eski sistemlerin insan düşüncesine yaptığı olumsuz etkiyi ifade eden "*tiyatro idolleri*"dir. Tiyatro metaforu her ne kadar, sözgelimi dram örneğinde olduğu üzere, hakikatin kaynağında insan olan bir taklidini akla getirse de Bacon burada geçmişin büyük şema veya felsefi sistemlerinin sonucu olan önyargıları anlatmak ister. Buna göre, tiyatro idolleri geçmişin boş sistemlerinin, insanın kendi yaratısı olan gerçekdışı dünyaları sahneye koyan birer oyundan başka hiçbir şey olmayan felsefe sistemlerinin yarattığı olumsuz etki ve önyargıları tanımlar. Bacon'ın yanlış felsefeler veya sistemler diye nitelediği bu sistemler elbette çok sayıda olmak durumundadır. Buna rağmen, Bacon onları üç başlık altında toplar: (i) Bunlardan birincisi, kurucusunun, diyalektiğiyle doğa felsefesini mahvetmiş Aristoteles olduğu *sofistik felsefe*dir. Rastlantısal olarak gözlemlenmiş az sayıda örnek ya da duruma dayanan veya sağlam deneysel verilerden yoksun olan söz konusu sofistik felsefe, temelde soyut argüman ve spekülasyondan yola çıkılarak inşa edilmiş felsefe sistemlerini ifade eder.

İkinci sırada ise, (ii) *ampirik okul* yer alır. Son çözümlemede, doğruluğu sorgulanmamış tek bir kavrayışa veya oldukça dar bir deneysel araştırma programına dayanan ampirik okulun en büyük sıkıntısı, onun söz konusu kuşkulu kavrayışını bütün bir fenomenler alanını açıklayacak genel bir ilke haline getirmesinden oluşur. (iii) Geçmişin yanlış sis-

temleri içinde üçüncü sırayı, Bacon'ın hepsinden daha tehlikeli olduğunu düşündüğü *batıl itikatlara dayalı felsefe* alır. Bacon, Pythagoras tarafından başlatılıp, Platon ve Platoncuların devam ettirdiği, Ortaçağ'da teolojik mülahazalarla güçlenmiş olan bu felsefeye aynı zamanda inanç felsefesi adını verirken, onunla doğa felsefesine dini öğretilerin dahil edilmesini anlatmak ister. Batıl inançların, her şey bir yana hatanın yüceltilmesine yardım ettiğini öne süren Bacon'a göre, doğa felsefesi içinde, geçmişte hiçbir şey doğru olarak araştırılmayıp, belirsiz ve karanlık birtakım gözlemler yanlışlara ve kesin olmayan bilgilere neden olmuşsa eğer, bunun önemli bir nedeni, felsefeye bir şekilde sızan batıl inançlardır. O, işte bu çerçeve içinde, ayrıca geçmişte ilahi işlerle insani işlerin karıştırılmasını ve dolayısıyla, ilâhi hakikatlerin felsefi ve bilimsel doğrular, Kutsal Kitap'ın sırlarının doğanın sırları gibi sunulmuş olmasını da önemli bir hata kaynağı olarak değerlendirir.

(d) Tümevarım Yöntemi

Bacon idolleri, tasımları ve geleneksel felsefe sistemlerini çürüttükten; zihni putlardan, önyargılardan, yanlış fikirlerden, boş inançlardan arındırdıktan, onu geçmişin olumsuz etkisinden kurtulmuş bir *tabula rasa* haline getirdikten; yani sisteminin negatif boyutunu ortaya koyduktan sonra, çok kısa bir süre içinde Descartes'ın da yapacağı gibi, yeni bir yöntem ortaya koymaya, insana doğabilimlerinde ve başkaca araştırma türlerinde yol gösterecek doğru, bilimsel yöntemi formüle etmeye, sisteminin pozitif yönünü inşa etmeye geçer.

Yeniçağ'ın hemen bütün filozofları gibi yönteme özel bir önem veren, hatta insanın bilgisiyle gücünün birleştiğini, nedenin bilinmediği yerde istenen sonuçları ortaya çıkarmanın söz konusu olamayacağını öne sürdüğü için yönteme dönemin, belki Descartes istisnasıyla, bütün filozoflarından daha çok önem veren Bacon, doğaya egemen olmak için önce ona itaat etmek gerektiğini öne sürer. Yönteme verilen önem bakımından Descartes'la aynı düzeyde olsalar bile, sıkı bir rasyonalist olan, dolayısıyla modern bilimsel yöntemin rasyonel ve matematiksel boyutuna vurgu yapan ve bu yüzden yöntemi özde "aklın idaresi için kurallar"dan oluştuğu yerde, deneyci bir filozof olan Bacon'ın yöntemi duyuları doğru sevk ve idare edecek, insanı şeylerin bizatihi kendilerine yöneltecek bir yöntem olmak durumundadır.

Bacon, bilim için yöntemin özsel olduğunu; yöntemsiz olarak yapılan deneylerin karanlıkta el yordamıyla yol bulmaya çalışmaktan başka bir şey olmadığını öne sürmekteydi. Yöntemin gözleme düzen kazandırmak, doğaya doğru sorular sorabilmek için gerekli olduğunu savunan Bacon açısından, gözlem temel olsa da asla yeterli değildi. Ona göre, du-

yuların sağladığı verilerin bir şekilde ıslah edilmesi; doğru ve sağlam bilgiye erişebilmek için duyulara birtakım deneysel tekniklerle yardım sağlanması gerekir. O, işte bu amaçla, dört adımlı bir yeni bilimsel yöntem sundu. Yeni yöntemle, Bacon'ın da işaret etmeye özen gösterdiği üzere, şeylerin formlarını keşfetme amacı güdülür.

Buna göre, form onda ereksel nedeni tanımlamaz; form, verili doğayla yalnızca sabit bir birliktelik içinde olduğu gözlenen başka bir doğa anlamında bir neden de değildir. Soyut bir kavram, araştırılan fenomene dair salt bir matematiksel tasvir de olmayan form, bir fiziki özellik ya da doğadır, araştırılan fenomenin gerçek nedenidir, bireylerin kendisine göre davrandıkları sabit yasadır. Gerçekten de formlar öğretisinde, bir şeye gerçek doğasını kazandıran şeyin form olduğu şeklindeki eski öğretiyi canlandıran Bacon, formla maddenin basit yapısal bileşenlerini anlatmak istemekteydi. Form verildiğinde doğa da kaçınılmaz bir tarzda ondan çıktığına göre, form bir doğayı meydana getiren yasa olmak durumundadır.

Formu bu şekilde tanımlayan Bacon, dört adımlı yeni tümevarım yöntemini ısı formuna uygular. Buna göre, yöntemin birinci adımında, ısı fenomeninin zuhur ettiği örnek durumların bir listesi yapılır. Bu, onun bütün bireyselliği ve çeşitliliği içinde deneyim dünyasına yönelip, tek tekleri ele aldığı anlamına gelir. Bacon, bu açıdan bakıldığında, İngiliz geleneğine uygun düşen iyi bir nominalist olup, onun gözünde gerçekten varolan sadece bireylerdir ve böyle bir deneyci için en güvenilir biliş tarzı bireylere ilişkin doğrudan bir farkındalığa dayanan duyu-deneyidir. Bacon, nitekim "öz ve mevcudiyet listesi" (*tabula essentiae et praesentiae*) adını verdiği bu birinci evrede, bazı örnekleri aşağıda bulunan yirmi yedi farklı durum tespit eder.

Burası sadece, Bacon'ın şiddetle karşı çıktığı basit sayma ile tümevarımı meydana getirmektedir. Ona göre, araştırılan fenomenin (sözgelimi, ısının) ortaya çıktığı durumların veya olumlu örneklerin bir listesini yapmak ve buradan ısının nedeninin varlığı bütün bu örneklerde açıkça gözlenen bir özellik olduğu sonucuna atlamak kesinlikle bir hatadır. Bunu hiçbir şekilde yeterli bulmayan ve gerçek bir tümevarım olamayacağını söyleyen Bacon, yönteminin ikinci adımında, olumlu örneklerin tek tek her birine yakın olan, fakat ısı fenomeninin ortaya çıkmadığı olumsuz örneklerin bir listesini verir.

Bacon'ın *tabula graduum* veya *tabula comparativa* adını verdiği üçüncü adımda ise, incelenmekte olan fenomenin ve formu araştırılmakta olan doğanın değişen derecelerde mevcut olduğu durumların bir listesi yapılır. Onun tümevarım yönteminin dördüncü adımı ise, ısı formuna sahip olmayan örneklerden meydana gelen bir dışlayıcı tabloya tekabül etmektedir.

Özcesi, Bacon'a göre, örnekleri karşılaştırarak, verili doğa (onun uygulamasında ısı) mevcut olduğu zaman hep mevcut olup, o mevcut olmadığı zaman da hep namevcut olanı; söz konusu doğanın değişimine bağlı olarak değişeni keşfetmemiz gerekir. Bunun için de önce, söz konusu doğanın mevcut olduğu bir örnekte mevcut olmayanı veya ilgili doğanın mevcut olmadığı bir durumda mevcut olanı veya söz konusu doğanın değişimlerine bağlı olarak değişmeyeni, verili doğanın formu olmadığı için dışta bırakmalıyız. İşte bu, onun yönteminin en önemli adımını oluşturan *rejectio* ya da *exclusio*, yani dışta bırakma işlemidir. Olumlu bir sonuca, yani pozitif bir tümel önermeye erişinceye kadar süren bu işlem, ona göre, doğru bir tümevarımın temelini meydana getirir. Nitekim o, bütün bu karşılaştırma ve dışta bırakma işlemlerinden sonra, ısı formuyla ilgili olarak, ısının bir hareket olduğu, söz konusu hareketin (a) çevreye ve yukarı doğru, (b) eşbiçimlilikten yoksun, (c) hızlı bir (d) genleşme (türsel ayrımlar) hareketi olduğu sonucuna varır.

(e) Etik Anlayışı

Bacon varlık görüşü veya en azından doğa felsefesi itibariyle materyalistti. Gerçekten var olanın madde olduğunu savunan Bacon, ereksel nedenlere dönük bir araştırmanın doğa felsefesinde yerinin olamayacağını öne sürdü. Materyalizmi, Antik Yunan materyalizmine, özellikle de kendisinin entelektüel mirasçısı olduğunu söylediği Demokritos'un materyalizmine benziyordu.

Etiğinin temelindeki insan anlayışı da büyük ölçüde materyalist bir insan telakkisiydi; insanların özde arzulardan meydana geldiğini, politik toplumların ve devletlerin kökeninde işte bu arzuların bulunduğunu öne sürmüştü. Bununla birlikte, insanın bir de aklı olduğunu, bu aklın insanlığın cennetten kovuluşunun sonucu olan dünyevi problem ve sıkıntıların yine akıl yoluyla aşılabileceğini iddia etti; başka bir deyişle, aslında cennetten kovulmaya veya düşüşe sebebiyet veren aklın ya da bilginin yükseliş ya da yeryüzü cennetine varışın yegâne aracı olabileceğini söyleyen Bacon'a göre, aklıyla doğaya tabi olup, ona nüfuz etme çabası veren insan ancak böylelikle doğaya egemen olabilirdi.

Kendisini bize Bacon'ın düşüncesinin zaman zaman negatif ve pozitif boyutlarıyla, bazen yerel ve evrensel unsurlarıyla, bazen de bireyci ve bütüncü yönleriyle gösteren genel bir gerilim ya da ikilik haliyle, aslında onun etik görüşlerinde de karşılaşırız. Buna göre, Bacon etiğinde, doğalcıdır, yani doğrudan doğruya insan doğasından yola çıkar; insanın doğaüstü bir amacı olmadığını, var olan her şeyle ilgili olarak en iyi rehberliğin iştihada bulunmak durumunda olduğunu öne süren Bacon, doğallıkla hazcılığı benimsedi. Yani, ona göre, insan hayatının nihai hede-

fi, yeryüzü mutluluğu olmak durumundaydı; insan mutluluğa öncelikle, bunun için bir engel oluşturan batıl inançlardan, korku ve tedirginliklerden kurtulmak suretiyle erişebilirdi; bunun yolu da bilgi yoluyla aydınlanmadan geçiyordu. İnsan, mutluluğa ikinci olarak, bilime dayalı bir teknik ilerlemenin temin ettiği refah ortamında arzularını tatmin etmek suretiyle ulaşabilirdi.

Bununla birlikte, Bacon klasik hazcılığın apolitik sonuçlarını kabul etmeyen bir hazcıydı. Yani, o, belli bir noktadan itibaren doğalcı hazcılığının dar bireyciliğini, inşası kuşkulu olduğu kadar, çok da zor olan bir toplumsal etik yoluyla aşmaya kalkıştı. Nitekim onun en büyük hedefi olarak öne sürdüğü, insanlığın bilim ve felsefe yoluyla ıslahı ve ilerlemesi işte bu önemli noktadan itibaren bir yandan salt kâr ve maddi tatmin çalışmayı, diğer yandan da seçilmiş birtakım insan gruplarının güç ya da tahakküm uygulamasını meşrulaştıran dar kapsamlı yararcı bir bakış açısı yerine, insanlık için daha iyi bir dünyanın inşasına vurgu yapan, normatif açıdan daha tutarlı bir hümanizmin noktainazarından temellendirilir. Başka bir deyişle, evrenselci perspektifin belli bir noktadan itibaren çok baskın hale geldiği Baconcu etikte, bilim ve teknolojinin özellikle etik anlamıyla kapsamı, genel ya da evrensel amacın varolan bütün sistemlerin dönüşümü olmasıyla birlikte, alet ve araçların doğa üzerinde egemenlik tesis etme amacı içinde uygulanması sınırlarını aşar. Başka bir deyişle, onda bilginin kazanılması sadece güç uygulama imkânıyla sınırlanmaz veya örtüşmez. Onda bilimsel bilgi, uygarlığın yayılımı, gelişmesi ve ilerlemesi için olmazsa olmaz bir koşul olup çıkarken; akıl ve erdem, bilgi ve hayırseverlik ayrılmaz hale gelir. Nitekim, o siyaset felsefesinde veya *Yeni Atlantis* adlı eserinde, bilimsel araştırma ve erdemli yaşama amacına uygun olarak dikkatlice planlanıp organize edilmiş bir ütopik toplum inşa etmeye koyulur.

(f) Toplum ve Siyaset Felsefesi

Toplumun baştan aşağı ütopik bir tarzda dönüştürülmesiyle ilgili düşünceleri toplumun şekillenmesinde kullanılacak en temel iki bilgi formu olarak doğa felsefesi ve teknolojiyle ilgili programını bir şekilde varsaydığı için doğallıkla onda bilim ile toplum felsefesi arasında yakın bir ilişki vardır. Sosyal bir teşebbüs olarak anladığı bilimi aynı zamanda toplumsal yapıların geliştirilmesi yönünde kolektif bir proje olarak değerlendiren Bacon, bir yandan da toplumdaki güçlü kolektif ruhun doğa felsefesini reformdan geçirmenin olmazsa olmaz koşulu olduğu inancındaydı. Nitekim hakikat ve bilgiyle insanın özgürlüğü ve egemenliği arasında açık bir ilişki kurmuştu; doğallıkla tasarlamış olduğu Hıristiyan toplumu, Kilise babalarının kötümserliğinin çok ötesinde olup, mutlak bir iyimserliğe dayanmaktaydı.

Onun siyaset felsefesi, işte böyle bir toplum felsefesine dayanmaktaydı. Burada, Bacon fazladan Machiavelli ve Bruno'dan yoğun bir biçimde etkilenmişti. Bruno etkisinin, modern bilimin her ikisinin de sözünü ettiği sınırsız faydaları noktasında açığa çıktığı rahatlıkla söylenebilir. Machiavelli etkisine gelince, Bacon da aynen Machiavelli gibi, siyaset felsefesini normatif değil de ampirik bir disiplin olarak düşünmekteydi. Gerçekten de Bacon Machiavelli'yle, siyaset felsefesinin insanların ne yapmaları gerektiği üzerinde değil de ne yaptıkları üzerinde uzmanlaşmak durumunda olduğu konusunda tam bir uyuşma içinde oldu. Yani, o da Machiavelli gibi, politik alanın değerden bağımsız bir alan olarak inşasında önemli bir rol oynamıştı. Dahası, Bacon yine aynen Machiavelli gibi, realist bir tutum benimsemişti.

Başka bir deyişle, ütopyacı gelenek içinde yer almasına rağmen Bacon, en iyi politik düzenin ancak doğaya egemen olma yolunda önemli birtakım ilerlemeler kaydedildikten sonra tasarlanıp hayata geçirilebileceğini düşündü. O, insanların sadece bilgi yolunda böyle bir ilerleme gerçekleştirildikten sonra, kendi gerçek iyilerini görebileceklerini, neyi istemelerinin doğru olduğunu anlayacaklarını savundu. Bu yüzden iki ayrı politika felsefesi tasarladı veya onun politika felsefesinin birbirine eklemlenen iki yönü oldu. Bunlardan birincisi, onun doğaya egemen olma doğrultusunda belli bir ilerleme, azımsanmayacak derecede bir teknik ilerleme gerçekleştirilinceye kadar savunulmasının kaçınılmaz olduğunu düşündüğü geçici ama gerçekçi bir politika anlayışı ya da tasarımıydı. Bu felsefe, insanlara ütopik Atlantis adasına varıncaya kadar yol göstermesi düşünülen ya da hizmet etmesi amaçlanan bir ahlak ve politika anlayışından meydana gelmekteydi. İkincisi ise, *Yeni Atlantis*'in politik ve toplumsal düzenini meşrulaştırmaya ve ebedileştirmeye dayanan bir politika anlayışından oluşuyordu. Buna göre, yeni doğa anlayışının sonucu olan bilgi, kontrolü temin etmeye yönelik bilim anlayışıyla topluma yönelen Bacon, *Yeni Atlantis* adlı eserinde toplumu kontrol etmenin en iyi yolunu hayata geçirmeye çalışır. Gerçekten de o fizikçinin doğal alandaki çalışmasına ve amacına benzer bir biçimde, insan eylemlerinin ve dolayısıyla toplumların oluşumunu belirleyen temel nedenleri bulmak, modern bilimin barış içinde yaşayan bir toplumun oluşmasında oynayabileceği rolü göstermeye çalışmıştır. Bu açıdan bakıldığında, birincisinin geçici, yerel ve muhafazakâr olduğu yerde, ikincisinin kalıcı, evrensel ve ilerici bir anlayışı temsil ettiği söylenebilir.

İkisi arasındaki ilişki gündeme geldiğinde, Bacon sadece bilimsel devrimin eşiğinde olduğunu değil, fakat aynı zamanda *kozmos*un insana yabancı karakterini kavrayıp, geliştirmiş olduğu yeni tümevarım yöntemiyle doğaya egemen olunabileceğini de iyi bilmekteydi. Bu yüzden,

kendi ütopyasıyla ilgili olarak açık seçik bir vizyona sahip olmanın dışında, esas itibariyle insanları böyle bir ütopyaya, ideal bir düzene taşıyacak devlet ya da politik toplulukla meşgul oldu. İçerideki politik karışıklıklar ile dini çatışmanın bilime ve bilimin gelişmesine zarar vereceğini düşünen Bacon, özgürlüğü gelenekle her şeye rağmen bir araya getirme mücadelesi verdi. Muhafazakâr olduğunu söylediğimiz geçici politika anlayışıyla, üç temel kurumun bekasının savunuculuğunu yaptı: Taç, kilise ve imparatorluk.

Bu açıdan bakıldığında, onun öncelikle monarşinin savunuculuğunu yaptığı söylenebilir; monarşi onun açısından, var olan bir şey veya verili bir kurumdu; üstelik Bacon gibi entelektüellere, politika yerine, bilim ve felsefeyle uğraşacak zaman temin ediyordu ve I. James gibi aydınlık bir monarkın idaresi altında, bu entelektüeller özgürce yazabiliyorlardı. Kurum ve inanç sistemi açısından Kilise söz konusu olduğunda ise, Bacon Anglikanizme bağlılığını hep sürdürdü. Özellikle 15. yüzyıldaki reformun ardından Roma karşısında bağımsızlık kazanan İngiliz Kilisesi, ibadet ve gelenekleri yönünden reformdan geçmiş, fakat öğretide ve pratikte Katolik kalan bir din anlayışını temsil etmekteydi. Farklı, hatta özgün unsurlarının bütün eklektisizmine rağmen, İngiltere'de inanç bakımından ihtiyaç duyulan birliği sağlayan Anglikanizm, Hıristiyanlığın iman, ibadet ve yaşam tarzının ulusal bir ifade tarzı kazanmasını özendirirken, yargı ve yönetim yetkisi yönünden karşılıklı bağlılığa dayanan bir birlik meydana getirmekteydi. Devlet otoritesine saygı duyan, ama ona boyun eğmeyen, birey özgürlüğüne de aynı ölçüde saygı gösteren Anglikanizmin öğreti açısından temelleri elbette Kitab-ı Mukaddes'e dayanıyordu. Böyle olmakla birlikte, ruhban olsun olmasın herkese geniş bir yorum alanı bırakan, dolayısıyla öğretide ve ibadette önemli ölçüde esneklik taşıyan Anglikanizm, Katolisizm ile Protestanlık arasında tam orta yola karşılık gelmekteydi.

Monarşizmi ve Anglikanizmi oldukça dikkatli ve tedbirli olan Bacon'ın, geçici ve muhafazakâr politika anlayışından ilerici ve evrenselci diye nitelenebilen ikinci politika felsefesine geçişi temin eden emperyalizmi, bununla birlikte alabildiğine cesurdur. Onun meşrulaştırmaya çalıştığı bu emperyalizm, hiç kuşku yok ki denizciliğe, dolayısıyla dünyanın çeşitli yerlerini fethetmeye dayalı uluslararası siyaset anlayışını temsil etmekteydi. Böyle bir emperyalizmi yaratan da dünyanın dört bir yanını dolaşan, Londra'daki mağazalara İngiltere'de olmayan mal ve eşyaları taşıyan, emperyalizmi despotik bir güçten ziyade iktisadi kazanç yoluyla anlayan yeni bir insan sınıfıdır; kapitalizmin ruhunun gerçek temsilcileri olan tüccarlardır. Bacon'ın gözünde, onlar insanlığı adaya, Yeni Atlantis'e taşıyacak gemiyi temsil eder.

İngiliz emperyalizminin savunuculuğunu yaparken, onu yaratan yeni insan tipini yücelten Bacon, *Yeni Atlantis*'in de İngiliz başarısı olduğunu, yani ütopyasını hayatına geçirebilecek olanların da İngilizler olacağını ima eder. Bacon'ın ütopyası Pasifik Okyanusu'ndaki, onun "vaat edilmiş" veya "kutsal topraklar" diye anlattığı veya "mutlu bir dünya" diye tasvir ettiği bir adada geçer; onun bir yeryüzü "teknoloji" cennetinin öyküsünü anlattığı, dünyanın gelecekteki düzenini teknoloji üzerinden resmettiği adayı yaratan en büyük itici güç, teknolojik ilerlemeye beslenen sonsuz inançtır. Teknolojik ilerlemeye duyulan inanç, Bacon'ın teknik açıdan kendileri için gerekli yöntemi tedarik etmiş olduğu sınırsız sayıda icada yol açacaktır. Bu yüzden politik olarak ihtiyaç duyulan şeyin, Baconcu fikirlerin, sadece deney yapmaya hazır olmakla kalmayıp, elde ettikleri bilimsel sonuçların politik faydasına inanan "yeni model bir ordusu" olduğu açıktı. Bu, gerçekten de bir devlet adamları ordusundan ziyade, bir mucitler ordusuydu.

İşte bu yüzdendir ki Bacon'ın ütopyasında filozoflarla filozof olmayanlar arasındaki klasik ayrım, yerini filozof ya da bilgelerle, uzmanlar ve halk arasındaki üçlü bir ayrıma bırakır. İnsanlığın hayatını baştan aşağı değiştirmesi, insanlara güç ve zenginlik getirmesi çok kuvvetle muhtemel icatlara götürecek bir zihniyet dönüşümünü amaçlayan böyle bir öğretinin, ortak deneyimleri ve kolektif araştırma alışkanlıkları nedeniyle halka her yönden katkı yapacak çok sayıda uzman ya da teknisyene ihtiyaç duyduğu açıktı. Bu uzman ya da teknisyenlerin insan ya da evrenle ilgili hakikatleri bilmeleri gerekmez; onların Bacon'ın siyaset felsefesini kavramaları dahi gerekli değildir, sadece bilimsel anlamda icatlar yapmalarını mümkün kılacak yöntem bilgisine sahip olmaları yeterlidir.

Onların, bazı icatlar insan için yıkıcı olabildiğinden, hangi icatların insan hayatına gerçekten katkı sağlayacağını, onun mutluluğunu kuşkusuz artıracağını bilenlere, yani bilge ya da filozoflara tâbi olmaları gerekir. Gerçekten de yıkıcı icatların insanlar için hayırlı sonuçları olan icatlara baskın çıkmaması için birtakım tedbirler geliştiren Bacon'ın adasına çıkanlara, çok sayıdaki memurlar ve büyük ölçüde yasaklar tarafından şekillendirilmiş bir yasalar dağarcığı, yürütmenin neredeyse namevcut olduğu bir devletin her yerde hazır ve nazır olduğunu gösterir. Ada sakinlerinin faaliyetlerinin tamamı, uzmanlaşmış çok sayıdaki yetkili merciler tarafından çerçevelenip programlanmıştır.

Adanın en önemli kurumu, bilimsel araştırmaların yönlendirildiği, organize edilip gerçekleştirildiği bilim mekânı olarak Süleyman'ın Evi'dir. Söz konusu bilimsel araştırma ve icat merkezi, her şeyden önce doğaya egemen olmanın, sonra da insan hayatını sınırsızca geliştirmenin aracı olarak tasarlanan bir bilim dinamiğini sürdürmeye yönelik bir kurumdan

ibaret gibi görünür. Süleyman Evi'ndeki bilge ya da pederlerden biri, rasyonel, kolektif ve anonim bir tarzda örgütlenen bilimin üretebildiği, uzun vade için tasarlanmış bütün şeylerin bir listesini gururla çıkartır. Bununla birlikte, bu liste açıktır ki bilimin maddi fayda ve getirilerinin sıradan bir listesi ve meşrulaştırılmasını fazlasıyla aşar. Buna göre, devlet (fiyat, tarım ve endüstri politikaları bağlamında) ekonomiyi düzenleyip koordine edici mekanizmaları hayata geçirebiliyorsa eğer, bunun gerçek nedeni, bilimsel faaliyet ve gelişmenin halkın ihtiyaçlarını karşılamak üzere, yeterli bir maddi üretim sağlamasıdır. Bilimsel bilgilerin yayılması konusunda, Süleyman'ın Evi'nin filozof veya pederleri tarafından uygulanan sıkı kontrol ve sansür, bilimsel gelişme ile teknisyenler, ama özellikle de halkın bilgisindeki gelişme arasında kesin bir ayrım sağlayarak, bilimdeki ilerlemenin yıkıcı bir şekilde kullanılmasını önler.

Bacon'ın bakış açısından, Ada'da bilimin merkezi yeri, ne özel bir politik rejime, ne de sosyal açıdan bir karşı modele yol açar. Tam tersine hem bilim ve hem de maddi gelişme açısından söz konusu olan çizgisel evrim, istikrarlı bir toplumsal düzen temin eder.

Thomas Hobbes

17. yüzyıl felsefesinin oldukça önemli, hatta en az Bacon ve Descartes kadar kurucu bir diğer filozofu da Thomas Hobbes'tur (1599-1679). 17. yüzyılda rastladığımız birçok filozof gibi Hobbes da çağının çocuğu olan büyük bir kafadır. Tıpkı Bacon, Descartes ve de Locke gibi, o da rasyonalisttir, bilimcidir, yöntemcidir; çağını doğru anlayıp iyi ifade etmenin ve anlamlandırmanın mücadelesi içinde olmuştur. Gerçekten de Hobbes, modern dünyanın problemlerinin, geleneği tamamen bir kenara bıraktıktan sonra, ancak akıl ve bilim yoluyla çözülebileceğini yürekten inanıyordu. Hatta pek çoklarına göre, "döneminin siyasal kargaşasına yeni filizlenen doğabilimleri aracılığı ile çözüm ararken, bilim ve siyaseti cüretkâr bir biçimde birleştirme girişiminde bulunmuştu." Hobbes, modern bilimin metodolojisini beşeri bilimler alanına uygulayarak, sivil hayatı yöneten yasaları, Galileo'nun hareket yasalarını incelediği tarzda araştırmaya yönelmiş; toplumu, parçalarına ayrılıp birleştirilebilme esasından hareketle ele almış ve böylece politikaya bir teknisyen kesinliği taşıyarak, toplumsal düzenin ne olduğunu ve nasıl tesis edileceğini, toplumun nasıl kurulacağını göstermeyi amaçlamıştır.

Gerçekten de 17. yüzyılda gerçekleşen iki büyük devrime tanıklık eden Hobbes bunlardan entelektüel veya bilimsel devrim söz konusu olduğunda, ilerici veya ihtilalci biri olarak karşımıza çıkar. Başka bir de-

yişle, o, Ortaçağ'ın teosantrik ve Aristotelesçi dünya görüşünün deneye dayanan yeni doğabilimleri eliyle yıkılışının baştan sona yanında olmuş, hatta olmakla da kalmayıp, bu sürece doğrudan katkıda bulunmuştu. Savunuculuğunu yaptığı mekanik materyalizme bağlı olarak klasik doğa görüşünün, teleolojik evren telakkisinin yıkılıp, yerine hareket halindeki maddenin her yere yayıldığı mekanik bir doğa tasarımı ikame edilmesi sürecinde önemli bir rol oynamıştı. Bu doğa, artık Aristotelesçi terimlerle açıklanan amaçlı bir düzen, içindeki her varlığın kendi ayırt edici amacından kaynaklanan belli bir yere sahip olduğu ve söz konusu doğal yerine ulaşmak amacıyla hareket ettiği, özde statik ve mükemmel bir bütün değildir. Bu yeni doğa ya da dünya, Stoacıların, kendisine nüfuz etmiş etkin ve rasyonel bir ilke tarafından yönetilen ve insana doğru ile yanlışın ölçütünü gösteren moral evreni de değildir. Hobbes'un sözünü ettiği yeni doğa, hareketin Galileo tarafından keşfedilen fizik yasalarına göre gerçekleştiği, kendi içlerinde hiçbir amaç taşımayan cisimlerin harici bir engelle karşılaşmadıkça, sınırsızca hareket halinde olduğu mekanik bir doğadır. Başka bir deyişle o, büyüsü bozulmuş, yaradılıştan gelen değer biçici bütün anlamlardan arındırılmış; doğal olanın moral açıdan kayıtsız, hatta düşmanca olduğu, doğuştan hiçbir şeyin bir başkasından üstün olmadığı bir doğa olmak durumundaydı.

Hobbes, demek ki 17. yüzyılın bilimsel devrimine katkıda bulunurken, katkısı öncelikle eski ya da Skolastik bilime karşı çıkma, onun dayandığı ontolojiye veya doğa tasarımına meydan okuma noktasında söz konusu olmuştu. Onun Aristotelesçilere, Skolastik bilime karşı çıkışının bir bölümü metodolojik, bir bölümü ise siyasal nedenlere dayanmaktaydı. Nitekim Aristotelesçi Skolastiklerin kendisinin "anlamsız konuşma" diye adlandırdığı şeye dayanan açıklamalarının bütünüyle yapay olduğunu düşünen Hobbes, temel eseri olan *Leviathan*'da pek çok Aristotelesçi kavram ve düşünceyle özel olarak alay etti. O, Aristotelesçi metafizik, pagan demonoloji ve Hıristiyan teolojisinin oldukça acayip birleşiminin, yalnızca kötü bir bilime neden olmakla kalmayıp; politik itaati koşullayan veya etkileyen tahkik edilemez güçlere, ruhlara dayanan tartışmalara meydan verdiği için politik açıdan da yıkıcı sonuçlara yol açtığı kanaatindeydi. Hobbes ölümden sonraki acıları dindirmek için rahiplere veya Tanrının insanları itaat veya direnişle doldurma gücüne ya da Kilisenin cinler, periler ve ruhlar üzerindeki kontrolüne inanmak gibi şeylerin hepsinin, insanlara hükümdarlarına boyun eğmeme konusunda nedenler verdiğini savunuyordu. Bununla da kalmayıp, bu dünyada beşeri eylemler açısından sonuçları olan bir iktidar iddiasında bulunan her din adamının politik anlaşmazlıkların potansiyel bir kaynağı olduğunu düşünüyordu. Ona göre, Yeni-Aristotelesçi Skolastik bilim görüşü bu

tehlikenin gerçek bir parçası olmak durumundaydı. Eski bilime bu şekilde karşı çıkan Hobbes, bir yandan da hareket halindeki madde ya da cisimler dünyasına tam olarak uyan alternatif bir açıklama kategorisi bulunduğu inancındaydı. Ona göre, başarıya götüren yegâne yol ya da anahtar, Tanrının şimdiye kadar insanlığa bahşetmekten hoşnut olduğu biricik bilim olarak geometrinin uygulama yöntemiydi.

İkinci devrime, yani politik devrime gelince, Hobbes'un mutlak monarşinin iktidarının yeni yükselen sınıf tarafından parlamenter demokrasinin temsili kurumları yoluyla sınırlandırılması söz konusu olduğunda, bir yönüyle muhafazakâr, bir yönüyle de ilerici bir tavır takınmıştır. Muhafazakârdır, çünkü mutlakiyetçidir yani monarkın iktidarının sınırsız olması gerektiğini söyler. İlericidir, çünkü bir yandan da Ortaçağ'a, feodaliteye ve Kiliseye karşı olup liberalizmin savunuculuğunu yapar. Hobbes'un politika felsefesinde, özellikle siyasal devrimle ilişki içinde ele alındığında, tartışmaya açık olan durumu ya da konumu her ne olursa olsun, onun modern politikanın ilk filozoflarından veya modern siyaset felsefesinin kurucularından olduğu kesindir. Bunun da birbirleriyle hiç kuşku yok ki yakından ilişkili iki önemli nedeni vardır. Bunlardan birincisi, (1) onun "siyasetle bilimi birleştirme teşebbüsü" veya çok daha açık ve anlaşılır bir biçimde ifade edildiğinde, siyaset felsefesini, düşünce tarihinde veya modern dönemde ilk kez olarak bilimsel bir temele oturtma çabası tarafından belirlenir. İkincisi ise, yine onun (2) iktidara geçiş için bir atlama tahtası olarak bundan sonra sürekli olarak kullanılacak olan doğa veya "doğa durumu" mitinin en önemli kurucularından biri olmuş olmasıydı.

Aslında Hobbes, bir yandan da toplumsal barışı tesis etme ve insanların politik yükümlülükleriyle sivil ödevlerini temellendirme amacıyla hareket eden bir siyaset filozofu olarak, Sokrates, Platon, Aristoteles, Plutarkhos ve Cicero gibi filozofların bulunduğu politika felsefesi geleneği içinde yer almaktaydı. Bununla birlikte o, söz konusu geleneğin sözcüğün tam anlamıyla başarısız olduğunu düşünüyordu. Bunun da en önemli nedeni, bu antik filozofların hakikat arzuları ve insanları barışa yöneltemeyişleriydi. Hobbes işte bundan dolayıdır ki gelenekten tamamen kopar; onun gelenekten bu şekilde kopmasını yol açanların öncelikle Machiavelli, onun ardından da Bacon olduğu söylenebilir. Politika felsefesinin klasik teorisyenleri, Hobbes'un üzerinde ciddi bir etki yapmış olan Machiavelli'ye göre, çok yüce hedefleri amaçladıkları için başarısız olmuşlar, siyaset teorilerini insana ait birtakım yüksek özlemlerle ve erdemli bir hayatla ilgili mütalaalara dayandırdıkları, toplum hayatını erdemi ortaya çıkarmaya yönelik bir hayat olarak telakki ettikleri için kendilerini etkisizleştirmişlerdir. Politik alanı, olması gerekenin ölçütle-

riyle değil de olanın belirlediği ölçütlerle, değerden bağımsız bir alan olarak inşa eden Machiavelli'nin realizmi, doğallıkla politik hayatın standartlarını bilinçli bir biçimde düşürmekten, siyasal yaşamın amaçlarını, insanın erdemli hayatıyla veya yetkinliği yerine, insanların ve toplumların hemen tamamı tarafından fiilen peşine düşülen amaçlarla tanımlamaktan oluşuyordu.

Hobbes da tıpkı Machiavelli gibi, insanların daha aşağı, ama daha güçlü motifleri temele alınarak oluşturulan politik şema ve düzenlerin gerçekleşme şanslarının, klasiklerin ütopyalarından çok daha fazla olduğu kanaatindeydi. Bununla birlikte Machiavelli'den farklı olarak, bir moral kod ya da doğal hukuk anlayışı geliştirdi; söz konusu anlayış, sivil toplumun amaçlarını belirleyen ahlaken bağlayıcı bir yasa olarak doğal yasa görüşüne dayanıyordu. Fakat Hobbes, Machiavelli'nin realizmini takip ederek, doğal hukuk öğretisini insanın yetkinliği düşüncesinden ayırmaya özen gösterdi. Doğa yasasını, insanların neredeyse tamamında çoğu zaman en güçlü olandan türetirken, baskın olanın, Sokratik geleneğin öne sürdüğü gibi, akıl değil de duygu ve tutkular olduğunu öne sürdü.

Gerçekten de Hobbes'un Sokratik geleneğin insan telakkisi ya da tasarımına yönelik eleştirisi, Machiavelli'nin geleneğe karşı realist isyanını her bakımdan izledi. Nitekim o, Machiavelli'yi hatırlatan bir tarzda, toplum içerisinde yaşamanın kendi içinde arzulanır bir şey olmadığını, belli birtakım tutkuların insanları toplum halinde yaşamaya sevk ettiğini, dolayısıyla toplumun başkalarına beslediğimiz sevgi ve muhabbetten ziyade, özçıkara dayandığını veya ben-sevgisinden kaynaklandığını ifade etti. Hobbes'a göre, bu gerçek, beşeri meseleleri veya insani işleri belli ölçüler içinde gözleyen herkes için tecrübeyle sabit olmak durumundaydı.

(a) Amaç ve Program

Modernlik ruhunun en seçkin ve en cesur temsilcilerinin başında gelen Hobbes, modern felsefenin Bacon ve Descartes gibi kurucu ya da öncülerine tamamen benzer bir biçimde, felsefenin geçmişle, eski felsefeyle olan bağını tümden koparma azim ve kararlılığı sergilemiştir. Gerçekten de Hobbes, nedenlerin bilgisinden oluşan yeni bilimin hem savunucusu hem de belli ölçüler içinde icracısıydı. Doğallıkla da geleneğe, eski dünyaya ait her şeye karşı çıktı. Ona göre, sözgelimi Yunan felsefesi, tümden yararsız bir felsefe olup, bir sapmadan başka hiçbir şey değildir; Hobbes sadece Yunan bilimi ve felsefesini değil, Ortaçağ teolojisinin bizatihi kendisini de reddeder. O, bu bağlamda çağdaşı Descartes'ın tinsel ruh anlayışına da şiddetle karşı çıkar ve sadece bilimin gerçek kurucuları olarak gördüğü Kopernik, Galileo ve Kepler gibi bilimadamlarının yeni doğabilimini kabul eder. Hobbes işte bu kabulünün bir sonucu olarak

yeni doğabiliminin içerimlerine bakmış, bütün bir felsefesine yeni doğabiliminin temelinde bulunan mekanik dünya görüşüne göre şekil vermiştir. Gerçekten de o, mekanik materyalizmine uygun olarak üç ayrı cisim olduğunu öne sürüyordu: Evreni meydana getiren madde, diğeri insanı oluşturan beden ve sonuncusu da bir vatandaşlar topluluğunu meydana getiren politik gövde. Materyalizmine veya doğalcılığına uygun olarak, bir birlik tezini en azından zımnen öne süren Hobbes'un amacı veya felsefi projesi, uygun ve gerekli politik kurumların insan doğasıyla ilgili olgulardan, bu sonuncusunun da evrenin doğasıyla ilgili birtakım temel olgu veya doğal yasalardan çıkarsandığı birlikli bir bilim ya da felsefe ortaya koymak olmuştur.

Onun bu projede kullandığı yöntem ise, öncelikle genel bir çerçeve içinde, herhangi bir karmaşık durumu çözüp, onu mantıksal olarak temel, basit öğelerine ayırma ve sonra bu basit öğeleri karmaşık durumun nasıl yeniden kurulabildiğini göstermek için kullanma yöntemidir. Bunu yaptığımız zaman, Hobbes'a göre, o durumun aslında nasıl kurulduğunu göstermiş oluruz. Bu, Hobbes'un Galileo tarafından fiziksel doğa incelemesinde kullanılmış olduğunu düşündüğü yöntemdir. Onun yöntemi, şu halde, özellikle durumun yeni baştan kuruluşu açısından, 17. yüzyılın hemen tüm filozofları için sonuçları kesin, *a priori* birkaç ilkeden çıkarsanabilir, doğru bir bilim anlamına gelen geometrinin yöntemidir. Başka bir deyişle, Hobbes, evren teorisi, etik ve politikadan oluşan üç kısımlı felsefesi ya da bilimine yöntem olarak, temel birkaç aksiyomdan evren, insan ve politik hayatla ilgili genel sonuçlar çıkartan geometrik yöntemin uygun düştüğüne inanmıştır. Onun geometrik yöntemi benimsemesi genel materyalizmiyle tutarsızlık göstermez. Çünkü materyalizm doğruysa eğer, varolan her şeyin cisimsel ya da fiziki olduğunu kabul etmemiz gerekir. Varolan her şeyin fiziki olması, geometrinin mekânın matematiği olduğu hesaba katıldığında, her şeyin mekânsal olduğu anlamına gelir. İşte buradan hareketle, Hobbes'a göre, materyalizmin doğru ve geçerli olması durumunda, ilke olarak her şeyin geometrik bilgisine sahip olunabileceği sonucunu çıkartmak mümkündür. Düşüncelerimiz ve politik kurumlar türünden ilk bakışta fiziki değilmiş gibi görünen şeyler bile, son çözümlemede geometrik, ama esas fiziki şeylerle ilgili öncüllerden türetilen cümlelerde tanımlanabilir veya betimlenebilir olmak durumundadır.

Gerçekten de Hobbes için bilimsel bilgi, matematiksel ya da geometrik bilgi anlamına gelmekteydi. Zira ona göre, kendi yaşadığı zamana kadar tartışılmaz, kuşku götürmez sonuçlara ulaşan yegâne bilim geometri olmuştur. Geometri terimi, Hobbes tarafından oldukça geniş bir biçimde, sadece geometrik şekillere ilişkin araştırmayı değil, fakat bütün

matematiksel bilimleri, hareket ve kuvvete ilişkin araştırmaları ve matematiksel fiziği de kapsayacak şekilde kullanılır. Bu yüzden, geometrinin yöntemi dediği zaman, bilimin ya da genel olarak felsefenin yöntemini anlar. Hobbes'a göre, bilim ya da felsefe iki şekilde ya (1) varolan her şeyin ilk ve yaratıcı nedenlerinden aşikâr ya da gözlemlenebilir sonuçlarına doğru akıl yürüterek, "sentetik" bir tarzda ya da (2) gözlemlenebilir sonuçlardan veya olgulardan onları yaratan muhtemel nedenlere doğru akıl yürüterek, "analitik" bir biçimde ilerler. Varolan her şeyin ilk nedenleri, Hobbes'a göre cisim ya da madde ve harekettir. Bu yüzden, geometrik yönteme göre, işe fiziğin yasalarıyla başlamak, onlardan daha sonra bireylerin ya da insanların davranışlarının nedenlerini, yani tutkuları, tutkulardan da sosyal ve politik hayatın yasalarını çıkarsamak gerekir.

(b) Bilgi ve Bilim Teorisi

Hobbes, varlık görüşü bakımından bir materyalist, bilgi görüşü bakımından da her ne kadar bilim ve felsefenin yöntemi olarak analitik bir yöntemi, yani dedüksiyonu benimsemiş olmasına rağmen, deneycidir. Buna göre, o, var olan her şeyin maddi bir yapıda veya fiziki olduğunu öne sürmekle kalmaz, fakat her tür bilginin duyu-deneyi yoluyla kazanıldığını söyler.

Hobbes'un ampirisizme göre duyum olmadan düşünce olamayacağından, düşünceler nedensel olarak duyuma bağlı olmak durumundadırlar. Öte yandan, duyumun temelinde fiziki nesneler olduğuna göre, düşüncelerin mantıksal olarak fiziki nesnelere de bağlı olduklarını söylemek gerekir. Başka bir deyişle, var olan her şey maddi olduğuna, olup bitenler mekanik nedenlerin bir sonucu olarak vuku bulduğuna göre, bilinecek olan her şeyin duyularımız aracılığıyla bilinmesi gerekir. Duyularımızı etkilemeyen varlıkların varoluşunu öne sürmek, Hobbes'a göre, kabul edilemez ve anlatılamaz bir şeydir.

Hobbes, düşünce ve nesne arasındaki bu ilişkinin, bir yönüyle bir temsil ilişkisi, diğer yönüyle de nedensel bir ilişki olduğunu öne sürer. Düşünce nesneyi temsil eder; nesne de düşünceye neden olur. Ona göre, nesne ile düşünce arasındaki bu nedensel ilişkiye duyular aracılık eder; yani fiziki nesneler duyumlara, duyumlar da düşüncelere neden olur. Bu nedensel ilişki geçişli bir ilişki olduğu için nesnelerin düşüncelere neden olduklarını söyleyebiliriz. Nedensellik ilişkisi aynı cinsten şeyler arasında olduğuna göre, onun düşünce-duyum-nesne ilişkisine dair açıklaması bir zihin-beden düalizmine yol açmaz. Başka bir deyişle, duyumların ve düşüncelerin üstünde ve ötesinde, zihin hiçbir şeydir; zihin duyum ve düşüncelerin toplamından başka hiçbir şey değildir. Duyum ve düşünceler ise hareket halindeki maddeye indirgenebilir. Dola-

yısıyla, ontolojik olarak ifade edildiğinde, zihin hareket halindeki madde olmak durumundadır.

Hobbes'ta söz konusu nedensel ilişki zinciri dille devam eder. Düşünce dilden önce gelir, zira düşünce dil olmadan varolabilirken, dil düşünce olmadan olamaz. Öyleyse, dil düşüncenin ifade edilmesi, kaydedilmesi ve iletilmesinde kullanılan bir araçtır, çünkü ona göre, dil, yazı ve konuşma olarak iki şekilde varolur. Yazının esas işlevi düşünceleri kaydetmektir, konuşmanın temel işlevi ise iletişim. Dilin kökeni ve işlevine dair bir yorumdan onun yapısına ilişkin açıklamaya geçtiği zaman, o, bu yapıyı temelde adlara dayanan bir yorumla ortaya koyar. Buna göre, özel isimleri cins isimlerden ayıran, özel bir ismin tek bir şey için kullanılırken, bir cins ismin birçok şeye uygulandığını söyleyen Hobbes tümellerle ilgili olarak, doğallıkla nominalist bir görüş benimser. Onun bakış açısından, tümeller problemi genelliğin gerçekte neden oluştuğu probleminden ibaret olup, cins isimlerin üstünde ve ötesinde bir şey olarak genellikten, dildışı bir gerçeklik meydana getiren tümelden söz etmek mümkün değildir.

Buna göre, onun maddenin eşbiçimli olduğunu, doğal türlerin olmadığını ve adların salt uzlaşımsal olduğunu söylerken, nominalizmiyle araştırmalarımızın kendimiz için yaratmış olduğumuz linguistik dünya ile sınırlı olduğunu söyleyen çağdaş filozof Wittgenstein'ı öncelediği söylenebilir. Hobbes dilin, gerçekliği yansıtacaksa eğer, yalnızca cisim veya maddeyle, maddeye ait özelliklerle, kendi bedenlerimizin veya duyularımızın nitelikleri ya da madde tasarımları veya bütün bunları betimlemede kullandığımız terimlerle ilgili olması gerektiğini belirtir. Aksi takdirde, dil anlamsız seslerden meydana gelir. Bilim icra edebilmek, bilimi ortaya çıkarabilmek için öyleyse, dilin sağlam ve tutarlı tanımlardan, cisimlerin kendileri, hareketleri ya da özellikleri ile zihnimizde onlara ilişkin tasarımlardan oluşması gerekir.

Şu halde, bilimin madde veya cisimler hakkında olmak zorunda olsa bile, temelde mantıksal ve dilsel bir etkinlik olduğunu öne süren Hobbes, aklı da doğallıkla matematik modeline göre düşünüp, akıl yürütmeyi bir tür toplama ve çıkarma işlemi olarak tanımlar. Ona göre, sadece matematikçiler değildir sayıları, açıları ve doğruları toplayıp çıkartan, mantıkçılar da aynı toplama çıkarma işlemini yaparlar. Buna göre, bütün bir mantık alanı adların farklı kombinasyonlar içinde toplanması ve çıkartılması işlemi olup, doğruluk adların önermelerde gereği gibi veya aslına uygun olarak düzenlenmesinden oluşur. O zaman akıl dediğimiz şey de düşüncelerimizin işaretlenmesi ve ifade edilmesi için üzerinde anlaşılmış genel adların hesaplanmasından, yani toplanması ve çıkarılmasından başka bir şey de değildir.

Akıl ise, Hobbes'a göre, bizi bilime götürür. Bilim kavrayışı Bacon'a göre biraz daha gelişmiş olan, bilimin özde ampirik yöntemlerle dedüktif yöntemlerin bir birleşimi olduğunu söyleyen Hobbes'un bakış açısından bilim, sonuçların ve bir olgunun başka bir olguya bağımlılığının bilgisidir. Bilim, mantıksal ve kronolojik olarak şu şekilde ilerler: Olgular gözlem yoluyla bilinir ve bellekte saklanır. Aynı olgular daha sonra "isimler"le adlandırılır ve bunlardan olgularla olgular arasındaki ilişkilerin doğru kayıtları olan beyanlar oluşturulur. Beyanlar arasındaki ilişkiler de akıl yoluyla keşfedilir. O zaman Hobbes'a göre, bilimi iki unsurla veya iki şekilde tanımlamak gerekir. Bilim neden ve sonuçların bilgisi olması dışında, olgularla ilgili doğru beyanların mantıksal sonuçlarının bilgisidir.

(c) Gerçeklik Anlayışı

Hobbes'un epistemolojisi ve bilim teorisi, onun ontolojisiyle yakından ilişkilidir. Bütün bir insan bilgisinin kaynağı ve temelinin duyum olduğunu söyleyen Hobbes'a göre, varlığın en temel öğesi de hareket halindeki maddedir. Bu ikisi arasında zorunlu bir ilişki olmasa da Hobbes bilimden veya bilimsel materyalizmden hareketle, modern metafiziksel materyalizmi kuran, yani gerçekten var olanın sadece madde olduğunu öne süren filozof olarak anılır. Söz konusu materyalizm bağlamında, doğal olarak bir indirgemecidir de. Yani, madde dışında ikinci bir tözün olmadığını söyleyen filozof, cisimsel olmayan ruhlardan söz etmenin kendi kendisiyle çelişik bir söylem olduğunu öne sürerken, varoluşunu teslim ettiği ruhun da madde cinsinden olduğunu savunur.

Hobbes sadece ruhu da maddeye indirgeyen bir materyalist değil, fakat aynı zamanda bir mekanik materyalisttir. Buna göre, maddenin en temel özelliğinin hareket olduğunu savunan filozof, mekanik bir doğa anlayışının ilk ve en büyük metafiziksel sözcüsüdür: Gerçekten de "kalp bedenin bütününe hareket veren bir tulumbadan, sinirler sayısız yaydan, eklemler de çok sayıda çarktan başka bir şey değildir" derken, sözleri bir metaforun unsurları olmaktan çıkıp, gerçekliğe ait bir betimlemeye dönüşen Hobbes, en temel iki varlık kategorisinin madde ve hareket olduğunu söyler. Bu madde, Hobbes'un realizmi uyarınca, zihinden ya da düşüncemizden tamamen bağımsız olup, yeni doğabiliminin gerektirdiği şekilde, evrenin her yerine yayılmış durumdadır. Varlığın gerçek temeli olarak öne sürdüğü maddenin eşbiçimli olduğunu öne süren Hobbes, maddeden durum, yer kaplama ve kütle benzeri birincil nitelikler dışında bütün nitelikleri almıştı. Ona göre, bir şeyi veya cismi ötekinden kesin olarak ayırt eden şey onun durumu olup, madde, bunun dışında ayrımlaşmış değildir. Onu farklı-

laştırarak kategorize etmemizi mümkün kılacak birtakım ilinek veya özellikler gösterse bile, bunlar ikincil niteliklerden veya öznel yanıtlardan başka hiçbir şey değildir.

Onda madde kategorisini tanımlayan bir diğer temel kategori, harekettir. Yer kaplamayan, mekanik olmayan bir ruhtan söz edilemeyeceği için var olan her şeyin bir tür makine olması gerektiğini öne süren Hobbes'un söz konusu mekanik materyalizminde biraz daha öne çıkan, öyle sanılır ki maddeden ziyade harekettir. O, Galileo fiziğinden hareket halindeki evren düşüncesini almış ve hareketin adeta her şey olduğunu düşünmüştür. Dahası, dostu William Harvey'in 1628 yılında kan dolaşımını mekanik terimlerle betimlemesi, biyoloji alanının da mekaniğin kavramsal kuşatmasına uğramasında önemli bir rol oynamıştı.

(d) Etik Anlayışı

İnsanı maddi evrenin ayrılmaz bir parçası olarak gören Hobbes, etiğini de doğallıkla bilimsel bir temele oturtmuştur. Onun bu bağlamda, her şeyden önce etiğin teolojinin ve teleolojik dünya ya da antropomorfik doğa görüşünün etkisinden kurtulup özerk bir felsefe disiplini haline gelmesine katkıda bulunduğu söylenir. Fakat ahlak felsefesini din ya da teolojinin etkisinden kurtaran Hobbes, onu bilime tâbi kılmıştır. Başka bir deyişle etiğin, ahlaki olgulara dair sağlam ve güvenilir bir bilgi olmak durumundaysa eğer, geleneğe, dini dünya görüşüne ya da kilisenin otoritesine değil de psikoloji ve biyolojinin nesnel yasalarına dayanmak durumunda olduğunu iddia etmiştir. Hobbes buna rağmen, ahlaki kural ve ilkelerin, nesnel bir biçimde doğrulanabilir yasaların özellemelerinden ziyade, duygu ve arzuların öznel ifadeleri olarak görülmeleri gerektiğini öne sürmüştür. O, aynı çerçeve içinde hayatın korunması ve sürdürülmesinin insan eyleminin biricik ve temel amacı olduğunu söylemiş ve etik görüşünü, bu öz varlığını koruyup devam ettirme itkisi, çabası, eğilimi ya da istemi üzerine inşa etmiştir. Başka bir deyişle, Hobbes'un burada da Galileo'nun fiziğine ve yöntemine bağlandığını görebiliriz. Zira Galileo'nun ereksellikten, ahlaki değerlere, amaç ve düzenliliğe yapılacak bütün gönderimlerden arındırılmış olan fizikte yaptığını etik alanında gerçekleştirmek amacıyla, kendi varlığını koruma ve devam ettirme eğilim ya da istemini Galileo'nun eylemsizlik ilkesinin biyolojik karşılığı olarak öne sürüp, bütün ahlaki kural, yasa ve yükümlülükleri ondan türetmeye kalkışmıştır.

İnsan Tasarımı

Böyle bir yola bilerek ve isteyerek giren Hobbes'un aslında yapabileceği başka bir şey de yoktu. Mekanik materyalizmiyle eski zamanların teleolo-

jik evren tasarımını yıkarken, doğallıkla dünyayı sadece değere ve amaca değil, aynı zamanda ahlaki olana da yabancı, hatta düşmanca hale getirmişti. Onun evrensel mekanizminde değer kaybına uğrayan sadece dış dünya değildi; beşeri doğa da ağır bir değer yitimine maruz kaldı. Hobbes insan aklını, değeri tanıyacak, değer yaratacak veya taşıyacak bir melekeden ziyade, iştihanın veya arzuların muhtemel sonuçlarını hesaplama yetisine indirger. Hiçbir şey akla uygun olmadığı gibi, akıl da bize üstün veya yüce görüşler ya da ahlaki hakikatler sağlamaz. Akıl, sadece insana sonuçları daha iyi hesaplama gücü verir. Karar vermeyi, yalnızca insanın en güçlü isteğinin ortaya çıkması; onun yaptığı şeyden çok, başına gelen bir şey olarak değerlendiren; bir karara varmayı hareket halindeki cisimlerin daha karmaşık sonuçlarına eşitler gibi görünen Hobbes'un yaklaşımında, irade de iştihanın veya arzuların çatışmasının bir sonucuna indirgenir.

Hal böyle olduğunda, Hobbes için yapılacak tek şey kalır: İnsan doğasına dönmek ve etiği sadece beşeri duygu ve tutkulara dayanan bir ahlak psikolojisinden türetmek. Dünyanın bir bütün olarak hareket halindeki maddeden meydana geldiğini öne süren Hobbes, bunun insan için de geçerli olduğunu kabul eder. İnsan adı verilen kompleks maddi sistemde, ona göre, iki tür hareketten söz etmek gerekir. Bu hareketlerden birincisi iradi olmayan harekettir. Hareketlerden ikincisi imgelemin katkısı ve iradenin işe karışmasıyla farklılaşan hayvani ya da iradi harekettir. Hayvani hareketin temelinde, kan dolaşımının adeta mekanik hareketinden farklı olarak, Hobbes'un "insan vücudundaki küçük hareket başlangıçları, fizyolojik süreçler olarak tanımladığı çaba, kendi varlığını koruma çabası" bulunur. Bu çaba, insan bedeni içindeki harekete ya da fizyolojik süreçlere neden olan şeye yöneldiğinde, Hobbes buna *arzu* ya da *iştah*, fakat o şeyden uzaklaştığında, yani çaba bir şeyden kaçınmak biçiminde olduğu zaman, *istikrah* ya da *nefret* adını verir. Başka bir deyişle, arzu ve iradeye ilişkin görüşüyle insanın rasyonel karar ya da buyruklarıyla fiziki yasalar arasındaki boşluğu kapatmak amacı güden filozof için istek bir nesneye doğru olan, bedendeki fizyolojik süreçlerin yarattığı hareket, iyi de isteğin kendisine yöneldiği şeydir. Buna göre, istek, arzu ya da aşkın nesnesi her ne olursa olsun, ona iyi; tiksinti ya da nefretinin objesine de kötü diyen öznedir. Bu ise tam bir ahlaki öznelciliği ifade eder.

Psikolojik Egoizm

Ahlaki hayatın karakteri ve amacını insan doğasına dayanarak ortaya koyan, bu doğada akıl ilkesinden ziyade, iradeyi yönlendirecek olan psikolojik bir ilke bulan, aklı kılavuz olacak bir yapı olmaktan çıkararak, iradeyi tutkuların yönetimine bırakan Hobbes, doğallıkla hazcılığa ve göreciliğe varır. Onun gözünde iyi, insan tarafından istenilir olanla özdeştir.

Çünkü nesnelerde, bize iyiyi kötüden ayırma imkânı verecek hiçbir şey bulunmamaktadır. Ahlaki değerler, iyi ve kötü bağlamında, şu halde, onların kişiye, özellikle de kişinin duygu hallerine göreli olduğunu söyleyen Hobbes, dolayısıyla onların, nesnel değil de öznel olduklarını söyler. Zira onlar şeylerin, kişilerin ve eylemlerin, duygulardan bağımsız olarak varolan özellikleri değildirler. Ve ikinci olarak da ahlaki yargıların doğruluk ya da yanlışlıklarından söz edilebilse bile, onların doğruluk veya yanlışlığından gerçekte sadece, ahlaki yargıları, nesnel ahlaki hakikatlerin değil de öznenin duygularının ifadesi olarak gördüğümüz zaman söz etmek gerekir.
Beden içindeki, kendisinin çaba olarak tanımladığı, küçük hareket başlangıçlarını, fizyolojik süreçleri ya da kendi varlığını koruma ve sürdürme güç, eğilimi ya da ilkesini etik sisteminin temeline yerleştiren Hobbes, insan doğasına baktığında, onun özü itibariyle bireyci, asosyal, yarışmacı ve saldırgan olduğunu görür. Buna göre, insan kendi varlığını koruma dürtüsüyle hareket edip, her yerde ve her zaman kendi hazzını ve dolayısıyla iyiliğini, arzularının tatminini, kişisel mutluluğunu, kısacası kendi özçıkarını arar. Gerçekten de Hobbes, herhangi bir şeyin, bir nesnenin kişiye eylem için bir motif sağlamasının gerek ve yeter koşulunun, onun ilgili kişinin bir istek ya da arzusunu tatmin etmesi olduğunu ve bunun bütün eylem tarzları için geçerli bir durum meydana getirdiğini ve hal böyle olduğunda, insanın bütün eylemlerinin amacının onun isteklerinin karşılanması, arzularının tatmini olup çıktığını ileri sürer. Bu ise, yani insanın sadece kendi isteklerinin yerine getirilmesi, arzularının karşılanması için çalışması da onun kesinlikle ve tamamen kendi çıkarını gözeten bir doğaya sahip olduğu anlamına gelir.

Demek ki Hobbes, ahlaklılık ve etik söz konusu olduğunda, öncelikle insanın doğal yapısını çözümler, insanın kendi konatif yapısının, onda varolan kendi varlığını sürdürme arzusunun bir sonucu olarak kendi çıkarı, hazzı peşinden koştuğunu, güç ve güvenlik aradığını söyler; istemeyi yegâne motif, en temel harekete geçirici eğilim olarak sunduktan sonra, çeşitli istekleri birbirinden ayırmaya başlar. Ona göre, insanın doğası gereği, yeme isteği türünden bazı istekleri vardır. Sadece bu istek doğuştan olup, sözgelimi ikinci bir istek türü insandan insana farklılık gösterir. Bu sonucu insanların bedensel yapılarının sürekli bir değişme içinde olması, bu yüzden her zaman aynı şeyin istenemeyeceği olgusundan çıkarsayan Hobbes, bununla bir kez daha insan eylemlerinin yöneldiği iyinin, sabit olamayacağını; tersine, bir insanda bile sürekli olarak değişebileceğini anlatmak ister. Üçüncü bir istek türü olarak mutluluk isteği, sürekli olan, yani insan yaşadığı sürece söz konusu olan bir isteği

tanımlar. Bütün bunların yanında dördüncü bir istek türü daha vardır ki bu kapsama giren güç, zenginlik, bilgi ve saygı isteği türünden istekler, insanlarda kendilerini farklı derecelerde hissettiren harekete geçirici bir eğilimi ifade eder.

Hobbes buradan hareketle güç kavramına ulaşıp, bütün insanların isteklerini hayata geçirebilmek için yetilerin yükseltilmesi olarak güçlü olmaya çalıştıklarını söyler. Onun bu yargısı elbette olanı belirten, değer ya da ödev bildirmeyen deskriptif bir yargıdır. Bu yargıyı temel tez olarak öne süren ahlak anlayışına; olması gerekeni söylemek yerine, sadece insanın egoist doğasıyla ilgili psikolojik hakikatleri veya evrensel olguları ortaya koyan öğretiye psikolojik egoizm adı verilir.

Etik Egoizm

Fakat Hobbes burada kalmaz, olanı dile getiren, insan doğasıyla ilgili sözde evrensel olgulardan, olması gerekeni ifade eden normatif bir teori olarak etik egoizmi türetir; her bireyin, başkalarının hak ve hürriyetlerine zarar vermediği sürece, kendi gücünü artırmak için çalışması, kendi özçıkarı ve mutluluğunu araması gerektiğini öne sürer. Psikolojik egoizmin, sadece betimlediği, insanın eylemlerine dair bir açıklama getirdiği yerde, etik egoizm "insan yalnızca kendi kişisel çıkarını dikkate alan bir varlık olmalıdır" diyerek bir ahlaki yargı ve ideal ortaya koyar. Yani, kişinin kendi tatmin, başarı ve mutluluğunun ilk, en yüksek ve nihai değer olduğunu, kalan tüm değerlerin bundan çıktığını savunan etik egoizm, insanın kendini düşünmesini, sadece kendi çıkarını gözeterek eylemesini, salt bilimsel bir yasa olarak değil, fakat aynı zamanda neredeyse bir ahlak yasası olarak vazeder. Öğreti insanın doğası gereği yalnızca kendi çıkarını düşündüğü gerçeğinden, insanın yalnızca kendi yararına olan eylemleri gerçekleştirmekle yükümlü olduğu sonucunu çıkarır ve bunu yapar yapmaz da bir ahlaki yükümlülük teorisine dönüşür. Zira etik egoizme göre, hiç kimse insandan kendi varlığını feda etmesini bekleyemez, böyle bir fedakârlığın ahlaki bir ödev olduğunu söyleyemez. Zaten, bir eylemin ahlaki bir ödev olabilmesi için her şeyden önce onun yapılabilir olması gerekir. Oysa kendi varlığını koruyup devam ettirmenin, kendi çıkarına olanı yapmanın özünü oluşturduğu insandan, kendi varlığını feda etmesini istemek açıkça bir çelişki meydana getirir ya da en azından ondan kendi gücünü aşan bir şey yapmasını istemek anlamına gelir.

Egoizmin savunuculuğunu yapan Hobbes, insanların sıklıkla veya en azından zaman zaman sergiledikleri diğerkâmlık veya başkalarının iyiliğini istemenin, evrensel olduğu ileri sürülen egoist eylem tarzına aykırı düştüğü için açıklanmaya muhtaç olduğunu görmüştür. Onun işte bu

bağlamda geliştirmiş olduğu açıklama, diğerkâmlık gibi görünen şeyin gerçekte, öyle ya da böyle özçıkarın örtülü bir şekli olduğunu ortaya koyar. Çünkü bir kılıfa sokulmamış, kılık değiştirmemiş, "aydınlanmış" hale gelmemiş özçıkar, kendisini de tamamen tehlikeli hale getirecek bir sosyal savaşa yol açar. İşte böyle bir savaş korkusu, insanları başkalarına, tamamen özçıkara dayalı motiflerle saygı duymaya, onları sahip oldukları ahlaki değerden dolayı olmasa bile, failin çıkarı adına gözetmeye sevk eder.

Olması gerekeni olandan türetme, başkalarını gözetmeyi özçıkar yoluyla temellendirme, kısacası moral olanı bir bütün olarak insanın doğal duygu ve yaşantılarına dayandırma, Hobbes'u rahatsız etmek bir tarafa tam tamına onun aradığı bir şey olmak durumundadır ve bu, onun siyaset felsefesinde, açıklıkla ortaya çıkar. Çünkü insan davranışlarının aynı sonuçlara yol açması kaçınılmaz olan belli duygu, eğilim ve tutkulardan, dolayısıyla öngörülebilirlik esasından hareketle kavranması yönündeki talep, tamamen modern bir talep olup, gerçekte Yeniçağ'da politik düşüncenin merkezine yerleşen düzen arayışının zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkar. İnsan davranışlarının bir nedensellik bağı içinde öngörülebilir olması, insanın ve davranışlarının aynı zamanda denetlenebilir olmasına imkân verirken, insanların, tıpkı doğadaki cansız nesneler gibi, zorunlulukla hesaplanabilir bir tarzda davranacağı koşulları açığa çıkarır.

Buna göre, (i) gerçekten var olan, Hobbes'un dediği gibi, maddeyle hareket ve (ii) insan da özü itibariyle hareket halindeki kompleks bir maddi varlık ise; yine, insana ilişkin bilgi insanın mekân içindeki hareketleriyle ilgili bir bilgi ve insanın hareketleriyle ilgili bu bilgi de söz konusu hareketleri meydana getiren nedenlerin bilgisi ise, öte yandan nedenlerin bilgisi de o nedenlerden kaynaklanan sonuçların bilgisi ise, bu takdirde bilginin nihai amacı, insan davranışlarını yöneten mekanik yasaların çözümlenmesi yoluyla söz konusu davranışların nasıl denetlenebileceğini, yani yapma bir toplumsal düzenin hangi temeller üzerinde inşa edilebileceğini göstermek olur. Hobbes'un siyaset felsefesi, bu felsefenin özünü meydana getiren doğa durumu ve toplum sözleşmesi teorileri, işte bu amaca adanmıştır.

(e) Siyaset Felsefesi

İngiltere'de iç savaşla sonuçlanacak bir politik çatışma ve kavga ortamında yaşayan, en kötü düzenin bile düzensizlik ve savaştan çok daha iyi olduğu sonucuna varan Hobbes, en çok politik düzeni rasyonel, özgür ve eşit kişiler arasında akdedilen bir sözleşme yoluyla meşrulaştırmanın yöntemini ifade eden toplum sözleşmesi öğretisiyle tanınır.

Doğa Durumu

Bununla birlikte, onun toplum sözleşmesi öğretisinin gerisinde bir başka meşhur öğreti olarak doğa durumu öğretisi bulunur. Hobbes söz konusu doğa durumunu anlatırken, doğanın insanları eşit yarattığını söyler; bu eşitlik, bununla birlikte, bütün insanların aynı ölçüde fiziki güce ya da zihinsel yeteneğe sahip oldukları anlamına gelmez. Zira zaman zaman bir başkasına göre bedence çok daha güçlü ya da daha çabuk düşünebilen birisi bulunsa'da her şey göz önüne alındığında, iki insan arasındaki fark, bunlardan birinin diğerinde bulunmayan bir üstünlüğe sahip olduğunu öne sürmesine yetecek kadar fazla değildir. Demek ki insanların doğa tarafından eşit yaratıldıklarını, yani aynı mekanik yasaların belirlenimi altında, benzer bedensel ve zihinsel yetilerle hareket ettiklerini düşünürken, insanlar arasındaki doğal eşitliğin koşulların ve güçlerin eşitliği olduğunu ima eden Hobbes, "amaçlarımıza erişme umudu bakımından eşitliğin" işte bu doğal eşitlikten veya yetenek eşitliğinden doğduğunu öne sürer. Bununla birlikte, "amaçlarımıza erişme umudu bakımından eşitliğinden", insanlar arasında bir güvensizlik ve savaş doğar. Çünkü her insanın aynı tutkuların etkisi altında davrandığı, her bireyin kendi varlığını koruyup sürdürmek ve yaşayışı sırasında olabildiğince keyif almak istediği, kısacası herkesin tutkularının peşinden gitme konusunda eşit güce sahip olduğu koşullarda, güvensizliğin ve savaşın ortaya çıkması kaçınılmazdır.

Söz konusu doğa durumunda, öyleyse, temel insani motifler, tahakküm etme ve ölümden kaçınma arzusu olmak durumundadır. Toplum vücut bulmazdan önce, tahakküm için rekabetten başka, tek tek her insanın başka herkese karşı savaşı dışında hiçbir şey yoktur. Yani ona göre, ortak bir otoritenin yokluğunda, daha doğrusu toplum ve devlet olmadığı zaman, doğa durumunda herkes herkese karşı savaş hali içinde olur. Ve bu savaş hali, bireylerin güvenlikleri için sadece kendi güçlerine dayanıp, uygarlığın bütün nimetlerinden yoksun kaldıkları, ölüm korkusuyla belirlenen bir kaos ve karmaşa halidir.

Hobbes bu doğal savaş halini ve insandaki egoizmi insan doğasıyla onun duygu ve tutumlarına, yani konatif yapısına ilişkin bir analizden, varolan toplumlara dair gözlemlerden, uygarlıkların geçmişiyle ilgili tarihsel olgulardan türetir. Böyle bir savaş durumunda, yani doğa durumunda doğru ve yanlış, adalet ve adaletsizlik gibi kavramlardan söz edilemeyeceğine göre, herkesin herkese karşı savaşında hiçbir şey adalete aykırı değildir; çünkü ortak bir gücün olmadığı yerde yasa, yasanın olmadığı yerde de adaletsizlik olamaz. Başka bir deyişle, doğa durumunda ahlak ve adaletin ne olduğunu gösteren hiçbir ölçüt olmadığı gibi, böyle bir ölçüt söz konusu olsa bile, o herkes için bağlayıcı olan "ortak bir

güç" tarafından teminat altına alınmış değildir. İşte bu koşullar altında, herkes kendi hayatını koruma ve "kendi muhakemesi ve aklı ile bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun yöntem olarak gördüğü her şeyi yapma" konusunda tamamen özgürdür.

Bu, Hobbes'un betimlediği şekliyle doğa durumunda insanların, bir yandan ahlaki olarak birbirlerinden tamamen tecrit edilmiş ve dolayısıyla egoist oldukları, diğer yandan da sahip bulundukları iradi güç ve peşine düştükleri amaçlar bakımından eşit, hatta özdeş bir yapıda oldukları anlamına gelir. Yani, onlar hem bir ayrım hem de bir özdeşlik içerisinde olup, aralarındaki ilişkinin çatışmacı bir nitelik arz etmesi, bütünüyle içinde bulundukları durumun mantıksal yapısından kaynaklanır. Buna göre, doğa durumunun mantığını oluşturan şey ayrım ve özdeşlik arasındaki gerilim ise, o zaman doğa durumundan çıkış ancak ve ancak ayrım ve özdeşliğin telif edilmesi sayesinde mümkün olabilir. Toplum sözleşmesinin anlamı da tam olarak işte bunu ifade eder: Sözleşme, ayrım ve özdeşlik kategorilerini doğa durumunun içsel mantığından türetilen yeni bir çerçeve içinde bir araya getirir ve böylelikle de doğa durumunun rasyonalitesini aşarak, yeni ve sivil bir rasyonalite kurar.

Doğal Hak

Hobbes'un siyaset felsefesinde, bu yeni rasyonalitenin tesisini ve toplum sözleşmesini mümkün kılan şey, doğa durumu ile sivil toplum durumu arasındaki orta terim olarak "doğal hak" kavramıdır. Doğal hak, insanın "kendi doğasını, yani kendi hayatını korumak için kendi gücünü dilediği gibi kullanması ve kendi muhakemesi ve aklı ile bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun yöntem olarak kabul ettiği her şeyi yapma özgürlüğünü" ifade eder. Onda bütün doğa yasaları, tüm sosyal ödev ve politik yükümlülükler doğal hakka tabi olup, bireyin kendi varlığını koruma doğal hakkından türetilir. Liberalizmin bütün toplumsal ve politik yükümlülüklerin insanın bireysel haklarından türetildiği ve onun haklarının hizmetinde olduğunu söylediği dikkate alınırsa, Hobbes modern liberalizmin kurucu babası olarak görülebilir. Bireyin doğal haklarından çıkıp, bu hakların bir şekilde hizmetinde olan toplumsal, ahlaki ve politik kurallarla kurumların, o, Platon ve Aristoteles'in ütopik şemalarından daha etkili oldukları kanaatindedir. Çünkü doğal haklar insanların en güçlü bencil arzu ve tutkularından, insanın kendi yaşamını koruma hakkının temelinde bulunan tutkudan çıkar. Bencilliği engelleme ve egoizmi hor görmeyle ilgili geleneksel ahlaki öğretilerin temelleri çöktüğüne göre, Hobbes doğal haklarla aynı zamanda egoizmi meşrulaştırmanın ya da kutsamanın yeni bir yolunu bulur.

Doğa Yasası

Hobbes, şu halde, fiili bir savaş tehdidi, herkesin herkese karşı savaşı durumunda, bireyin, en temel hakkını tehlikeye sokacak savaştan korkmak durumunda olduğunu; onun yaşamını koruma doğal hakkının bir sonucu olarak barışı aramasının tutulabilecek en akıllıca yol olduğunu söyler. Ölümden kaçınmak için insanın savaşın yerine barışı, rekabetin yerine uzlaşmayı koymak zorunda olduğunu bildiren Hobbes'a göre, söz konusu doğal savaş halinden kurtulmak insanın çıkarına olup, aydınlanmış egoizmin bir gereğidir ve bu kurtuluşu sağlayacak olan şey de doğa yasasıdır. Buna göre, insan doğası itibariyle tutkuları ve aklı olan bir varlıktır; insanı savaş haline sürükleyen şey tutkularıdır. Ama yine tutkuları, fakat özellikle de aklıdır ki insanı ölüm korkusundan kurtulup, güvenlik içinde yaşamak, uygarlığın nimetlerinden pay almak, hayatın sağlayacağı hazlardan faydalanmak için uzlaşma, barış ve huzuru aramaya sevk eder. Aklı insana en temel talebin, kendi varlığını koruma isteminin nasıl etkin hale getirilip hayata geçirilebileceğini gösterir.

Toplum Sözleşmesi

Hobbes'a göre, sözleşmelere kılıcın desteğini vermek için insanların kendi güçlerini kendileri arasında egemen hale gelen ortak bir güce aktardıkları bir ilk antlaşmanın olması gerekir. Buna göre, doğa yasası sadece barışın tesis edilmesi gerektiğini değil, fakat bunun nasıl yapılacağını da söyler. Doğa durumuna, yani "herkesin herkesle savaşına" son verecek olan şey, her insanın her şey üzerinde sahip olduğu doğal haktan başkalarıyla aynı ölçüde vazgeçmesi, yani sahip olduğu hakkın başkalarının hakkıyla eşit ölçüde sınırlandırılmasına rıza göstermesidir. Bu sınırlandırma, insanların sahip oldukları doğal hakkı karşılıklı olarak tek bir kişiye devretmelerini ve onu egemen olarak tanımalarını öngören bir sözleşme sayesinde gerçekleşir.

Hobbes'a göre, bu sözleşmeyle bir egemen güce sahip olur, herkesin herkesle savaş içinde olduğu doğa durumundan hayatlarımızı güvenle sürdürebileceğimiz sivil toplum haline geçeriz. Burada, yalnızca ölüm korkusundan kurtularak güvenlik içinde yaşamakla kalmayız, fakat aynı zamanda rahat ve mutlu yaşama imkânına sahip oluruz. O, sadece varlığını koruma hakkının mutlak ve vazgeçilmez bir nitelik taşıdığına inanır; işte bu haktan türetilen bütün yükümlülük ve ödevlerin ancak hayatı koruma hakkının ihyasına hizmet ettiği ölçüde bağlayıcı olduğuna işaret eder. Bu da hiç kuşku yok ki ortak iyinin, insanın akli bir varlık olmasından kaynaklanan amaçlardan ya da bu amaçların hayata geçirilmesine gönderimle düşünülen ödevlerden hareketle kavranamayacağı; onun esas itibariyle ve sadece öz-varlığını koruma hakkı çerçevesi içinde tanımlan-

ması gerektiği anlamına gelir. Onun politika felsefesinde, ortak iyinin işte bu şekilde mutlak ve vazgeçilmez bir hak çerçevesinde tanımlanması, aynı zamanda ve kaçınılmaz olarak politikanın amacına ve meşruiyet koşullarına da ışık tutar. Devletin görevi veya politikanın işlevi, kadim filozofların düşündüğü anlamda erdemli hayatın ihyası değil, fakat herkesin doğal hakkının korunması ve kalıcı bir biçimde teminat altına alınmasıdır; yani, politik düzen "iyi yaşam" için değil, fakat "yaşamın kendisi" için vardır ve onun kurucu kavramı ödev değil, fakat haktır.

Egemenin Hakları

Öyleyse, Hobbes'a göre, toplum sözleşmesi, sadece sözleşmeye girme nedeni olarak güvenlik hayata geçirildiği zaman bağlayıcı olur. Sözleşmeye taraf olan bireyler korunmayı itaatle mübadele ederler. Bununla birlikte bu, insanların başkalarının adaletsizliklerinden, vereceği zararlardan tamamen azade oldukları anlamına gelmez. Bu bağlamda, bir insanın kendisine zarar vermeye, adaletsizlik etmeye niyet eden bir kimsenin işleyeceği suç karşılığında egemen tarafından verilecek cezadan korkmak durumunda olduğunu bilmesi yeter. O halde, egemenin ya da devletin ilk ve en temel hakkının ceza verme ve polis gücü tesis etme hakkı olduğu söylenebilir. Öte yandan, egemen tek tek bütün uyrukların ya da yurttaşların iradesini temsil ettiği için egemeni adaletsizlikle suçlamak kişinin kendisini suçlaması anlamına gelir ve kişinin kendisine adaletsizlik etmesi imkânsızdır. Bu yüzden, egemenin yaptığı hiçbir şey uyruk tarafından cezalandırılamaz. Dahası, vergi koyma ve yurttaşları ülkenin savunması için askere çağırma hakkını da içeren, "uygun gördüğü şekilde savaş ve barış yapma hakkı da" egemene ait bir haktır, çünkü bu haklar, ancak itaat etmeyenleri cezalandırabilme gücüne sahip olanların elinde bir anlam ifade edebilir.

Yasama gücünün de egemene yine aynı nedenle ait olması gerekir; gerçekten de insanlar kendilerinden korkulması için bir neden olmayanların emirlerine itaat etmezler. Bu yüzden kılıcın gücü ya da cezalandırma gücüyle yasama gücünün aynı elde toplanması gerekir. Bir ülkenin yasalarının egemenin buyruklarından daha fazla hiçbir şey olmadığını öne süren Hobbes'a göre, bu yasalar özel mülkiyeti belirleyip, bir insanın neye sahip olup neye olamayacağını gösterir; iyiyi, kötüyü, adili, adaletsizi tanımlarlar.

Aynı şekilde yargılama ve yürütme gücünün de egemene ait olması gerektiğini öne süren Hobbes açısından egemenliğin temel ilkeleri; onun "mutlak", "bir", "sürekli" ve "bölünmez" olmasından çıkar. Onun gözünde siyasal iktidarın meşruiyeti, "halkın güvenliğinin sağlanmasında yatar; egemen, bu göreve doğa yasasıyla bağlıdır ve bunun hesabını, do-

ğa yasasını yaratan Tanrıya ve sadece ona vermekle yükümlüdür". Yani, egemen irade sınırsızdır.

Egemenliği mutlak, bir, bölünemez ve sürekli olan, dolayısıyla eylemlerinden dolayı, Tanrı dışında hiç kimseye hesap vermek zorunda olmayan siyasal iktidar ya da devletin uyruklarının hayatını korumaktan daha fazlasını yapma, "onların yasaya uygun çalışmalarından kazanacakları maddi refahın tamamını teminat altına alma" gibi bir yükümlülüğü de vardır. Ayrıca ticaret, tarım ve üretim sanatlarını destekleyecek yasaların da bulunması gerekir. Kendi suçu olmadığı halde işsiz kalanların da kişisel acıma duygularına terk edilmeyip, kamusal bir destekten yararlanmaları gerektiğini bildiren Hobbes, egemenin işsizliği önlemek için tedbirler alma gibi bir yükümlülüğünün de bulunduğunu söyler.

Uyrukların Hakları

Egemene bu şekilde mutlak ve sınırsız haklar veren, egemenliğin sınırsız olduğunu öne süren Hobbes, devleti bir sözleşme edimi ile yaratmış olan uyrukların da hiç kuşku yok ki birtakım hakları olduğunu kabul eder. Çünkü, bir uyruğun kendi ediminden çıkmayan bir yükümlülüğü olmadığı gibi, onun her ediminin kendi iyiliğini amaçladığı kabul edilir; toplum sözleşmesi de dahil olmak üzere, hiçbir sözleşme ediminin yurttaşı hayatından, hayatını koruma araçlarından ve kendisi için iyi olan bir durumdan yoksun bırakacak şekilde oluşturulamamasının nedeni, budur. Yurttaşın öyleyse, en temel veya hiçbir şekilde devredilemez haklarının başında hayat hakkı gelir.

Gerçekten de egemenliğin sınırsızlığına vurgu yapan Hobbes, uyrukların siyasal iktidarın hayatlarını ya da onurlarını feda etmelerini talep edecek buyruklarına itaat etmeme özgürlüğü olduğunda ısrar eder. Uyruğun doğrudan doğruya kendi elinde bulunan haklar söz konusu olduğunda ise, Hobbes kendi varlığını koruma, kişiliğini savunma, kendi aleyhine tanıklık etmeme benzeri birtakım asgari hakları sayar. Yurttaşların söz konusu hak ve özgürlüklerinin varlığı ve ölçüsü, iyi yönetimleri kötü yönetimlerden ayırmak açısından bir standart, yurttaşların egemen otoriteyi meşru bir zemin üzerinde eleştirmeleri, yargılayabilmeleri için bir ölçüt temin eder. Nitekim, Hobbes yurttaşların temel haklarını koruyamayan yönetimlere karşı isyan ya da direnme hakkının doğduğunu kabul eder.

Devlet Türleri veya Yönetim Biçimleri

Hobbes, egemen iktidarların farklılaşan yapısına göre, üç tür yönetim ya da devlet olduğunu öne sürer. Buna göre, politik iktidar tek kişinin elin-

de olduğu zaman, bu devlet türü ya da yönetim biçimine monarşi; her yurttaşın bir oy hakkına sahip olduğu bir meclise verildiği zaman, demokrasi; yurttaşlardan sadece bir kısmının oy hakkına sahip olduğu bir meclise verildiği zaman, ona aristokrasi adı verilir. Hobbes, eski Yunanlı ve Romalı yazarların iyi ve kötü yönetimler arasında bir ayrım yaptığını da belirterek, bir adamın kötü yönetimine tiranlık, halkın ya da çoğunluğun kötü yönetimine anarşi, azınlığın kötü yönetimine de oligarşi adı verildiğini söyler.

İyi ve kötü yönetimlerin birbirlerinden, yöneticilerin veya iktidar sahiplerinin ortak iyiyi veya genel çıkarı ya da kendi kişisel çıkarlarını gözeterek yönetmelerine göre ayrıldığını dile getiren Hobbes, söz konusu ahlaki ayrımların sağlam olmadıkları gibi, politik alanda bir geçerlilikleri olamayacağını ileri sürer. Bu moral ayrımlar sadece onları kullananların öznel beğeni ya da memnuniyetsizliklerini ifade eder. Buna göre, monarşiden hoşnutsuz olanlar, ona tiranlık; demokrasiden rahatsız olanlar, ona anarşi ve aristokrasiden memnuniyetsiz olanlar, ona oligarşi adını verirler. Hobbes, dahası Aristoteles'in uyrukların çıkarını gözeten yönetimlerle yönetenlerin çıkarlarını gözeten yönetimler arasında yapmış olduğu ayrımı, politik açıdan anlamlı olmadığı, hatta meşru bir monark ile bir zorba arasındaki ayrımı bulanıklaştırdığı gerekçesiyle reddeder. Çünkü devletin veya politik otoritenin ilk ve en büyük faydasını meydana getiren barış ve güvenlikten, sadece yurttaşlar değil, fakat yönetenler de faydalanır. En büyük felaketleri meydana getiren iç savaş ve anarşiden, herkes, yani hem yöneticilerin ve hem de yönetilenlerin zarar görmesi kaçınılmazdır. Dahası, yönetenin gücü ve iktidarı her zaman uyruklarının gücü ve iktidarına bağlı olduğu için yöneticinin uyruklarını maddi değer ve zenginliklerden yoksun bırakmak suretiyle zayıflatmasından, sadece yönetilenler değil, fakat yöneticiler de zarar görür.

Hobbes'un Aristoteles'in iyi ve kötü yönetim arasında yapmış olduğu ayrımı reddetmesinin çok daha temel bir nedeni, onun hiçbir yönetici ya da egemenden, kendi kişisel çıkarlarını veya ailesinin ve dostlarının çıkarlarını unutmasının veya söz konusu özel çıkarlar karşısında genelin çıkarlarına çok daha fazla önem vermesinin beklenemeyeceğiyle ilgili değişmez kanaatidir. Aslında egemenlik öğretisinin oluşturduğu ana zemin üzerinde, Hobbes'un iyiyle kötüyü haz ve acıya indirgemesini dikkate aldığımız takdirde, eski çağların ya da Yunanlı ve Romalı filozofların en iyi yönetim biçiminin ne olduğuyla ilgili tartışmalarının onda neredeyse bütün önemini yitirdiğini kolaylıkla görebiliriz. Gerçekten de Hobbes, yönetimin iktidarı ya da devletin gücüyle yurttaşın özgürlüğünün bütün devlet türleri ya da yönetim biçimlerinde aynı olduğunu öne sürer. Egemenlik, gerçekte her yönetim tarzında mutlaktır. Tek tek her

yönetim biçiminin amacı aynıdır: Barış ve güvenlik. Dahası, çok belirleyici politik ve pratik meseleler, hemen her yönetim şeklinde teknik ve idari meselelere dönüşür.

Öyleyse, Hobbes'un yönetim biçimlerine ilişkin tartışmasında şu sonuca varmak sadece mümkün değil, fakat doğru olur: Egemen otoriteyi elinde bulunduranlar veya yönetim kademesinde bulunanlar, insan olmaları dolayısıyla, kendi kişisel çıkarlarıyla en yüksek derecede ilgili olacakları için genelin çıkarına en fazla, o özel çıkarla örtüştüğü zaman hizmet edilir. Bu ise, Hobbes'a göre, en iyi yönetim biçimi olan monarşide söz konusu olur. Öte yandan monarşide sadece bir tane Neron olabilir; oysa demokraside pek çok Neron'a yer vardır. Monarşinin birliği temin ettiği yerde, demokrasinin en büyük tehlikesi, halkı hiziplere bölmeye elverişli yapısı nedeniyle, iç savaşa yol açma yüksek potansiyelidir.

ONUNCU BÖLÜM

RASYONALİSTLER

Modern felsefede, nasıl ki fizik biliminin özerkliği, Bacon ve Hobbes'ta konusunu "doğa" olarak kendisi yeniden kurduysa, aynı şekilde yeni felsefi düşünce de özellikle rasyonalistlerde, ama en çok da Descartes'ta bilgi teorisini felsefenin en temel konusu olarak belirler. Eskinin Tanrı ve varlık benzeri problemleri, önemlerini korumaya 17. yüzyılda da devam eder; bununla birlikte, onlar, salt mümkün bilgiler diye ve düşüncenin öznesi olarak yeniden tanımlanmış insandan hareketle söz konusu edilirler.

Böylelikle matematiksel bir dile sahip doğa, karşısında rasyonalistler tarafından "düşünen öz" olarak tanımlanmış olan insanı bulur. Bilme olayı veya sürecinde söz konusu olan düşünce boyutu, duyum, duygu ve imgelem benzeri rasyonel olmayan boyutları tamamen gölgede bırakılan insanı insan yapan şey olarak gösterilir. Söz konusu yeni doğa-insan ikileminden çıkan bilimsel-felsefi dünya görüşünün, temel ilkesi "doğayı akıl aracılığıyla alt etme" olan bir teknik uygarlık anlayışı olduğunu söyleyebiliriz. Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi rasyonalist filozofların bütün gayretlerinin geleneksel bilgi modellerini reddederek, Kopernik ve Galileo gibi bilimadamları tarafından kurulan yeni doğabiliminin ilkelerini metafizik gelenekle uzlaştırmak ve böylelikle de doktrinleştirmek olduğunu düşünecek olursak, bu yeni dünya görüşünde bilim ve metafizik boyutlarının iç içe geçmiş olduğunu öne sürebiliriz.

Demek ki bu üç filozofun rasyonalist filozoflar olarak sınıflanmalarını haklı kılan neden, onların sistemlerinde, dünyanın insan varlığı için nasıl anlaşılır hale getirileceğinin yollarını aramış olmalarıdır. Onlar, belli bir bilimsel bilgi modeli geliştirip, dünyayı anlaşılır kılma işinde kullanılacak rasyonel bir yöntemin ana hatlarını ortaya koydular. Descartes, Spinoza ve Leibniz, batıl inançların, vahyin gizlerine karşı çıkarak, aklın ve rasyonel yöntemlerin gücünü yücelttiler. Rasyonel yöntem ya da yetkin bilgi modeli olarak matematiği gören bu filozoflara göre, saf

akıl yalnızca matematikte tek hakem olarak görülür ve akla yalnızca matematikte kendi başına iş görme izni verilir. Matematikçinin ispatlarının hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak şekilde düzenlendiğini; matematikte, söz konusu olabilecek herhangi bir yanlışın hemen ve kesinlikle yakalandığını ve geleneksel felsefede çok sık rastlanan bir sıkıntının, yani görüşlerin birbirleriyle çatışması ve tartışmaların bir karara bağlanamaması diye bir şeyin matematikte söz konusu olmadığını savunan bu üç filozofun programı, matematiksel akıl yürütme yöntemini genelleştirmek ve onu, hiçbir sınırlama olmaksızın, felsefe ve bilimin tüm problemlerine uygulamaktan meydana gelir.

Akıl yürütmelerinde, saf aklın doğal ışığına değil de imgeleme dayandıkları için birçok filozofun kafasının umutsuzca karışmış olduğunu söyleyen rasyonalist filozofların bir diğer ortak noktaları, düşünce ve kafa karışıklığının ve dolayısıyla yanlışın ilk ve en önemli kaynağını imgelem olarak görmeleridir. Saf akılla tahayyül gücü arasında bir ayrım yapan bu üç filozof, felsefe ve doğabilimlerinde de matematiktekine benzer bir açıklık, dakiklik ve kesinliğe ulaşılmak isteniyorsa eğer, felsefe ve doğabilimlerinin terimlerinin her şeyden önce, gündelik söylemin tüm figüratif ve öznel çağrışımlarından arındırılmasının kaçınılmaz olduğunu savunur. Örneğin, gündelik konuşmada geçen terimlerin bazen anlama yetimiz için vazgeçilmez bir önem taşıdığını, bundan dolayı Tanrı kavramımız ve telakkimizin çoğunlukla antropomorfik bir Tanrı kavrayışı olduğunu, imgelerle antropomorfizmden vazgeçilmesi durumunda, "Tanrı" sözcüğünün, tektanrılı dinlerde söz konusu olan anlam ve çağrışımlarını yitirip, mümin için geriye, kişisel olmayıp en yüksek derecede soyut olan bir Yaradan düşüncesi kalacağını savunan Spinoza, zihinle imgelem ve saf mantıksal düşünmeyle düşünceleri karmakarışık bir biçimde birleştirme arasındaki ayrımı, felsefesinin vazgeçilmez temellerinden biri yapmıştır.

Aristoteles'ten beri süregelen doğa anlayışından vazgeçen 17. yüzyıl rasyonalist filozofları, bir başka ortak nokta olarak doğal süreçlerin niceliksel terimlerle ifade edilmek durumunda olan doğalarıyla açıklanmak durumunda olduğu görüşünü benimsemişlerdi. Nesnelerin ölçülebilen niceliksel yönlerinin gerçek olduğunu savunan rasyonalistler, evrenin rasyonel bir biçimde düzenlendiğini düşünerek, her olayın zorunlulukla bütün içinde bir yeri olduğunu söylediler. Bu ortak görüş, sırasıyla felsefede aklı kullanmak suretiyle, sağduyunun dünya görüşünün aşılabileceği, nesnelerin ikincil niteliklerinin gerisindeki matematiksel olarak ölçülebilecek yönlerine, görünüş ya da fenomenlerin gerisindeki gerçekliğe ulaşılabileceği fikrine; doğada zorunlu bağıntılar bulunduğu için evrendeki her yön ya da öğenin ilke olarak akıl yoluyla bilinebilece-

ği anlayışına; felsefi ve bilimsel doğruların zorunlu doğrular olup, olduğundan başka türlü olamayanı ifade etmesi gerektiği tezine ve nihayet, determinizme ve doğadaki zorunluluğa dayalı bir özgürlük kavrayışına yol açmıştır.

17. yüzyılın büyük rasyonalistleri, insan zihninde doğuştan düşünceler veya deneyden bağımsız, *a priori* doğrular bulunduğunu kabul ettiler. Bununla birlikte, onları karakterize eden şey söz konusu *a priori* doğru ya da ilkelerin varlığına inançtan ziyade, bu türden ilkelerden gerçeklik hakkında bilgi verecek bir doğrular sistemi türetme idealiydi. Gerçekten de onların en temel ideali, matematiksel bir sisteme benzer olmakla kalmayıp bir yandan da gerçeklikle ilgili olgusal bilgimizi artırmaya muktedir olan dedüktif bir doğrular sistemine erişmekti. Bunu her üçü de farklı şekillerde hayata geçirmeyi başardılar. Bu üçlüden gündemi belirleyenin çok büyük ölçüde Descartes olduğu söylenebilir. Spinoza ve Leibniz, onun açtığı yoldan yürümüştür.

René Descartes

Düşünce tarihine daha genel bir perspektiften bakıldığında, Ortaçağ felsefesi, değer temelli ve teleolojik bir dünya görüşüne bağlanması, maddeyi ve dolayısıyla bilimi tümden unutup, tinsel olanı ve teolojiyi tahta çıkarması dolayısıyla bir uca yerleştirilebilir. Bu yapıldığında, Hobbes'u da değer yüklü bakış açısını, dünyanın geleneksel dini veya teleolojik yorumunu bilimsel dünya görüşü veya yeni mekanik felsefe lehine bütünüyle reddettiği için diğer uca yerleştirmek gerekir. İşte Hobbes'un çağdaşı olan René Descartes (1596-1650) bu iki karşıt uç arasında bir orta yol bulma, bilimle dini bir şekilde uzlaştırma, modern dünyada bilim ile dini bir şekilde barıştırma çabası içine girmiştir. Bununla birlikte, onun bu çerçeve içinde bulduğu çözüm fazlasıyla diplomatik bir çözüm olmuştur. Çünkü Descartes gerçekliği ikiye bölerken, bilim ile teoloji ya da dinden her ikisini de bir şekilde korumuş, ama dinin yerini oldukça sallantılı hale getirirken, aklı ve bilimi her şeyin nihai yargıcı yapıp, bütünüyle tartışılmaz ve sağlam bir zemine oturtmuştur. Buna göre, artık Galileo ve diğer modern bilimadamlarının fiziki dünyanın doğasıyla ilgili keşiflerinin ışığında görülmeye başlanan dünyada dine bir yer bulmak problemi söz konusu olduğunda, onun izlediği yolun zemini tamamen istilacıya terk etmek olduğu kabul edilir.

Aslında Descartes, sadece Bacon'dan değil, Hobbes'tan bile daha moderndi. Bacon ve Hobbes gibi, geleneği, geleneksel bilgeliği reddetmekle kalmadı; dünyanın mekanizasyonu düşüncesine onlardan daha fazla

katkı yaptı. Fazladan dünyanın matematizasyonuna çok daha güçlü bir biçimde vurgu yaparken, felsefede özneden veya birinci şahsın bakış açısından yola çıkıp, modern dünyanın inşasını özne eliyle gerçekleştirdi. Gerçekten de Descartes kurulu düzenin entelektüel otoritelerinin, üniversitelerdeki uzmanların dünyayla ilgili olarak gerçek bir kavrayıştan yoksun oldukları, sadece hiç kimsenin işine yaramayan, modası geçmiş düşünceleri aktardıkları veya yaydıkları konusunda, Bacon ve Hobbes'la bir ve aynı düşünüyordu. Yine, onlarla ve hatta günümüzün insanıyla hayata, evrene, kısacası her şeye ilişkin sağlam bir bilgi ve kavrayışa ancak doğabilimi yoluyla ulaşılabileceği düşüncesini paylaşıyordu. O, işte bu çerçeve içinde çağında, öncelikle doğabilimi diye geçen Doğal Tarih anlayışına, bitkileri gözlemleyip, gözlemlenebilir karakteristikleri, davranışları ve kullanımları temeli üzerinde sınıflayan Aristotelesçi araştırma tarzına karşı çıktı. Bu tür bir araştırma tarzının değersiz olduğunu, dünyaya dair gerçek bir kavrayış vermediğini öne süren Descartes, bilgide tam ve gerçek bir reformu amaçladı; geleneksel bütün kategorileri reddederek, onların yerine Kepler ve Galileo gibi bilimadamlarının tarafından icra edilen bilimin yeni kategorilerini geçirmenin mücadelesini verdi.

Nitekim o, bu amacı doğrultusunda, gerek ontoloji ve gerekse epistemolojide, modern felsefenin seyrini baştan sona belirleyen adımlar atmıştır. Gerçekten de Descartes'a göre, doğal dünya tek bir şeyden, mekânın her yerine yayılmış olan maddeden meydana gelir. Şeyler arasındaki farklılığın, tek bir nesnenin veya maddenin farklı düzenleniş tarzları veya aynı maddenin farklı zamanlarla farklı yerlerdeki farklı eyleme biçimleriyle açıklanması gerektiğine inanan Descartes'ın terminolojisiyle ifade edilecek olunursa, sadece tek bir maddi töz vardır ve farklı nesneler olarak gördüğümüz şeyler arasında gerçek ya da tözsel hiçbir farklılık yoktur. Demek ki Descartes, Ortaçağ'ın büyük ölçüde Aristoteles'e dayanan bireysel ve genel tözler sistemi olarak dünya görüşünü yıkıp, bunun yerine evrenin her tarafına yayılmış maddi bir tözden meydana gelen kendi dünya görüşünü geçirirken, modern kültürün belirleyici fikirlerinden birini öne sürer. Bu dünyadaki herhangi bir şeyi anlamak için onu her ne ise o yapan gizemli öze, bu biricik bireysel varlığın tikel veya kendine özgü karakteristiklerine bakmak yerine, genel olarak maddenin doğası ve davranışı yoluyla ortaya konacak evrensel bir açıklamanın peşine düşmemiz gerekir. Çünkü sıkı, determinist ve evrensel yasalara göre düzen kazanan maddenin eylem tarzı doğada olup biten her şeyi açıklar.

Descartes için maddi tözün davranışını ve dolayısıyla evrendeki bütün fiziki süreçleri açıklayan yasalar, elbette hareket yasalarıdır. Ona gö-

re, evrenin her yerine yayılmış olan maddenin sahip olduğu yegâne özellikler basit mekanik özellikler olup, evrendeki bütün doğal süreçler üç temel ve basit mekanik yasasının sonucu olarak ortaya çıkar. Bu üç yasa da sırasıyla eylemsizlik, düzgün doğrusal hareket ve hareketin korunumu yasalarıdır. Buna göre, yeryüzünün varlığa gelişi ve yıldızların hareketinden, ışığın yayılımına ve kalp atışına kadar, maddi dünyadaki her şey, maddi tözün farklı alanlarının aynı mekanik yasalara göre etkide veya eylemde bulunma tarzlarının kaçınılmaz bir sonucu olduğundan, bütün doğal süreçler maddenin farklı parçalarının mekanik özellikleri yoluyla açıklanabilir.

Maddi dünyanın mekanizasyonunu bu şekilde, Hobbes'un düşüncesine benzer terimlerle ifade eden Descartes, bundan sonraki noktada söz konusu mekanik özelliklerin, etkileşim ve süreçlerin sadece matematiksel bir dille ortaya konabileceğini öne sürerken, büyük ölçüde kendi özgünlüğünü ortaya koyacak şekilde maddi doğanın veya dünyanın matematizasyonunu gerçekleştirir. Maddenin veya dünyadaki bir nesnenin, bilimadamı açısından veya dünyaya ilişkin sağlam bir kavrayış için önemli olan yegâne yön ya da özellikleri, Descartes'a göre, büyüklük, şekil ve harekettir. Dünyanın nihai gerçekliğini, maddeyle birlikte ifade eden bu özellikler, ancak duyumsal olmayan, matematiksel bir tasvir yoluyla ortaya konabilir. Bu, pek çoklarının söylediği üzere, Descartes'ı modern çağın ilk filozofu yapan en önemli özellik ya da katkı olmak durumundadır. Aristoteles için matematik, özellikle doğal dünyada hiçbir kullanımı olmayan bir bilgi türünü temsil etmekteydi. Zira Aristoteles'e göre, fiziki dünya, form ve maddenin karışımından meydana geldiği için matematizasyona elverişli değildi. Platon açısından ise, matematik gerçekliğe uygulanabilir bir şey olmakla birlikte, gerçekliğin kendisi onun için duyusal ya da fiziki dünyadan başka bir varlık alanında bulunuyordu. Doğanın akılsallığını matematiğe indirgeyen bu yepyeni ve modern bakış, Kopernik ve Galileo gibi bazı bilimadamı-filozoflar bir tarafa bırakılacak olursa, hemen tümüyle Descartes'ın eseridir. Doğanın konuştuğu dil matematiksel bir dil olup; çember, üçgen ve doğru çizgi bu dilin heceleridir. Bu dil, ona göre, sadece gözlem verilerini kavramak bakımından yararlı değildir; söz konusu matematiksel dil, gerçekliği kavramanın yegâne anahtarı olmak durumundadır.

Söz konusu determinist ve matematiksel açıklama modeli, insan vücudu ve hayvanların hayatları da dahil olmak üzere, bütün doğal fenomenler için geçerli olmakla birlikte, bazı beşeri özellikler bu tür bir açıklamaya uygun düşmez. Sözgelimi Descartes akılyürütme ve anlama yeteneğinin, maddenin parçacıklarının mekanik hareketi ve etkileşimi yoluyla açıklanamayacağını, matematiksel bilginin doğanın mekanik yasa-

ları tarafından hiçbir şekilde vücuda getirilemeyeceğini öne sürer. Salt insana özgü bu karakteristiklerin, onların mekanik bir biçimde işleyen bedenlerine ek olarak, farklı yasalara tabi olan başka bir şeye daha, yani bir rasyonel ruha sahip olmaları olgusuyla açıklanabileceğini söyler. Söz konusu rasyonel ruh, maddi olmayan bir gerçeklik olması dolayısıyla, hiçbir mekanik sistemin ortaya çıkaramayacağı birtakım melekelere, irade etme ve anlama yeteneklerine sahip olur. Yine maddesiz olduğu içindir ki parçalara ayrılıp yok edilemez; bu yüzden, o, Tanrının insan bedenindeki sureti olacak şekilde, ölümsüzdür.

Descartes meşhur uzlaşımını işte böyle gerçekleştirmiş; özellikle de ruhani otoritenin, yeni bilim telakkisiyle büyük ölçüde Kilisenin kontrolü altındaki mevcut eğitim düzenini alt üst ettiği ve dinin temellerini sarstığı iddiasına karşı kendisini ancak bu şekilde savunabilmişti. Buna göre, doğaya ilişkin gerçek bilgi ve kavrayışın duyumsal olmayan, matematiksel bir kavrayış olduğunu iddia eden Descartes bir yandan da Aristotelesçilerin duyumsal bilgi anlayışından kaçıp mekanik dünyaya ilişkin matematiksel bir kavrayış ve yoruma geçerken aslında hayvani doğamızdan uzaklaşıp, Tanrıya, Tanrının yarattığı varlıkla ilgili bilgisine kendi tarzımızda yaklaştığımızı söylüyordu.

(a) Amaç ve Program

Descartes, bir yanda geçmişten gelen bilgeliğin veya Skolastik düşünüşün, diğer tarafta ise hem Francis Bacon gibi filozofların, doğru yola girilmesi durumunda, bilime ve teknolojiye çok kısa süre içinde ulaşılacağı inancının ve hem de bütün bilgi iddialarını kuşkuyla karşılayan yoğun bir Septisizmin hüküm sürdüğü bir çağda, işe sıfırdan başlayıp bilgi ağacını yeni baştan dikmek veya yaratmak istemiştir. Üstelik bunu dünyanın çok hızlı değiştiği ve her alanda eski inançların sorgulanarak, yerlerine yeni inançların öne sürüldüğü bir çağda yapmaya kalkışmıştır. Mezhep savaşlarının devam ettiği bu çağda, bilim alanında da eskiden kabul edilmiş teoriler reddedilerek, yeni teoriler öne sürülmüştü. Kısacası, eski inanç ve görüşlerle yenileri arasında her alanda hüküm süren bu kavgaya Descartes'ın kendisi de esas felsefe ve de epistemoloji alanında katılmış ve felsefenin kendisinden sonraki seyrini büyük ölçüde değiştirmiştir. Bununla da kalmayıp, bütün bir bilgi ağacının üzerinde yükseleceği toprak ya da zemini de yeni baştan oluşturma amacı gütmüştür. Ve o nihayet, bütün bu amaçlarını gerçekleştireceği yeni bir yöntem, bir araştırma yöntemi arayışı içinde olmuştur.

Eğitimli pek çok çağdaşı gibi, Descartes da Aristoteles felsefesiyle Hıristiyan öğretinin bir sentezinden oluşan Skolastik gelenek içinde yetişmişti. Okuldan mezun olunca Aristotelesçi felsefeyi reddeden Descar-

tes, bu felsefenin özellikle, cisimlerin hareketini onların içsel eğilimleriyle açıklayan doğa anlayışına karşı çıktı. Aristotelesçi doğa felsefesinin temelinde bulunan ve cisimlerin doğuştan getirdikleri davranış eğilimlerine göndermede bulunan anlayışa karşı çıkarken, cisimlerin hareketlerini ve özelliklerini onları meydana getiren küçük parçacıkların şekil, büyüklük ve hareketleriyle açıklayan mekanistik dünya görüşüne bağlandı. Düşüncesindeki bu büyük değişime, Jesuit kolejinde öğrendiği hemen her şeyi terk etmiş olmasına rağmen, bir şey ondan hiç ayrılmadı. Bu da bilginin sistematik bir tutarlılığa sahip olduğu görüşü ya da inancıydı. Nitekim, Descartes her şeyin birbirine karşılıklı bir ilişki içinde sıkı sıkıya bağlı olduğunu, bu yüzden bir şeyi diğerlerinden yalıtlayarak ele almak yerine, her şeyi bir arada öğrenmenin gerekli olduğunu sürdüğü *Felsefenin İlkeleri* adlı eserinde bütün unsurlarıyla tutarlı bir bütün meydana getiren bilgi idealini, felsefeyi kendisine benzettiği ağaç metaforuyla ortaya koydu:

Skolastik geleneğin bilgi anlayışını reddettikten sonra, Descartes'ın temel amacı veya en büyük projesi, bütünüyle seküler bir araç olan akıl aracılığıyla, sağlam bir köke, apaçık ve tartışılmaz ilkelere dayanan bir doğru önermeler sistemi, parçaları arasında organik ilişkilerin bulunduğu yepyeni bir sistem, bir bilgi ağacı meydana getirmek olmuştur. O, kendisini Skolastiğin bir tarafıyla Aristotelesçi diğer taraftan Hıristiyan sentezini, temel kavramları madde-form olan bir doğa felsefesine değil de her şeyin şekil, büyüklük ve hareket aracılığıyla açıklanmak durumunda olduğu mekanist bir cisim anlayışına dayanan bir yapı olarak yeniden ancak böylelikle ortaya koyan biri olarak görme imkânı bulabilmiştir.

Descartes'ın söz konusu bilgi ağacının çok önemli bir özelliği de onun gündeme getirdiği bilgi türlerinin veya bilimler sınıflamasının hiyerarşik organizasyonudur. Birlikli bir bütün meydana getiren; ilişkisiz ve birbirlerinden yalıtlanmış doğrulardan değil de birbirleriyle karşılıklı olarak ilişkili olan hakikatlerden oluşan bir bilgi sisteminden hayatı boyunca hiç bıkıp usanmadan söz eden Descartes, bu bilgi bütününü bir düzen içinde inşa etme mücadelesi vermiştir. Bilgi ağacı metaforunun da gösterdiği gibi, Descartes açısından bilgi, metafizikle, metafiziğin kendisi de benlikle başlar. Bu düzen içinde, benlikten daha sonra Tanrıya, Tanrıdan da cismin bilgisine ulaşılacağını dile getirir. Bu, sözgelimi cismin yer kaplama olarak ifade edilen doğası ve doğa yasaları türünden genel hakikatleri, fiziki dünyayla ilgili tikel doğruları temellendiren fiziğin sadece ve sadece metafizik tarafından temellendirilebileceği anlamına gelir. Fiziğin kendisi ise, insan vücudunun bilgisi olarak tıp, makinelerin bilimi olarak mekanik ve cisimleşmiş zihnin bilimi olarak ahlak türünden uygulamalı bilimleri temellendirir.

Kartezyen programın önemli bir diğer özelliği de onun tek bir güç veya seküler otoriteye dayanmasından oluşur. Ona göre, Aristoteles felsefesiyle Hıristiyan öğretinin Skolastik sentezi, başta duyuların otoritesi, antik metinlerin veya Aristoteles'in otoritesi ve hocaların otoritesi olmak üzere, aynı anda birçok otoriteye dayanmaktaydı. Oysa Descartes, kendi bilgi sisteminde, bunun yerine tek bir otoriteye dayanmak, düşüncesini sadece kendisine ve Tanrının ona vermiş olduğu akla dayandırmak istedi. Onun noktainazarından sadece akıl gerçek kesinliği verdiği için bu elbette doğru bilginin kesin olduğu anlamına gelmek durumundaydı.

Duyuların, antik metinlerin, kadim filozofların ve hocalarının otoritesine dönük bu reddiye, Descartes'ın düşüncesini ve sistemini birkaç yönden çok temel bir biçimde etkilemiştir. Bunların en önemlisi ise, Descartes'ın sisteminin, işte bundan dolayı, benliği bilginin başlangıç noktası olarak öne süren meşhur "*Cogito* argümanı"yla başlamasıdır. Bu her şeyden önce, en azından iki eserinde birinci şahsın ağzından konuşan Descartes'ta, felsefenin benlikten ya da modern özneden yola çıktığı; epistemolojinin ontoloji karşısında öncelik kazandığı anlamına gelir. Onun söz konusu tavrı üç ayrı radikal tez ya da öğeyi içerir: (1) Her inancın, doğru olduğu kanıtlanıncaya kadar, yanlış sayılması gerektiği konusunda ve kuşku yöntemi üzerinde ısrar etme. (2) Aklı tümüyle ayrı bir alan olarak görme; bu tavır, kendi kişisel deneyimimizin dışındaki, kendi zihin hallerimizden bağımsız bir dünyayı nasıl bilebildiğimizi ve bilebildiğimiz zaman da dış dünyayı bildiğimizi nasıl bilebildiğimizi açıklama problemine yol açacaktır. (3) Deneyim ve bilginin nesnelliğini sağlarken, yine birinci şahsın bakış açısında, birinci şahsın bakış açısından bilgi ve deneyim üzerinde ısrar etme.

(b) Yöntem

Bütün modern filozoflar gibi, gelenekle olan bağını kopartan; felsefeye yeni bir doğa ve bilim anlayışı temeli üzerinde, özneden hareketle yeni bir başlangıç yapmaya kalkışan Descartes, bilgi ağacının farklı unsur ya da dallarının bilgisine ulaşmak için önce yöntem konusunu ele alır. Burada da tümevarım yöntemi olarak bildiğimiz yeni aracını öne süren Bacon ve Galileo'dan yola çıkarak geometrik yöntemi öne süren Hobbes, kısacası bütün modern filozoflar gibi, Descartes da esas itibariyle matematikten yola çıkarak yeni bir yöntem önerir. Skolastik felsefenin bilginin bilinen nesnenin yapısına göre farklı türlere ayrıldığı görüşünü reddedip, insanın bilme yetisinin, kendisine neyi konu alırsa alsın, hep aynı kaldığı için temel bir yapısı olması gerektiğini ve dolayısıyla, bilgide esas önemli olanın doğru yöntem olduğunu öne sürerken, bilginin yöntem bakımından birliğini savunur.

Yunanlılar, özellikle de Parmenides ve Pythagorasçılarla başlayıp, Sokrates ve Platon üzerinden Aristoteles'e kadar uzanan ana gelenek itibariyle, insanın doğuştan getirdiği bir güç ya da meleke olarak aklın gerçekliği kavramak bakımından uygun ve yeterli bir araç olduğuna, fakat onun bütün insanlarda eşit olmadığına inanmışlardı. Ortaçağ düşüncesi veya Hıristiyan ya da Müslümanlar ise, bu ikisinden aklı pek dikkate almazken, esas eşitliği öne çıkardılar; bütün insanların Tanrı tarafından yaratılmış varlıklar olmaları hasebiyle, O'nun karşısında değer bakımından ve ahlaken eşit olduklarına inandılar. Descartes doğru bilgiye ya da hakikate erişmeye uygun bir araç olarak aklı bütün insanlarda eşit hale getirirken, bütünüyle farklı bu iki vukuftan iyi bir sentez çıkardı. O, görüş farklılıkları ve yanlışların entelektüel güçlerimizi doğru ve yerinde kullanmamıza imkân verecek iyi bir yönteme sahip olmamamızın, bu güçleri geliştirme fırsatı bulamamamızın bir sonucu olduğu kabulünde bulundu. Doğru yöntemin bu eksiği gidereceğini ve dolayısıyla eğitimin bütün insanları aydınlanmış ve sorumlu yurttaşlar haline getireceğini düşündü.

Aklın Güçleri

Descartes için yapılması gereken şey, şu halde çok açık olmak durumundadır: Bir, aklımızın temel yapısını, sahip olduğumuz entelektüel güçleri ortaya koymak; iki, bu güçleri, onlara gereği gibi yol gösterecek kurallarla ya da yöntemle teçhiz etmek. Bir 17. yüzyıl rasyonalist filozofu ve de analitik geometrinin kurucusu olarak Descartes, her ikisi için de matematiğe başvurur. Çünkü o, matematiğin birtakım temel özelliklerinden çok etkilenmiştir. Bu çerçeve içinde, matematikte onu en fazla etkileyen şey matematiğin yöntemsel ve kavramsal bakımdan sergilediği açıklık ve dakiklik, matematiksel kanıtlamaların kesinliği ile matematikteki akılyürütmeden sağlamlığı ve pekinliği olmuştur. Buna göre, matematikte kullanılan tümdengelimsel yöntem, her şeyden önce kendilerinden hiçbir şekilde kuşku duyulamaz birkaç önermeyi, kanıtlama söz konusu olmadan, doğru kabul etmekten ve bu önermelerden yola çıkarak adım adım ilerlemekten, yani akıl yürütmekten oluşur; bu süreç içinde adımların kendilerinden de asla kuşku duyulmaz. Descartes'a göre, bu yöntemi kullanarak, yalnızca basit ve apaçık olan kabullerde bulunmak, yine yalnızca, basit ve apaçık olan akılyürütmeleri gerçekleştirmek ve nihayet ne basit ne de apaçık olan sonuçlara ulaşmak mümkündür.

İkinci olarak, matematikte çıkarımlar, gözlem yapmaya ya da deneyler gerçekleştirmeye bağlı değildir. Matematiğin tümdengelimsel yöntemine göre yapılan çıkarımların geçerli ya da geçersiz oldukları yalnızca akıl yoluyla belirlenir; bu çıkarımların ampirik yöntemlerle test edilme-

si diye bir şey söz konusu olamaz. Bu, matematiğin temel doğruları için de geçerlidir. İkiyle ikinin toplamının dört yapıp yapmadığı gözlem ve deneyim yoluyla değil de yalnızca akılyoluyla bilinir. Matematik ve mantık, Descartes'ın da savunduğu gibi, yalnızca insanın akıl yürütme yetilerine bağlıdır.

Matematiğin ve matematiksel akılyürütmenin söz konusu iki özelliğinden yola çıkan Descartes, insan zihninin matematikte nasıl işlediğine bakmıştır. Bu incelemesi, ona insan zihninin iki temel gücü bulunduğunu gösterir. Bunlardan birincisi, insan zihnine apaçık doğruları, tartışılmaz ilkeleri, açık ve seçik düşünceleri, hiçbir kuşkuya yer bırakmadan ve dolayımsız olarak bilme imkânı veren *entelektüel sezgi*dir. Bir kavrayış faaliyeti olarak sezgi özel bir duygu olup, ayrıca akılyürütmelerimizde bize yol gösterir, yanıldığımızı ya da doğru bir sonuca ulaştığımızı bildirir. Aklın ikinci gücü, sezgi yoluyla bilinen apaçık doğrulardan yeni ve başka doğrular çıkarma ve böylelikle de bilgimizi artırma imkânı veren *dedüksiyon* ya da tümdengelimdir. Matematik Descartes'a göstermiştir ki insan zihni birtakım doğruları açık ve seçik olarak kavrayabilmektedir (sezgi). Ve yine, insan zihni bildiği bazı doğrulardan hareket edip düzenli bir şekilde ilerleyerek, bu doğrulardan henüz bilmediği başka doğruları türetebilmektedir (tümdengelim). Buna göre, biz sezgiyle bazı doğruları açık seçik olarak ve doğrudan kavrarız. Tümdengelimde ise bu doğrulardan kalkarak başka doğrulara bir süreçle, zihnin sürekli ve kesintiye uğramayan bir hareketiyle ulaşırız.

Yöntem Kuralları

Hal böyle olduğuna göre, yapılması gereken şey, ikinci olarak bu iki güce, onların kesin bilgiye ve sağlam sonuçlara ulaşmalarını sağlayacak bir yöntem temin etmek, uyacakları kuralları formüle etmektir. Dört kuraldan oluşan yeni yöntemi, Descartes önce kabaca *Aklın İdaresi için Kurallar*'da, biraz daha gelişmiş ve ayrıntılı olarak da *Metot Üzerine Konuşma*'da ortaya koyar. Kurallardan birincisi, "doğru olduğu açık ve seçik bir biçimde bilinmeyen hiçbir şeyi doğru kabul etmemek gerektiğini" bildiren ünlü "*Apaçıklık Kuralı*"dır. İkincisi "düşünceleri mümkün olduğu ve gerektiği kadar bölümlere ayırmak gerektiğini" öne süren "*Analiz Kuralı*"dır. Üçüncü kural, "bileşik şeylerin bilgisine en basit ve anlaşılması en kolay şeylerden başlayarak yükselmenin önemine işaret eden" "*Sentez Kuralı*"dır. Sonuncu kural ise "bütün bu işlemler sırasında hiçbir şeyin unutulmadığından emin olmak için eksiksiz sayımlar yapmak gerektiğini" bildiren "*Sayma kuralı*"dır.

Descartes'ın sonradan belli bir temelcilik ile metodolojik kuşkuya indirgeyeceği söz konusu yöntemin gerisinde hiç kuşku yok ki birtakım

kabuller bulunur. Bir kere, her şeyden önce bilginin Descartes tarafından ortaya konan hiyerarşik yapısıyla, yani bilginin en nihayetinde doğruluğundan kuşku duyulamaz bir sezgiyle sonuçlanacak metafiziksel bakımdan temel birtakım hakikatlere dayanan hiyerarşik bir yapı sergilediği anlayışıyla söz konusu yöntem arasında yakın bir ilişki vardır. Yöntemin gerisinde ikinci olarak belirli hakikatlerin sezgi yoluyla bilinmesi imkânına beslenen sarsılmaz güven, birtakım düşüncelerin doğruluklarının, gözlem veya mantıksal çıkarıma dayandırılmak yerine, dolayımsız olarak bilindiği inancı bulunur. Yöntemin keşfedileceği bu türden bir doğrunun ilk örneği, Descartes'ın kendi varoluşuyla ilgili hakikat olacaktır. Yöntemin gerisinde, üçüncü ve en önemli husus olarak, aklın doğal ışığına beslenen inanç bulunur.

Temelcilik

Epistemolojiye ve felsefeye Descartes'la giren bu yeni yöntem ve bilgi anlayışına göre, bilgi sisteminin, temelleri sağlam bir binaya benzer şekilde sağlam temellere dayanması gerekir. Daha doğrusu, temelcilik bir yapının sağlamlığını ve yıkılmazlığını iki şeye bağlar: Sağlam bir temel ve bu temele güçlü sütunlarla dayanan bir üstyapı ya da kesin, tartışılmaz, doğruluğu apaçık ilk ilkelerden oluşan bir temel ve bu temele mutlak geçerli çıkarımlarla bağlanmış doğrulardan oluşan bir üstyapı. Temelcilik anlayışına göre, temel bir kez sağlam atıldıktan sonra; geri kalan kısım, yani üstyapı, bu sağlam temelden birtakım mantıksal çıkarımlar yapılmak suretiyle elde edilir. Temeli sağlam olmayan bina nasıl her an çökmeye eğilimli ise, aynen bunun gibi çürük (yanlış) temeller üzerine bina edilmiş bir epistemik inanç sistemi de çökmeye mahkûmdur. Descartes'a göre, bilgimizin temelini sağlam kılan şey, sarsılmaz bir kesinlikle inandığımız ilk ilkelerdir.

Başka bir deyişle, Descartes'ın temelci yöntemi bütün bilgi ve inançları, "temel bilgi ya da inançlar" ile "temel olmayan bilgi ya da inançlar" diye ikiye ayırırken, bilginin yapısını aynı zamanda bir piramite benzetir. Piramitin en altında temel ilke ya da bilgiler bulunur; fakat üste doğru çıkıldıkça birbirini destekleyen –ve bazen "basit olmayan inançlar" veya "kompleks bilgiler" olarak da adlandırılan? "temel olmayan bilgi ya da inançlar" bulunur. Descartes, bilgi yapısı ya da ağacının temelinde bulunan düşünce, bilgi ya da ilkelerin epistemik olarak gerekçelendirilmeleri veya bilgi statüsü elde edebilmeleri için başka bilgi ya da inançların desteğine ihtiyaçları olmadığını söyler. İmtiyazlı bir epistemik statüye sahip olan bu bilgi ya da inançlar, kendi kendilerini temellendiren, kendiliğinden gerekçelendirilmiş inançlardır. Öznenin sadece bu ilke ya da temel bilgilere sahip olması; onlara gerekçeli olarak inanması ya da

onları bilmesi için yeterlidir. Diğer bütün inançların epistemik gerekçesi ve destekleyicisi de işte bu doğruluğu apaçık, tartışılmaz ve kuşku götürmez olan, yani çıkarımsal olmayan bu temel, altyapı ilke, bilgi ya da inançlarıdır. Onun temelci yöntemine göre, temel ilke ve inançlar arasında, öznenin kendi varoluşuyla ilgili bilgi, kendi duyusal ve zihinsel durumları, dolayımsız olarak sahip olduğu duyusal deneyimleri ve bazı *a priori* önermeler bulunur.

Klasik diyebileceğimiz bir temelciliğin savunucusu olan Descartes, bazı bilgilerimizin, genel yöntem telakkisinin ilk kuralında da ifade ettiği üzere, "apaçık" veya "açık" ve "seçik" olduğunu savunur. Ona göre, bu tür bilgi ya da inançlar kuşku duyulamaz oldukları ve yanılmazlık özelliği sergiledikleri içindir ki güvenli ve emin bir statüye sahiptirler. Söz konusu temel ilke ya da bilgi inançların güvenli veya kesin olmalarının ve onlardan kuşkulanmamamızın en önemli nedeni, bu bilgi ya da inançların içeriğini oluşturan durumları, zihin hallerini "dolayımsız olarak kavradığımız" düşüncesidir. Temel olmayan bilgi veya inançlar ise, ne kendi kendilerini temellendiren veya gerekçelendiren ne de epistemik olarak kendilerine katiyetle katıldığımız bilgilerdir. Üstyapıyı oluşturan bu bilgi ya da inançların epistemik olarak gerekçelendirilmesi ve bu işlemin sonucunda bilgi statüsü elde edebilmeleri için onların temel ilke ya da inançlar tarafından çıkarımsal olarak desteklenmesi gerekir.

Bir rasyonalist olarak Descartes, bu konuda kendisine örnek olarak büyük bir hayranlık beslediği Euklides geometrisini almıştır. Gerçekten de Euklides geometrisi, en temelde ya da başta yer alan birkaç ilke ve kavram ile bu ilke ve kavramlardan türetilen ispatlardan oluşur. İlk ilke ve kavramların doğruluğu, temelci anlayışa uygun olarak, onların bizatihi kendilerine dayanırken; ispatların doğruluğu, bu ilk ilkelerde temellenir. İnsan bilgisinin de yukarıda belirttiğimiz üzere, tıpkı Euklides geometrisi gibi birbirine bağlı olduğunu düşünen Descartes, bilgiyi bu şekilde, temelci bir anlayış doğrultusunda inşa etmeye koyulmuştur.

En önemli özelliği bilginin birtakım ilk ilke ya da başlangıçlardan hareketle sınırsızca genişletilmesi olan bu temelci yöntemin başarıya ulaşabilmesi için önyargı ve hatalı inançların temelleri teşhis ve tespit etmeye engel olmamaları gerekir. Buna göre, temelci anlayışın başarıya ulaşması için başka bir yöntemle, meşhur kuşku yöntemiyle tamamlanması vazgeçilmez bir zorunluluktur. Başka bir deyişle, tıpkı bir binanın temeli atılmadan önce, temelin atılacağı zemindeki gevşek toprağın temizlenmesi gerekmesi gibi, sağlam bir bilgi sisteminin oluşturulması için de yanlış inançların ayıklanması gerekir. İşte bundan dolayıdır ki Descartes sahip olduğu tüm inançların elden geçirilmesi ve kendileriyle ilgili olarak en küçük bir kuşku bulunan tüm inançların ayıklanması gerektiğini

öne sürmüştür. Demek ki bilgiye sağlam bir zemin oluşturmak amacıyla benimsediği temelci yöntemi ile önyargı ve yanlışları ayıklamaya yarayacak kuşku yöntemi arasında yakın bir ilişki bulunan Descartes hakikate, paradoksal bir görünüm arz edecek şekilde, bir kuşku yöntemi izleyerek varmaya çalışmıştır.

(c) *Yöntemsel Kuşku*

Demek ki Descartes, kuşku yöntemini aynı anda birkaç amacı gerçekleştirmek için benimsemiştir. Kuşku yöntemini, o bir kere her şeyden önce, ana yöntemi olan temelciliği başarıyla hayata geçirebilmek için yani bilgi ağacının ya da bütün bilgilerin temelini veya ilk ilkelerini bulup çıkarma özel amacı ya da projesinin bir parçası olarak uygulamıştır. Yöntemsel kuşkudan temelciliğini layıkıyla gerçekleştirebilmek veya desteklemek; yeni bir yapı veya bilgi ağacını sağlam bir zemin üzerine inşa etmek, çağının bilgilerini organik bir sistem içinde yeni baştan organize etmek için faydalanan Descartes, yöntemsel kuşkuyu ikinci olarak çağının radikal kuşkuculuğuyla baş etmek için benimsemiştir. Gerçekten de kuşku yöntemi, doğru olduğu bilinmeyen, bilinmediği için de hakikate zarar veren bütün inançları ayıklamanın yöntemidir; Descartes, bunu kendilerinden kuşku duymanın mümkün olduğu bütün inançları ayıklayarak, yanlış olmaları mümkün olan bütün inançları reddederek yapar. Descartes'ın bu yöntemi kendisine, kendi şahsında 17. yüzyıla uygulamasının nedeni budur.

Gerçekten de çağında şimdiye kadar bilgi diye geçmiş olan her şeyi silmeye ve böylelikle de üzerine bütün bir bilgi sisteminin bina edileceği temel, tartışılmaz doğruyu veya Arşimed noktasını keşfetmeye karar veren Descartes, genel yönteminin en temel birinci kuralını kendi zihnine uyguladığında ortaya "yöntemsel" veya "hiperbolik kuşku" çıkar. Ona göre, mutlak olarak doğru ve kesin olup, yanlış olma olasılığı hiçbir şekilde söz konusu olmayan bir başlangıç noktasına ulaşmanın, bilgi ve felsefede yeni bir döneme başlamanın yegâne yolu, insanın sahip olduğu tüm inançları, bir çağda bilgi diye geçen her şeyi bu şekilde sıkı bir biçimde elekten geçirmektir.

Kuşku Konusu olan İnanç ya da Bilgilerin Kategorizasyonu

Descartes'ın bu iş için önerdiği ölçüt, bir inancın, bir görüşün onu kuşkulu hale getirecek bir neden ya da gerekçenin gösterilmesi durumunda reddedilmesi gerektiğidir. Bu ölçüte göre, bir inanç ya da görüşün kendisinden fiilen kuşku duyulan bir inanç olması gerekmez. Buna karşın, bir inancın yanlış olma ya da kuşkulu hale gelme olasılığı var ise, ki bu olasılık küçük veya büyük, yakın ya da uzak olabilir, söz konusu inanç

reddedilecektir. Tüm inanç ya da bilgileri bu şekilde tek tek ele alıp sorgulamak hiçbir zaman tamamlanamayacak, hiç sonu gelmeyecek bir iş olduğu için Descartes sahip olduğu tüm inanç ve bilgileri üç başlık altında, genel inanç türleri olarak toplar. Buna göre, birinci sırada duyulara veya duyu-deneyine dayanan inançlar, ikinci sırada gerçek "basit doğalara" ilişkin bilgi ve üçüncü sırada da akıl yürütmeye dayanan inançlar veya matematiksel doğrular bulunur. Kuşkusu birinci sıradaki inançlardan üçüncü kategoride yer alan matematiksel doğrulara doğru ilerledikçe radikalleşen Descartes'ın burada benimsemiş olduğu strateji ye göre, bu üç kategoriden sözgelimi duyu-deneyine dayanan inançlar, önermeler genel olarak kuşkulu bulunup reddedildiği takdirde, aynı kategoriye giren tüm diğer inançlar da atılacaktır.

Şu halde, Descartes'ın kuşku yöntemine ilk olarak duyulara dayanan inançlar konu olur, zira bilgilerimizin en önemli kaynaklarından birisi duyulardır. O burada, duyular yoluyla öğrenilen her şeyin doğru ve inanılmaya değer olduğu naif inancına karşı çıkarken, öncelikle bizim görme, işitme, koklama, tat alma ya da dokunma yoluyla kazandığımız bilgilerin bir şekilde yanlış olabilmelerinin mümkün olup olmadıklarını sorar ve hemen ardından duyularımızın bizi zaman zaman yanıltabildiklerini belirtir. Duyularımız bizi zaman zaman yanıltıyorlarsa eğer, onların bizi sürekli olarak yanıltma olasılıkları her zaman vardır. Duyular aracılığıyla kazanılmış bilginin bir bölümü yanlış ve güvenilmez bir bilgi ise, hepsinin birden yanlış olmadığı konusunda bir garantimiz olabilir mi?

Descartes'ın duyu yanılsamaları bağlamında verdiği örnekler belirli özel koşullar altında ortaya çıkan durumları ifade eder. Bu gibi özel durumların dışında, insanlar geri kalan zamanlarda duyuları aracılığıyla kazandıkları bilgiden hiçbir şekilde kuşku duymazlar. Örneğin, tüm insanlar elleri ve ayakları olduğunu düşünürler. Bakmakta oldukları kâğıdın beyaz olduğunu bilirler ve bildiklerinden emindirler. Bu gibi konularda, insanlar o kadar büyük bir kesinlik içindedirler ki yanlışa düşebilmeleri hiçbir zaman mümkün görünmez. Bununla birlikte, Descartes burada da insanların, ne kadar büyük bir kesinlik duygusu içinde olurlarsa olsunlar, pekâlâ yanılmakta olabileceklerine işaret eder. Ona göre, hepimiz bir çeşit delilik hali içinde olan, birtakım kuruntular duyan insanlarla karşılaşmış, böyle insanlarla ilgili haberler okumuşuzdur. Kral olduğuna inanan, dünyaya bütün kötülüklerin üstesinden gelmek için Tanrı tarafından gönderilmiş bir elçi olduğunu savunan ve hissettikleri şeylerden emin olan insanlar vardır. Bu tip insanların varlığı, onların yanılmakta oldukları halde kendilerinden ve başka şeylerden emin olduklarını gösteriyorsa eğer, niçin duyuları aracılığıyla bildiklerinden yana

tam bir kesinlik duygusu içinde olan başka insanlar da aynı durumda olmasınlar? Böyle bir olasılık her zaman vardır.

Rüya Argümanı

Descartes delililik ihtimalini bertaraf etse bile, normal deneyimlerimizden, kendilerinden yana emin olduğumuz duyusal bilgilerimizden de kuşku duyma olasılığı bulunduğunu öne sürer. O, tüm duyu-deneylerinin gerçekte hayali olabileceklerini söylemektedir. Duyu-deneyi yoluyla tecrübe ettiğimiz her şey, uyurken bir düşte sahip olduğumuz deneyimlere her bakımdan benzer. Uyurken gördüğümüz düşlerde, tıpkı uyanıkken olduğu gibi, belli şeyleri görür, bazı yiyeceklerin tadına bakar, birtakım sesleri işitir ve yaşadığımız bu deneyimlerden kesinlikle emin oluruz. Gerçekten de uyurken gördüğümüz düşler, uyanık durumdayken sahip olduğumuz deneyimlerden fenomenal veya niteliksel olarak hiçbir farklılık göstermeyebilir. Uyanıklığı uyku halinden ayıracak bir ölçüt bulunmadığına göre, uyanıkken sahip olduğumuz deneyimlerin gerçekte uyku halinde yaşadıklarımızın bir parçası olmadığından nasıl emin olabiliriz? Bütün bir yaşantımız niçin sürekli bir düş olmasın?

Söz konusu "Rüya argümanı", insanlara gerçekten varolan şeyleri gösteren ya da temsil eden güç ya da yetiler olarak duyulara beslenen naif inanç ya da güveni tamamen ortadan kaldırır. Descartes, aradığı Arşimet (Arkhimedes) noktasını bulabilmek için bundan daha sonra bir adım daha atarak bilimsel hakikatlere ve matematiğin doğrularına geçer. Buna göre, duyular aracılığıyla kazanılan bilginin büyük bir bölümünün kuşkuya açık olduğu kabul edilmelidir. Yine de duyular aracılığıyla kazandığımız bilginin, kendilerinden tam olarak emin olduğumuz belirli değişmez ve güvenilir yönleri vardır. Duyularımız aracılığıyla sahip olduğumuz deneyimlerin, yalnızca bir düşün bir parçası olmayıp, gerçekten var olan bir dünyayla ilgili deneyimler olduklarından emin olamasak bile, deneyimimizin içeriğini meydana getiren çeşitli olgularla ilgili olarak bir kesinlik duygusu içinde olamaz mıyız? İster uyanık isterse uyku halinde olalım, karın beyaz, çimenin her zaman yeşil, kargaların siyah olduğunu, cisimlerin hep aşağıya doğru düştüklerini kesin olarak bildiğimizi düşünürüz. Ve aynı anda, doğabilimlerinin işte duyu-deneyinin sağladığı bu malzemeyle ilgili olduğunu ve bu bilimlerin bize farklı nesnelerin nasıl davrandıkları konusunda yasalar sağladıklarını görürüz. Bu durum dikkate alındığında, duyu-deneyine dayanan bilimsel bilginin bir şey hakkında olduğundan, bilimlerin bize içinde yaşadığımız dünyanın sabit ve değişmez yönlerini gösterdiğinden de emin olamaz mıyız?

Kötü Cin Hipotezi

Gerçekten de bir şeyle ilgili bir düş gördüğümüz zaman, Descartes'a göre bu şeyin yer kaplama, şekil, sayı, süre ve hareket gibi en basit ve en evrensel kategorilere uyması gerekir. Düşte gördüğümüz şey böyle rüyada gördüğümüz şekliyle varolmasa bile, basit ve evrensel doğaların, yer kaplayan nesnelerin varolması mümkündür. Belli bir şekli olan bir nesne, onu düşte gördüğümüz için gerçek olmayabilir, ama bu, şekli olan hiçbir nesnenin olmadığını kanıtlamak anlamına gelmez. Özgül şekli olan cisimler, dört ayaklı atlar varolmayabilir, bununla birlikte yer kaplayan cisimlerden oluşan bir dünyanın varolabilmesi kesinlikle mümkündür. Dahası, aritmetikle geometrinin çok daha büyük kesinliği, bu bilimlerin sayı ve şekil benzeri basit doğalarla ve söz konusu doğalar arasındaki, onların varolmalarına bağlı olmayan, zorunlu ilişkileri konu almalarından kaynaklanmaktadır. Bir düş sırasında hayata geçirilen geometrik kanıtlar, onların geçerliliklerini konu aldıkları geometrik nesnelerin varoluşuna bağlı olmadığı için geçerli olmaya devam eder.

Demek ki kuşkunun kendisi olabildiğince ileriye götürülmeye elverişli bir yapıda olsa da öyle sanılır ki geriye her şeye karşın kesin olarak bilebileceğimiz bir şey kalmaktadır. Yaşamın kendisi yalnızca bir düş olsa dahi, olayların sergilediği bir düzen, olaylar arasında sabit ve değişmez birtakım ilişkiler vardır. Buna göre, deneyimlediğimiz bir şeyin gerçek dünyanın mı yoksa imgelemimizin ya da gördüğümüz düşün bir parçası mı olduğunu kesin olarak bilemesek bile, düşünebileceğimiz her karenin dört kenarı vardır, ikiyle üçün toplamı her zaman beş yapar. İçinde yaşadığımızı sandığımız dünya gerçekten de hayali olabilir, bununla birlikte, bu dünyada saptadığımız geometrik ve aritmetik ilişkiler sabit, değişmez ilişkiler olup, her tür kuşkudan uzak olan mutlak doğrularla ifade edilir gibi görünmektedirler.

Bununla birlikte, Descartes'a göre, matematiksel doğrulardan da kuşku duymak için geçerli bir nedenimiz var gibi görünmektedir. Burada onun ünlü "Kötü Cin Hipotezi" gündeme gelir. Söz konusu varsayıma göre, insanları aldatan bir Tanrı ya da şeytani bir varlık, kötü bir cin var olabilir. Bizim kendisinin ve bizim üzerimizdeki olumsuz etkisinin hiçbir şekilde farkına varmadığımız bu varlığın insanları baştan çıkarmak ve her konuda yanıltmak için yeterli gücü olabilir. Descartes'a göre, böyle bir güç var ise eğer, o bizi sürekli ve sistematik olarak yanıltabilir ve dolayısıyla, bizim hakikate ulaşma yönündeki tüm çabalarımız boşa çıkar. Gerçekten de ikiyle üçün toplamı yirmi üç etmekle birlikte, bu şeytani varlık bizi ikiyle üçün toplamının beş ettiğini düşünmeye zorluyorsa, biz bu konuda doğruya ulaşabilir miyiz? Bizim ikiyle üçün toplamının beş ettiğinden, karenin dört kenarı olduğundan emin olmamız, baş-

ka hiçbir şeyi değil de yalnız ve yalnızca bu şeytani varlığın bizi yanıltmakta çok başarılı olduğunu kanıtlar. İki ile üçün toplamının beş ettiğini gösteren toplamamızı yeni baştan çok dikkatle yapalım, başkalarından da yardım alarak bulduğumuz sonucun sağlamasını yapalım, hiçbir şey yarar sağlamayacak ve kuşkuyu ortadan kaldırmaya kesinlikle yetmeyecektir. Çünkü kötü cinin olumsuz eylemi yaptığımız sağlama, uyguladığımız testler için de söz konusu olacaktır. Bu durumda, Descartes'a göre, her şey insanları doğrudan daha da uzaklaştırarak, yanlışı sürekli hale getirir.

Cogito

Descartes bu son noktayla birlikte, daha önceden bildiğini sandığı her şeyin kuşkuya açık olduğunu görerek, tüm inançlarını, tüm bilgilerini bir kıyıya atar. (i) Duyu yanılsamaları olasılığı, (ii) "rüya argümanı"nın ifade ettiği üzere, tüm deneyimlerin gerçekte gördüğümüz düşün bir parçası olabilmeleri olasılığı ve nihayet (iii) "kötü cin hipotezi"nin gündeme getirdiği üzere, insanların sürekli ve sistematik olarak yanıltılmakta olabilmeleri olasılığı, onun bildiğini sandığı her şeyin bilgi olabilmesiyle ilgili olarak çok cidd^ kuşkular doğurur. Fakat bu kuşku süreci, ona bir yandan daha önceden kazanmış olduğu tüm bilgilerini atma, bir yandan da sisteminin, üzerinde insan bilgisinin yeni baştan inşa edileceği, kesin ve mutlak başlangıç noktasını verir. Buna göre, her şeyden kuşku duyulabilir, fakat bir şeyden kuşku duyulamaz. Gerçekten de Descartes kuşkularını en son sınıra taşıdığı zaman, her şey kuşkulu olsa bile, bir şeyin doğru olması gerektiğini anlar. Buna göre, maddi dünya gerçekte varolmasa da Descartes gerçekte sürekli olarak düş görüyor olsa bile, her zaman birileri tarafından yanıltılıyor olsa da o en azından varolması gerektiği sonucuna varır. Neden, nasıl ya da niçin kuşku duyuyor olursa olsun, onun kuşku duyabilmesi için öncelikle varolması gerekir.

Gerçekten de kuşku duyabilmesi için var olması gerektiği sonucu, son çözümlemede kuşkuları dağıtan ve ona sisteminin başlangıç doğrusunu veren çok önemli bir sonuçtur. O, kuşku yöntemini uygulamaya devam ettiğimiz, Kötü Cin Varsayımı'nı kabul ettiğimiz zaman bile, geçerli olan ve hiçbir kuşkunun yanlışlayamayacağı bir sonuçtur. Zira gerçekten de çok güçlü bir cinin varolduğunu ve bu cinin Descartes'ı sürekli olarak yanıltmakta olup, onun gerçekte yanlış olan şeylerin doğru olduğuna inanmasını sağladığını düşünsek bile, bu cin Descartes'ı kendisinin gerçekte varolmadığı zaman, varolduğuna inandırabilir mi? Descartes'ın cin tarafından aldatılabilmesi için onun her şeyden önce varolması gerekir.

Öyleyse, her şeyden kuşku duyma Descartes'ı kuşku duyabilmesi için öncelikle varolması gerektiği sonucuna götürür. Çünkü kuşku duy-

ma bir tür düşünmedir. Başka bir deyişle, istisnasız her şeyden kuşku duyan bir insan, kuşku duymakta olduğundan kuşku duyamaz, zira kuşku duyarken, kuşku diye bir şeyin varolduğunu, dolayısıyla kuşku duyan "ben"inin varolduğunu açık ve seçik olarak bilir. Kuşku duyma ise bir tür düşünmedir, bir düşünce ya da zihin halidir ve bu halin her tür düşünme için geçerliliği vardır. Nitekim o, böylelikle "Düşünüyorum, o halde varım" sonucuna varır ve dolayısıyla düşünen bir varlık olarak kendi varoluşunu kanıtlar.

Bu ben, Descartes'ın, bir beden ve zihinden oluşan bütünsel varlığı değil, fakat sadece zihnidir. Onun felsefesinin Arşimet noktası olan zihin, kendi içeriklerinin dolayımsız olarak bilincinde olup, bütün arızi özelliklerinin kendisinden çıktığı özü, özsel özelliği düşünme olan zihindir. Descartes bu sonuca her nasıl varmış olursa olsun, onun "düşünüyorum, o halde varım" diyerek kendisinin ya da zihninin varoluşunu kanıtlaması, her şeyden önce onu, mekanizmleri ve bilimcilikleri itibariyle Descartes'ın kendisinden bile daha modern olan Francis Bacon ve Thomas Hobbes kadar, hatta onlardan daha fazla modern felsefenin kurucusu yapar. Başka bir deyişle, Descartes'ın *cogito*su, modern felsefeye zihin-beden düalizmi bağlamında musallat olacak bir temsil problemine işaret etmek benzeri başkaca birçok şey yanında, felsefede yeni bir yaklaşımın ifadesi veya somut örneği olduğu için büyük bir önem taşır.

Onun *cogito*'yla öncülüğünü yaptığı, bilgi teorisini temele alan özne çıkışlı bu yaklaşım, içeriden dışarıya doğru bir yaklaşım diye tanımlanabilir. Bu, esas itibariyle Descartes'ın bütün bir dünyayı *cogito*'dan veya düşünen benlikten hareketle kurma veya inşa etme projesine karşılık gelir. Temel olan zihindir, hatta zihinden ziyade, birinci şahsın zihnidir. Bilginin ve felsefenin hareket noktasının Descartes'ta bu şekilde değişmesi, Kartezyen felsefede çok merkezi bir rol oynayan bir husus olarak, otoritenin reddedilmesiyle yakından ilişkilidir. Zira Descartes'ın benlikten, düşünen benden hareket etmesi, tarihten ve gelenekten koparılmış bir felsefe oluşturulmasını ifade eder. Descartes dolayımsızlığın ve kesinliğin ancak kendisinde olduğu bir temel, bütün felsefesini üzerine inşa edebileceği Arşimet noktası olarak, tarihten ve gelenekten kopuk bir zihne ulaşır. Bununla birlikte, onun burada kalabilmesi mümkün değildir; çünkü burada kaldığı takdirde, özneden hareketle dünyayı ve bütün bir bilgi ağacını inşa etmeyi amaçlayan Descartes, zihnin dışına çıkamayan bir solipsist olur. Bu yüzden, Descartes önce "düşünüyorum, o halde varım" önermesini farklılaştıran özelliği arayıp, buna bağlı olarak kendi doğruluk ölçütünü ortaya koyar. Zihin içeriklerini inceleyip, önce ide türlerini ve sonra da bu idelerin kaynaklarını belirler, yani bilgi teorisi yapar. En nihayetinde, bu teoriye uygun bir varlık görüşüne ula-

şabilmek için dış dünyaya geçer. Fakat bu sonuncu adımı atabilmek için kendisini solipsizmden kurtaracak bir Tanrıya, bir nevi atlama tahtasına ihtiyaç duyar.

(d) Tanrı

Descartes'ın bütün bir bilgi ağacını baştan sona yaratabilmesi, bilginin inşası projesini hayata geçirebilmesi Tanrının varolduğunu ve O'nun aldatan bir varlık olmadığını kanıtlamasındaki başarısına bağlıdır. O, bu amaca uygun olarak üç ayrı Tanrı argümanı ortaya koyar.

İlk Argüman

Bunlardan birincisi nedensel bir argüman olup, önce bir şeylerin ideleri ile şeylere ilişkin yargılar, sonra da idelerin formel gerçeklikleriyle nesnel gerçeklikleri arasında yapılan bir ayrımla başlar. İlk ayrım söz konusu olduğunda, denilebilir ki kişi zihninde sözgelimi bir "şimer", yani "yarı aslan yarı keçi vücutlu ve ejderha kuyruklu bir mitolojik yaratığın", onun varlığını ya da yokluğunu hiç hesaba katmadan, idesine sahip olabilir. İde bağlamında doğruluk ve yanlışlıktan söz edilemeyeceğini öne süren Descartes, hata ve yanılma ihtimalinin kişi idesine sahip olduğu şeyin varoluşuyla, varolan başka şeylerle olan ilişkileriyle ilgili yargılar ortaya koyduğu zaman söz konusu olduğunu söyler. Descartes'ın kendisi zihninde bulunan idelere örnek olarak, söz konusu şimer veya "yarısı at yarısı keçisi mitolojik varlık" idesi dışında, insan, gökyüzü, melek ve Tanrı idelerini verir.

Bu idelerin hepsi mantıksal ve epistemolojik olarak birbirleriyle aynı düzeyde midir? Descartes bu noktada, bazı idelerin diğerlerinden daha fazla nesnel gerçekliğe sahip olduğunu öne sürerken, doğallıkla nesnel gerçekliğin formel gerçeklikten ayrıldığını ve dolayısıyla, hepsinin aynı düzeyde olmadığını ifade eder. Gerçekten de formel gerçeklik gerçek varoluşa işaret eden bir gerçeklik türü olup, bir şeyin formel gerçekliğe sahip olduğunu söylemek onun gerçekten de veya fiilen varolduğuna hükmetmektir. Oysa nesnel gerçeklik doğrudan doğruya fiili varoluşla ilgili değildir; elbette, var olan her şeyin şu ya da bu derecede bir nesnel gerçekliği olmakla birlikte, nesnel gerçeklikten söz edildiği zaman, anlatılmak istenen esas itibariyle içeriktir ya da yetkinliktir. Sözgelimi bir melek idesiyle bir şimer idesini kıyaslayalım. Açıktır ki dini ya da mitolojik anlamları bir tarafa, bu iki idenin ayrı ayrı gösterdiği şeyler, gerçekten veya olgusal olarak varolmazlar; yani, onların formel gerçeklikleri yoktur. Bununla birlikte, her iki idenin de nesnel bir gerçekliği vardır; fakat melek idesi bir şimer idesiyle kıyaslandığında, ondan daha yetkin bir varlığın idesi olduğu için şimer idesinden daha büyük bir nesnel gerçekliğe sahiptir.

Descartes nesnel gerçeklik konusunu ele alırken, esas olarak tasvir, resim ya da genel olarak temsillerin içeriklerini gündeme getirir; bir idenin nesnel gerçekliğinden söz ederken, doğallıkla onun sahip olduğu yetkinlik derecesine gönderme yapar. O, işte bu bağlamda, bir şeyin bağımsız bir varoluşa sahip olma kapasitesiyle ilintili olarak üç ayrı ya da temel yetkinlik derecesini veya nesnel gerçekliğin üç ayrı düzeyini birbirinden ayırır. Buna göre nesnel gerçekliğin en yüksek düzeyinde, hiçbir şeye bağlı olmayan sonsuz bir tözün yetkinliği bulunur. İkinci olarak varoluşu açısından sadece Tanrıya bağımlı olan zihin ya da beden gibi sonlu bir tözün; üçüncü olarak da varoluşu için bir töze bağlı bulunan bir özelliğin yetkinliği ya da nesnel gerçekliğinden söz edilebilir.

Tanrı idesinin yetkin bir varlığın idesi olmak dolayısıyla başka herhangi bir şeyin idesinden daha büyük bir nesnel gerçekliğe sahip olduğunu dile getiren Descartes, bundan sonra birbiri ardından üç kabulde bulunur: (i) "Sahip olduğum idelerin nedenlerinin, onları doğuran sebeplerin olması gerekir." (ii) Bir idenin nihai nedeninin formel gerçekliğe sahip olan, yani fiilen var olan bir şey olması zorunluluğu vardır. (iii) "Fail nedende en az sonuçta olduğu kadar gerçeklik, sadece nesnel değil fakat aynı zamanda formel bir gerçeklik olması gerekir." Bu üç kabul, Descartes'ın noktainazarından, onu zihinde sahip olduğu bir idenin nedeninin son çözümlemede, söz konusu idenin yetkinliğine en azından eşit, fiilen varolan bir şey olması gerektiği sonucuna götürür.

Bu sonucun bununla birlikte, o, esas yeter neden ilkesinden; yani bir sonucu yaratan bir neden olması gerektiği veya bir sonucun nedeninden daha fazla bir şey içeremeyeceği ilkesinden çıktığını ifade eder. Buna göre, Descartes'ın kendisinde bir Tanrı idesi vardır ve bu idenin nesnel gerçekliği veya yetkinliği, onun kendisiyle ilgili idesinin gerçekliğinden çok daha fazladır. Bu yüzden, Descartes'ın kendisine ek olarak, zihnindeki Tanrı idesinin ihtiva ettiği yetkinliklere sahip olan bir şeyin daha var olması gerekir. Zihindeki Tanrı idesiyle birleşen bu yetkinliklerin tümüne birden sahip olan varlık da açıktır ki Tanrının kendisidir.

İkinci Argüman

Descartes'ın ikinci argümanı da nedenselliğe dayalı kozmolojik bir argüman olup o, bu kez zihindeki Tanrı idesinden değil, fakat benliğin ya da zihnin varoluşundan yola çıkar. Kanıtlanan varoluşunu apaçık bir veri ya da sonuç olarak değerlendiren Descartes, bu kanıtta düşünen bir töz ya da zihin olarak varoluşunu kime ya da neye borçlu olduğunu sorar. Sırasıyla kendisi, anne-babası ve "Tanrıdan daha az yetkin başka bir kaynak" olmak üzere, üç alternatifi gündeme getiren Descartes, bir tür eleme yöntemiyle, bunlardan hiçbirinin kendi varoluşunun nedeni olama-

yacağını gösterdikten sonra, varlık sebebinin Tanrı olması gerektiği sonucuna varır.

Üçüncü Argüman

Onun üçüncü Tanrı delili, özellikle rasyonalistlerin çok sevdiği bir argüman olarak *Ontolojik Argüman*'dır. Descartes, Aziz Anselmus tarafından geliştirilen bu argümanın felsefe tarihindeki en ünlü versiyonlarından birini oluşturan bu argümanınında sadece akıl yürüterek, varolmayan bir yetkin varlık idesinin çelişikliğinden Tanrının varolması gerektiği sonucunu çıkartır. Argümanın adımları şu şekilde sıralanabilir: (1) Bende bir Tanrı, yani en yüksek derecede yetkin olan Varlık idesi var. (2) Bir yetkinlikten veya yetkinlik özelliğinden yoksun olan bir varlık, en yüksek derecede yetkin bir varlık olamaz. (3) Dolayısıyla, Tanrıyı hem en yüksek derecede yetkin bir varlık hem de bir yetkinlik özelliğinden yoksun bir varlık olarak düşünmek bir çelişki olur. (4) Varoluş bir yetkinlik özelliğidir. (5) Varoluştan yoksun olmak bir yetkinlik özelliğinden yoksun bulunmaktır. (6) Tanrıyı hem en yüksek derecede yetkin bir varlık hem de varolmayan bir varlık olarak düşünmek bir çelişkidir. (7) Öyleyse, Tanrı sadece düşüncede değil, fakat gerçekten varolur:

(e) Aklın Açık Seçik İdelerle Teçhiz Edilmesi

Descartes, ontolojik argümanda Tanrının mutlak yetkinliğini gözler önüne sererken, bir yandan da O'nun yanlışın, insanın düştüğü hataların sorumlusu olamayacağını kanıtlamış olur. Başka bir deyişle, Tanrının aldatan bir varlık olmadığını kanıtlarken, zihinden çıkıp bütün bir dünyayı ve bilgi ağacını inşa etme yolundaki engellerden sadece birisini ortadan kaldıran Descartes, akla bundan sonra hataya düşmemesini garanti edecek şekilde yol göstermek durumunda kalır. O, bu çerçeve içinde önce yanlışın ne olduğunu açıklar ve bu bağlamda yanlışın, insanın kendisinden, özgür iradenin hatalı edimlerinden kaynaklandığını gösterir. Ona göre, yargılar zihnin iki yeti ya da melekesine, yani bilgi fakültesi veya anlama yetisiyle seçim fakültesi veya irade özgürlüğüne bağlıdır. İnsan anlama yetisiyle şeyleri kavrama, idrak etme çabası içinde olur. Oysa iradeyle, şeylerin varolduklarını ya da kendilerinde bulunduğu düşünülen niteliklere sahip olduklarını tasdik ya da inkâr eder. Descartes'a göre, söz konusu her iki yetiyi de insana Tanrı vermiştir. Bununla birlikte, bu yetilerden anlama yetisi, mümkün her şeyin idesine sahip olmamak anlamında sonlu ve sınırlı iken, irade hiçbir şekilde sınırlanmamıştır.

İnsanın Tanrıya en çok benzeyen yönünün özgür irade olduğunu dile getiren Descartes, zihindeki parlak ve kudretli bir ışığı iradede güçlü bir

eğilimin takip etmesinin ikisi arasındaki doğru ve ideal ilişkiyi oluşturduğunu öne sürer. Ona göre, zihin iradeyi işte bu şekilde belirler; zihnin iradeyi belirlediği ve tasdik etmeye zorladığı bu gibi durumlarda, "zihindeki parlak ve kudretli ışık" ifadesinden de belli olduğu üzere, açık ve seçik bir kavrayış, hakikatin apaçık algısı söz konusu olur. İnsan kendi zihinsel yetilerini, rasyonel güçlerini incelediği zaman, yalnızca açık ve seçik olan şeyleri tasdik etmek ya da onaylamak zorunda olduğunu kolaylıkla anlar. İnsan açık ve seçik bir düşünceyle karşı karşıya olduğu zaman, onu tasdik etmek, yani doğru olduğu açık ve seçik bir biçimde anlaşılan her şeyi kabul etmek zorunda kalır. Her şeye gücü yeten yetkin bir varlık olarak Tanrı insanları açık ve seçik olan düşünceleri tasdik etmeye zorladığı ve O, insanları aldatan bir varlık olmadığı için insanlar açık ve seçik olan düşüncelere inandıkları, açık ve seçik fikirleri doğru diye tasdik ettikleri zaman yanılmadıklarından emin olabilirler. Yine aynı şekilde, insan açık ve seçik olmayan bir düşünceyi tasdik etmek zorunda olmadığını, bu gibi durumlarda yargıyı askıya alabileceğini bilir. Şu halde, açık ve seçik olmayan konularda, insan bir karara vardığı zaman, onun burada yanlışa düşmesi çok muhtemeldir ve bu yanlışın sorumluluğu, Descartes'a göre, Tanrıda değil, fakat insandadır. İnsan açık ve seçik düşüncelerin yer aldığı sınırlar içinde yanlışa düşemez, fakat açık ve seçik olmayanı doğru kabul etmeye kalkıştığı zaman, risk alır ve yanlışa düşebilir.

Descartes, söz konusu yanlış analizinin sonucunda, meşhur açık seçik algı ilkesini çok temel bir epistemolojik bir ilke, "açık seçikliği" de bir doğruluk ölçütü olarak öne sürer; dolayısıyla, açık ve seçik olarak idrak edilen veya algılanan bir şeyin yanlış olabilmesinin imkânsız olduğu sonucuna varır. Bunlardan açıklık zihne dolayımsız olarak sunulmuş olup, zihin tarafından kolaylıkla bilincine varılan bir şeyin özelliğidir. Buna göre, algılayan zihnin görme alanı içinde olup, göze yeterince güçlü bir biçimde etki eden şeyler, Descartes'a göre açıktır. Onun açıklıkla ilgili olarak verdiği örnekler ya diş ağrısı örneğinde olduğu gibi canlı duyu-deneylerinden ya da arzu etme veya düşünme örneklerinde olduğu gibi, zihinsel edim veya faaliyetlerden, matematiksel kavram ya da düşüncelerden meydana gelir. İnsan bütün bu örneklerde, ister duyu-deneylerinde ya da ister zihninde olsun, bir şeyin ortaya çıktığını, orada olduğunu fark eder, daha doğrusu fark etmeden yapamaz.

Seçiklik ise Descartes'ta tam ve dakik olup, başka her şeyden farklı olan ve kendisinde yalnızca açık olanı içeren bir şeyin özelliğidir. Ona göre, bir düşünce seçik olmaksızın açık olabilir, fakat aynı zamanda açık olmaksızın seçik olamaz. Şu halde, açıklık ve seçiklik iki ayrı özelliktir. Buna göre, bir duyu-deneyi ya da düşüncesi, onun tam anlamıyla bilincinde olduğumuz, fakat gerçek ya da kendisine özgü doğasından emin

olamadığımız zaman, açıktır, fakat seçik değildir. Descartes'ın burada verdiği örnek diş ağrısıdır. Dişi ağrıyan bir insan dişinin ağrıdığını bilir, onun dişinin ağrıdığının farkında olamaması söz konusu değildir. Dolayısıyla, onun dişinin ağrısıyla ilgili deneyimi açıktır. Fakat bu deney seçik değildir, çünkü insan dişi ağrıdığı zaman, ağrıyan yerini tam olarak gösteremez, ağrının zihinde mi yoksa dişte mi yoksa her ikisinde birden mi olduğunu kesin olarak bilemez. Öyleyse, diş ağrısı örneğinde olduğu gibi, bir şey çok canlı ve güçlü bir biçimde hissedildiği zaman açıktır, fakat başka her şeyden ayrılacak şekilde tanımlanamadığı, onun yeri gösterilemediği ve başka bir şeyle karıştırılabilmesi söz konusu olduğu zaman, seçik değildir. Bir şeyi başka herhangi bir şeyle karıştırılamayacak şekilde tanımladığımız ya da belirlediğimiz zaman, o açık olduktan başka seçik hale gelir. Bir düşünceyi, onu seçik hale getirecek şekilde, yeterince tam, dakik ve kesin bir biçimde tanımladığımız zaman, o aynı zamanda açık olacaktır, zira onu tanımlarken dile getirdiğimiz ayrımları, bu ayrımlar yeterince güçlü bir biçimde algılanmasaydılar eğer, ortaya koyamayacaktık. Bundan dolayı, seçiklik açıklığı içerir. Örneğin, bir daire düşüncesi seçiktir çünkü daireyi tüm diğer şekillerden ayıracak şekilde tanımlayabiliriz. Öte yandan, daireyi ona ilişkin olarak açık bir düşünceye sahip olduğumuz için tanımlayabiliyoruz.

(f) Dış Dünya

Varılan bu son nokta itibariyle, Descartes'ın düşünen bir şey ve bedenden tamamen bağımsız bir töz olarak kendisinin varolduğunu; ezeli-ebedi, mutlak bir, her şeyi bilen, kadir-i mutlak ve mutlak iyi bir yaratıcı Tanrının varolduğunu tam bir kesinlikle ve açık seçik olarak bildiği ortaya çıkar. Üstelik sağlam bir stratejiye, hakikate erişmek için iyi bir kurala sahiptir.

Descartes zihninde, açık seçik Tanrı idesine ek olarak, açık seçik idelerden oluşan matematiksel doğruların da bulunduğunu söyler. Ve bundan sonra kendisine, açık ve seçik idelerden oluşan matematiksel doğruların bilgisine sahip olan insanın bu sınırların ötesine geçerek, dış dünyadaki şeylerle ilgili bilgilere de sahip olup olamayacağını sorar. Örneğin, insan matematiğin bir şeye uygulanıp uygulanmadığını söyleyebilir mi? Kendisinin dışında bir dünyanın varolduğunu iddia edebilir mi? O, açık seçik ideler arasında, dış dünyadaki fiziki varlıklar bağlamında, yalnızca onların matematiksel özellikleriyle ilgili olan düşünceler vardır. Bir cismi düşündüğümüz zaman, onun hakkında açık ve seçik bir düşünceye sahip olabilirsek eğer, açık ve seçik düşünce yalnızca o cismi belli bir şekli, belli konumu ve belli bir hacmi olan bir şey olarak düşünmenin sonucu olan bir düşünce olabilir. Açık seçik ve kesin olarak bile-

bildiğimiz her şey matematiksel ilişkiler olduğu için dış dünyayla ilgili olarak yalnızca nesnelerin matematiksel özelliklerini bilebiliriz. Yani, dış dünyada bulunan nesneler söz konusu olduğu sürece, bu dünyayla ilgili olarak sahip olabileceğimiz açık seçik düşünceler, bu cisimlerin matematiksel özellikleriyle ilgili olan düşüncelerdir. Fakat bu düşünceler bize onların "varolduklarını" söyleme şansı vermez.

Descartes'a göre, cisimlerin var olup olmadıklarını, doğrudan doğruya sahip olduğumuz düşüncelerden nesnelerin kendine giderek kanıtlayamıyorsak, onların varoluşunu dolaylı bir yoldan kanıtlayabiliriz. Çünkü insanda hem dış dünyadaki cisimlerle ilgili ide ya da düşünceler bulunmakta olup hem de fiziki bir dünyanın var olduğuna, duyu-deneyinin böyle bir dünyayla ilgili olan düşüncelerden oluştuğuna inanma yönünde doğal bir eğilim vardır. Söz konusu düşüncelerin nedeni sırasıyla insanın kendisi, Tanrı ve dış dünyadaki cisimlerin bizzat kendileri olabilir. Birinci alternatife göre, fiziki dünyadaki cisimlerle ilgili ideleri insanın bizzat kendisi yaratmış olabilir; bu durumda, idelere karşılık gelen cisimler gerçekte var değildirler. Descartes birinci alternatifi, insanda kendi deneyimini istediği gibi oluşturabilme gücü bulunmadığını söyleyerek eler. İkinci ihtimal, dış dünya, bu dünyanın içindeki cisimler var olmadığı halde, insandaki cisimlerle ilgili ideleri Tanrının yaratmış olabilmesi ihtimalidir. Tanrının insani deneyimi, buna karşılık gelen bir dış dünya var olmadığı zaman bile, istediği gibi oluşturabilme gücü olsa da Descartes daha önce Tanrının insanları aldatmadığını göstermiş olduğu için bu ihtimali de bertaraf eder. Şu halde, geriye tek bir ihtimal kalır: İnsan zihnindeki, dış dünyayla ve cisimlerle ilgili idelerin nedeni, bizzat dünyanın kendisi, bu dünyadaki cisimlerdir.

Birincil-İkincil Nitelikler Ayrımı

Maddi nesnelerin veya fiziki cisimlerin varoluşunu böylelikle dolaylı bir şekilde kanıtlayan Descartes, sıra onların doğaları ya da nitelikleriyle ilgili olarak neyi bilebileceğimiz sorusuna geldiği zaman, maddi nesnelerin birincil nitelikleriyle ikincil nitelikleri arasında bir ayrım yapar. Buna göre, Descartes öncelikle bizim normalde nesnelerin kendilerinde bulunduğunu düşündüğümüz birtakım niteliklerin, gerçekte nesnelerde var olmadığını öne sürer. Tat, ses, koku, renk gibi bu niteliklere Descartes ikincil nitelikler adını verir. Söz konusu ikincil nitelikler sadece ve sadece zihindeki duyumlar olup, onların şeylerin kendilerinin nitelikleri olduğunu söylemek mümkün değildir; çünkü bu niteliklerle ilgili algılarımızın duyularımız tarafından koşullandığı ve duyu organlarımızın durumuyla birlikte değiştiği kolaylıkla gösterilebilir. Bunlar şöyle ya da böyle öznel niteliklerdir; kendileriyle ilgili olarak açık ve seçik bir bilgi-

ye erişmemizin mümkün olmadığı bu duyusal niteliklerin bilime, bilimsel araştırmaya konu olabilmeleri, elbette mümkün değildir.

Fakat Descartes, bu noktada kalmayıp, söz konusu ikincil, duyusal ve öznel niteliklerden maddenin birincil ve nesnel niteliklerine gider. İkincil nitelikler duyularımız tarafından koşullanmak ve duyu organlarımızın durumuna bağlı olarak değişmek anlamında koşullu ve öznel niteliklerdir. Birincil nitelikler ise ses, renk, koku, tat, sıcaklık benzeri ikincil nitelikler gibi, duyularımız tarafından koşullanmayan niteliklerdir. Bir nesnenin şeklini tespit ettiğimiz veya belirlediğimiz zaman, onun gerçek veya fiili bir niteliğini keşfetmekte olduğumuzu öne süren Descartes, ikincil niteliklerde özne tarafından algılanan değişiklikleri de bir nesne ya da şeyin birincil niteliklerindeki çok küçük değişiklikler yoluyla açıklar. Buna göre, birincil nitelikler maddi nesnelerden veya fiziki cisimlerden ayrılmaz olan, onların ayrılmaz bir parçasını oluşturan nitelikler iken, ikincil nitelikler maddi şeylerin bizde yarattıkları duyumlardan başka hiçbir şey değildir. Maddi nesneler veya fiziki cisimler zihnimizdeki bu duyumları, birincil nitelikleriyle duyu organlarımız arasındaki etkileşim veya temasın bir sonucu olarak yaratırlar.

Descartes'ın söz konusu birincil nitelikleri, maddi nesnelerin maddi olabilmeleri için sahip olmaları gereken nitelikler olup, aynen Galileo'da olduğu gibi fizik için gerek ve yeter olan özellikleri ifade ederler. Bu, elbette Descartes'ın maddi dünyanın kendisine yer kaplama özelliği verildiği veya uzam yüklendiği zaman, onun yeterince iyi bir biçimde karakterize edilmiş olacağını dile getiren görüşüyle tamamen uyumludur. Çünkü duyumlardan başka hiçbir şey olmayan, kendilerine benzer dışsal karşılıklar bulunmayan renk, ses, koku tat benzeri ikincil nitelikler yer kaplamanın farklı biçim ya da tarzları arasında yer almaz.

Demek ki fiziki dünya ve bu dünyadaki maddi nesne ya da cisimlerle ilgili olarak, insan bir kez daha yalnızca açık ve seçik olanı bilebilir. Buna göre, bizim için cisimlerin yalnızca matematiksel özelliklerini ya da şekil, hareket ve sayı gibi birincil niteliklerini bilebilmek söz konusudur. Buna karşın, cisimlerin renkleri, kokuları ya da tatları yani birtakım ikincil nitelikleri olup olmadığından emin olamayız, çünkü bu niteliklerle ilgili olarak açık seçik düşüncelere sahip değilizdir. Demek ki ister canlı ya da ister cansız olsun, dış dünyaya ilişkin bilimsel bilgimiz, bu dünyayı yalnızca yer kaplama ve hareket bakımından ele alan matematiksel fizikle sınırlanmıştır.

(g) Kartezyen Düalizm ve Uzlaşım

Descartes sırasıyla düşünen şey olarak zihnin veya benliğin, Tanrının ve nihayet fiziki dünya ya da maddenin varoluşunu kanıtladıktan sonra,

onun her yönüyle modern olan dünyasının ontolojik yapısı da açık hale gelir. Bir kere, Descartes'ın doğruluğunu kabul ettiği temel ontolojik ilkeye göre, varolan her şey ya bir töz ya da bir tözün bir özelliği veya sıfatı olduğundan ve zihin, Tanrı ve madde birer özellik ya da sıfat olmadığı için onlardan tek tek her birinin bir töz olması gerekir. Bu ise, eski zamanların en üstte tözler tözü olarak Tanrı bulunacak şekilde bir tözler çokluğundan oluştuğu varlık görüşünün; kendisini meydana getiren öğeler arasındaki niteliksel farklılıklara karşın, içindeki her şeyin belli bir yerinin ve işlevinin bulunduğu tek bir canlı organizma şeklinde tasarlanan evren anlayışının yerini düalist bir ontolojinin, kapalı bir yapı içinde her yerde, tıpkı saat gibi mekanik bir düzen sergileyen bir evren telakkisinin aldığı anlamına gelir.

Tanrı-Doğa Düalizmi

Descartes'ın sisteminde aslında üç töz vardır. Bununla birlikte, bu üç tözden biri olan Tanrı, yaratılmamış bir töz olarak, esasen sistemin dışındadır. Yani onun Tanrısı, Ortaçağ'ın bir ucu kendisine uzanan hiyerarşik varlık anlayışında evrene müdahale edebilen, onu himayesi altında bulunduran teistik Tanrısından ziyade, Yeniçağ'ın, Descartes'ın ortaya çıkışında çok etkili olduğu, dünyayı ve yasalarını yarattıktan, hareket için gerekli enerjiyi aktardıktan sonra kıyıya çekilen, dolayısıyla dünyaya müdahale etmeyen, mucize yaratmayan, evrenin muhafazası ve himayesi fonksiyondan yoksun deistik Tanrı anlayışıdır. Yaratılmamış, ezeli-ebedi ve yetkin varlık olarak Tanrının karşısında ise Descartes'ın mekanizminde, canlılıktan, akıldan yoksun kaba bir maddi varlık olarak doğa bulunur. Onda doğa, gerçekten de yaratan yerine yaratılan, yani Tanrının mutlak boyunduruğu altında hiçbir özerkliği kalmamış edilgen bir alan olarak ortaya çıkar. Bu, Kartezyen düalizmin, Tanrıyla doğa, etkin varlıkla edilgin varlık karşıtlığından meydana gelen ilk uğrağı olup, ondaki bu düalist yapının söz konusu unsurları arasında artık hiçbir ilişki kalmamış gibidir.

Zihin-Beden Düalizmi

Kartezyen düalizmin en az birincisi kadar belirgin ve önemli olan ikinci uğrağı, zihin-beden düalizmi olarak ortaya çıkar. Aslında birincisi gibi, ikinci tavır veya duruşu da Descartes icat etmiş değildir; başta Platon ve Aristoteles olmak üzere, onu daha önce benimsemiş pek çok filozof olmuştur. Hatta Descartes'ın bağını tamamen koparmaya çalıştığı Skolastik gelenek içinde dahi, hemen hemen bütün filozoflar, insan varlığından ruh adı verilen bir parçanın, beden öldükten sonra da varolmaya devam ettiğini öne sürmüşlerdi. Hal böyle olmakla birlikte, Descartes'ın zihinle beden arasındaki ayrımı ortaya koyma ve düalizmi ifade et-

me tarzı, gelenekten ciddi bir kopuşu gündeme getirecek ve modern düşüncenin bundan sonraki seyrini önemli ölçüde değiştirecek kadar farklılık gösterir.

Ayrım birkaç yerde açıklıkla ifade edildiği üzere, cogito argümanının bir sonucu olarak ortaya konur. Gerçekten de Descartes'ın bu argümanında en azından zımnen belli bir töz anlayışı bulunur; bu, "varolmak için", hiç kuşku yok ki Tanrı dışında, "kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan şey" olarak tanımladığı töz görüşüdür. Bu töz anlayışına göre, zihin, bedenden bağımsız olarak varolduğu sürece, tanım gereği bir töz olarak ortaya çıkar. Descartes'ın yine aynı anlayışına göre, her tözün doğasını karakterize eden bir özü, bütün diğer özelliklerinin kendisinden çıktığı temel bir niteliği, bir ana niteliği vardır. İnsanı meydana getiren iki tözden biri olan zihnin özü düşünme; oysa diğer töz olan beden ya da daha genel olarak maddenin özü yer kaplamadır. Her tözün, özüne ek olarak kipleri, varlık tarzları, özlerini örnekleme biçimleri vardır. Buna göre, tikel ide ya da düşünceler, belirli birtakım istemeler ve münferit ihtiraslar zihnin; tikel şekiller, belirli büyüklükler ve münferit hareketler de maddenin kipleri, tezahür veya varlık tarzlarıdır.

Descartes'ın işte bu düalist ontolojisi veya zihin-beden anlayışı, Skolastik anlayıştan bu kez tam bir kopuşu ifade eder. Çünkü Aristoteles'e veya Aristotelesçi gelenek içinde çalışan veya akıl yürüten Skolastik filozof veya teologlara göre, her nesne ya da özel olarak beden bir madde ve bir formdan meydana gelir. Bunlardan madde, değişme boyunca aynı kalan; form ise bedenlere ya da nesnelere sahip oldukları karakteristik özellikleri kazandıran şeydir. Oysa Descartes için madde, bu ister masanın kendisinden yapılmış olduğu ağaç, ister insan vücudu olsun, hep aynı türdendir; o, sadece geometrik özellikler sergileyen, geometrinin nesnelerinin somutlaştırdığı özelliklere sahip olan bir tözdür. İşte bu yüzdendir ki maddenin tikel formlarının, cismin farklı görünümlerinin karakteristik özellikleri onun duyusal olmayan parçalarının şekil, büyüklük ve hareketiyle açıklanır.

Zihin de Aristotelesçiler ve Skolastikler tarafından hayatın açıklanması amacıyla kullanılmıştı. Çünkü Aristoteles'te canlı bedenin formu olarak değerlendirilen ruh, canlı bir vücudu cansız bir şeyden ayırandır. Zihin, bu anlayışta ruhun, insanları karakterize eden akli parçasıdır; fakat o birçok durumda Tanrının da inayetiyle, bedenin ölümünden sonra varlığını sürdürebilmekle birlikte, gerçek anlamında bir töz olarak görülmez. Oysa Descartes'ta, zihin bütünüyle gerçek, ayrı ve müstakil bir tözdür; bedenin ölümünden sonra, Tanrının yardımı olmadan ve doğal olarak varlığını devam ettirir. Bununla birlikte, Descartes'ta, insandaki hayati fonksiyonların neredeyse tamamı organik maddenin veya bede-

nin fiziki organizasyonu yoluyla açıklanır. Ona göre, insan bedeninde ve diğer rasyonel olmayan tüm hayvanlarda meydana gelen bütün hareket ve davranışlar, mekanik mikro olaylara başvurularak açıklanabilir.

Başka bir deyişle, Descartes'ın mekanik doğa anlayışı sadece madde alanında, cansız doğada durup kalmaz fakat canlı doğayı da kapsar. Doğa içerisinde bulunan canlı ve cansız tüm varlıklar aynı yapıya sahip oldukları için aynı yasalara göre işleyerek faaliyetlerini sürdürürler. Sadece "Tanrının kendi elleriyle yapılmış mükemmel bir makineden ibaret" olan canlı varlık, cansız varlığa göre biraz daha karmaşık bir yapı sergiler. Bu yüzden, canlı bir cisimde veya vücutta meydana gelen solunum, beslenme, kan dolaşımı, üreme gibi tüm hayat olaylarının, cansız doğadaki diğer olaylar gibi, aynı nedenlerle açıklanması gerekir.

İnsan ve hayvan bedenini bir makine veya bir otomat olarak tanımlayan Descartes'a göre, söz konusu otomatın işleyişine ve davranışsal tepkilerine herhangi bir "fail ruh", gizli içsel bir güç olarak hiçbir şekilde karışmaz. Bu otomatın işleyişi ve davranışsal tepkilerinin, onu oluşturan içsel parçaların yapısal organizasyonuna ek olarak, aynı zamanda uygun dışsal uyarımlar yardımıyla da açıklanması gerekir. "Bir otomatın işleyiş ve davranışlarının açıklanmasında bu iki temel faktörün göz önünde bulundurulması" gerekir diyen Descartes, bedenle ilgili tüm insan faaliyetlerini kendinden hareketli bir makinenin işleyişine benzeterek açıklamaya çalışır. Saat veya değirmen gibi kendinden hareketli bir makine, o makineyi oluşturan ilgili organların eğilimlerine ya da yaradılışlarına bağlı olarak sadece kendi içsel ilkelerine göre hareket edebilme güç ve yeteneğine sahiptir. Otomat, dışsal herhangi bir hareket ettiriciye bağımlı olmadan, kendisini oluşturan parçaların yapısal organizasyonu doğrultusunda, kendi kendine mekanik olarak hareket eder. Cansız doğayla ilgili mekanik anlayışı canlı doğayı da tamamen içine alan Descartes'ta, bundan dolayıdır ki zihin, yaşam ilkesi değil de düşünce ilkesi olarak ortaya çıkar. Kartezyen zihin, tıpkı Aristotelesçilerin rasyonel ruhu gibi, aklı içerir, ama akla ek olarak düşünmenin, Aristotelesçilerin irrasyonel ruha yerleştirdikleri başka tarzları da ihtiva eder.

Descartes'ta zihin ve beden, sonuç olarak aralarında ortak hiçbir nokta olmadığı için birbirinden tamamen bağımsızdır. Onlar bütünüyle farklı türden şeyler veya tamamen ayrı tözler olduklarından, zihin ve bedenden her biriyle ilgili temel hakikatler o tözün kendi ayrı doğasından çıkar; bu yüzden, zihinlerin bilimiyle cisimlerin biliminin çatışması, onların birbirlerinin alanlarına müdahale edebilmeleri imkânsızdır. Onun bu anlayışından çıkan en önemli sonuç, ilahiyatçıların bilimadamlarının ya da fizikçilere, bırakınız işkence etmeyi, müdahale etmelerinin, yeni matematiksel fiziğe karşı çıkmalarının gerekmemesi, böyle bir şeyin hiç

söz konusu dahi olmamasıdır. Aynı şekilde, bilimadamları veya fizikçilerin de manevi hakikatlerle ilgili olarak hüküm vermeleri, fikir beyan etmeleri, uzmanlık taslamaları doğru değildir. Dahası, insanların irade özgürlüğünün, ahlaki sorumluluğun ve Tanrının varoluşunun bütünüyle maddi bir evrendeki öznel yanılsamalar olmalarından korkmaları da hiç gerekmez. Bilim ve dinden her biri kendi alanında mutlak yargıç ve egemen olduğuna göre, ikisi arasında asla bir çatışma olamaz. Zihin veya ruhlarla ilgili hakikatler, tıpkı madde veya cisimlerle ilgili doğruların salt madde için geçerli olan hakikatler olmaları gibi, sadece zihinlerle ilgili hakikatler olarak kalırlar.

Bu, 17. yüzyılda modern bilimin doğuşuyla birlikte zuhur eden ve her geçen gün yoğunluk ya da ivme kazanan bilim-din çatışmasına Descartes'ın getirdiği, Kartezyen uzlaşım olarak bilinen ünlü çözümdür. Oldukça nazik bir dengeye dayanan bu çözüm, iki töz arasında özü düşünme olan zihnin özü, yer kaplama olan bedeni harekete geçirmesi veya etkilemesi, olguda veya fiilen değilse bile, düşüncede ihtimal dışı olduğu için mantıksal bakımdan imkânsız olan etkileşimin gerçekten de olmamasına bağlıdır. Çünkü iki töz arasında bir etkileşim olursa, sözgelimi maddi olmayan, kendiliğinden bir neden olarak zihin ya da ruh kendi bedenini harekete geçirir ve böylelikle de evrendeki diğer nesneler üzerinde eylemde bulunursa, maddi evrendeki cisimlerin davranışı yeni bilimin istediği şekilde tamamen kendilerinden önceki maddi nedenler tarafından belirlenmiş olmaz ve bundan fizik zarar görür. Etkileşim tersi yönde olduğunda, yani maddi evrenin yeni bilimin talep ettiği şekilde bütünüyle deterministik bir sistem meydana getirmesi durumunda, bu kez insan, Hobbes'un söylediği şekilde hareket halindeki maddeden daha fazla hiçbir şey olmazsa, o zaman da irade özgürlüğü bir yanılsamadan ibaret olur. Descartes insanın irade özgürlüğüne sahip olduğunu söyler, ama biraz da söz konusu nazik dengenin, önerdiği diplomatik çözümün bir gereği olarak, bilimin ve araçsal rasyonalizmin egemen hale gelmesi ihtimaline karşı kapıyı sonsuzca açar.

Etkileşimcilik

Bu sonucun da ima ettiği üzere, şimdiye kadar zihin ve bedenin ayrı ayrı olarak varolabildikleri için birbirlerinden ayrı ve bağımsız tözler olduklarını öne süren Descartes, yine de onların bu dünyada ayrı olmadıklarını söyler. O, iki tözün bu dünyadaki birliği sonucuna, zihnin özü olan "düşünme"yle ilgili çözümlemesinden yola çıkarak varır. Buna göre, kendisinin düşünen bir şey olduğunu kanıtlayan Descartes, "düşünen tözün ne olduğu" sorusuna "kuşku duyan, anlayan, kavrayan, inkâr

eden, isteyen, istemeyen, tahayyül de eden ve duyan bir şey" yanıtını verir. Düşünmenin etkin tarzları ya da kipleriyle (irade) edilgin tarzları (anlama, kavrama) arasında bir ayrım yapan Descartes, düşüncenin listede yer verilen son iki tarzına, hayal gücü ve duyumlamaya özel bir önem verir. Çünkü insanın hayal gücü ve duyumsal deneyimlerinin doğası, onu iki bağdaşmaz unsurun, bir yandan mekanik yapılı bedensel töz ile diğer yandan cisimsel olmayan zihnin birleşmesinden oluşan bir karışım olmaktan çıkarıp insanın "zihin-beden tözsel birliğinden" oluşan organik bir bütün olduğuna tanıklık eder. Gerçekten de düşünen bir töz bir bedenle birleştiği zaman, insan oldukça farklı bir duyusal deneyime sahip olur. Söz konusu özel deneyim, ne yalnızca zihne ne de yalnızca bedene izafe edilebilir; o, Descartes'ın gözünde sadece "ruh-beden tözsel birliğinden" meydana gelmiş melez bir varlık olan insana ait olabilir.

Descartes kendisinden sonra zihin felsefesinde önemli bir problem haline gelecek "zihin ile beden arasındaki tözsel ilişki" problemini, "etkileşimcilik" adı verilen bir yaklaşımla, iki ayrı töz arasındaki bir çalışma birliği olarak tasarlayıp değerlendirir. Buna göre, zihin, bedende meydana gelen birtakım uyarımları dolayımsız olarak almak suretiyle, onlara birtakım duyumlarla tepki verir; beden ise ruhun birtakım eğilim ve isteklerini bazı hareketler olarak gerçekleştirir. Descartes zihinle beden arasındaki bu karşılıklı etki bağı ve etkileşimin, beynin iç kısmında bir yerde, "kozalaksı bez"de gerçekleştiğini öne sürer ve söz konusu kozalaksı bezin, "zihinde bir faks makinesi" gibi işlev gördüğünü söyler.

Baruch Spinoza

Kıta rasyonalizminin ikinci büyük filozofu olan Baruch Spinoza'nın felsefesi, önemli ölçüde Descartes felsefesinden çıkar. Gerçekten de Spinoza, Descartes'ın bilim ve felsefenin görevinin sokaktaki insana göründüğü ve geleneksel bilgelik tarafından betimlendiği şekliyle dünyanın ötesine geçerek, gündelik hayatın diliyle betimlenebilir olmayan temel gerçekliği kavramak olduğu inancından etkilenmişti. Bununla birlikte onun, söz konusu ortak zemine rağmen, Kartezyen düşünceyi iki nokta ya da alanda aşmaya kalkıştığı söylenebilir. Spinoza, her şeyden önce Descartes'ın insan ruhunun doğal düzenin bütünüyle dışında olduğu inancının saçma olduğu kanaatindeydi; dahası, söz konusu inanç ya da bakış açısının insan varlıklarının dünyadaki yeri ve hayatlarını en iyi bir biçimde nasıl yaşayacakları konusunda bizlere nesnel ve sağlam bir kavrayış sağlamasının imkânsız olduğunu düşünüyordu. İkinci olarak Des-

cartes'ın Hıristiyanlığın geleneksel Tanrısına beslediği inancın, onun bilim ile dini hiçbir zaman uzlaştıramayacağı, bilimsel sonuçlar ile dini hayatı hiçbir şekilde barıştıramayacağı anlamına geldiği kanaatindeydi. Batı düşüncesinin o zamandan beri Kartezyen fikirlerle şekillenen tarihi, pek çoklarına göre, en azından Spinoza'nın Descartes eleştirisinin haklılığına işaret eder.

Descartes'ın modernizminden çok etkilenen Spinoza onun bilimin, varlığın ya da dünyanın gerçekliğini açığa çıkardığı inancını tamamen paylaşmaktaydı. İşte bu yüzden, bilimin dünyasını, düalist Descartes'ın dışta bıraktığı iki şeyi, insan varlıklarıyla bütün bir maneviyat alanını da kapsayacak şekilde alabildiğine genişletti. Descartes, mekaniğin yasalarının beşeri olmayan, bütün fiziki fenomenleri açıkladığını düşünüyordu. Ama Spinoza daha da ileri gitti ve doğayla Tanrıyı özdeşleştirirken, ister insani ister fiziki olsun, bütün bir varlık alanının var olan her şeyin davranışını yöneten birkaç yasa tarafından açıklanması gerektiğini öne sürdü. Fakat evren adı verilen kapalı sistemin dışına epeyce bir süreden beri atılmış olan Tanrıyı, sistemin içine çektiği için hemen her kesimin gazabına uğradı.

(a) Felsefe ve Yöntem Anlayışı

Spinoza açısından, felsefe, diğer disiplinler arasında herhangi bir disiplin veya özel bilimleri tamamlayan yararlı bir disiplin değil, fakat tüm diğer disiplinlerin kendisine tabi olduğu tek tam ve temel bilgi türüdür. Onun gözünde felsefe bilgeliğin peşinden koşma ve doğru hayat tarzına ilişkin bilgiyi arama faaliyetidir. Felsefenin amacı ve kapsamıyla ilgili tıpkı Platon gibi, hayli iddialı ve geniş kapsamlı bir görüş sergileyen Spinoza, teori-pratik ilişkisiyle ilgili olarak da tıpkı Sokrates gibi, entelektüalist bir tavırla, bizim gerçek nedenleri ve doğru felsefeyi bildiğimiz zaman, nasıl yaşamamız gerektiğini bileceğimizi öne sürmüştür. Spinoza için gerçek felsefe, "hakiki iyi"nin keşfedilmesinden başka bir şey değildir. Onun gözünde, insanın mutluluğa erişebilmesi, gerçek nedenlerin bilgisine, neyin gerçekten iyi olduğuna ilişkin bilgiye bağlıdır. Mutluluk bu tür bir bilgi olmadan, imkânsızdır. Bundan dolayı, felsefe, yalnızca entelektüel ya da teorik bir faaliyetten alınan haz olmayıp, pratik bir nitelik arz eden bir ihtiyaç veya zorunluluğun ifadesidir.

Geometrik Yöntem

Spinoza'nın felsefesinin seriminde, sisteminin bütün unsurlarını ortaya koyan *Etika* adlı eserinde kullandığı yöntem, geometrik yöntemdir. Bu, bir yönüyle onun aldığı etkilerin veya yaşadığı çağın koşullarının bir sonucu, bir yönüyle de filozofun düşüncesi veya sisteminin bir gereği ola-

rak anlaşılabilir. Spinoza tıpkı Descartes gibi gerçekliğin rasyonel olduğuna, dünyanın evrensel yasalarla yönetilen ve parçaları arasında tam bir süreklilik bulunan, birlikli bir sistem meydana getirdiğine ve hepsinden de önemlisi düşünce düzeniyle varlık düzeninin bir ve aynı olduğuna inanıyordu. Bu yüzden de tıpkı gerçekliğin bir bütün olarak Tanrıdan çıkması gibi, bu gerçekliği yorumlayan felsefi düşüncenin de Tanrının özü ve varoluşuna dair ispatla işe başlayıp, tümdengelimsel bir tarzda ortaya konabileceğini kabul etti.

Yöntemi Belirleyen Nedenler

Zaten onun yaşadığı çağda kesin bilgi modeli, matematikti. Çünkü özellikle de rasyonalist bilgi anlayışı bakımından, matematiğin önermeleri açık seçik olarak tanımlanmış, ispatları tartışılmaz ve yöntemleri kusursuzdu. Matematiğin paradigması da Euklides'in yirmi üç temel önermeden, beş postulat ve beş aksiyomdan yola çıkan *Elemanlar*'ıydı. Euklides söz konusu doğru ve basit araçları kullanarak, düzlem şekilleri ve onların özellikleriyle ilgili bazıları alabildiğine kompleks bir yapı içeren birçok önermeyi ispatlamaya geçmişti. Buna göre, böyle bir aksiyomatik sistemde, her bir önermenin ispatında, tanımlar, postulatlar ve aksiyomlar dışında, sadece daha önce ispatlanmış önermeler kullanılır. İspatlara kanıtlanmamış hiçbir teorem dahil edilmediği gibi, başlangıçta apaçık kabul edilen veya sonradan ispat yoluyla bilinen dışında hiçbir şey doğru kabul edilmez. Euklides geometride sonuçların mutlak olarak kesin olmalarının, ancak bu şekilde sağlanabileceğini düşünmüştü.

Kafasında işte böyle bir geometrik model bulunan Spinoza, Descartes'ın bilimlerde bulmaya veya oluşturmaya çalıştığı kesinliğin kapsamını genişletebileceğini düşündü. Tıpkı Descartes gibi o da felsefenin, matematik kadar olmasa bile, ona oldukça yakın bir kesinlik, dakiklik ve dolayısıyla tartışılmazlık düzeyine erişebileceğine inanıyordu. Spinoza gerçekte, Euklides'in geometri için yapmış olduğunu, metafizik, epistemoloji, fizik, psikoloji ve hatta etik için yapmak istedi. İnsanlara mutluluk yolunu göstermesi gereken disiplin olarak felsefe, ancak bu şekilde sonuçlarının geçerliliği garanti altına alınmış bütünüyle sistematik bir düşünce sistemi haline gelebilirdi. Bu ise, hiç kuşku yok ki metafiziği ve etik benzeri diğer felsefe disiplinlerini, Euklides'in malzemesini düzenleme şekline ya da tarzına büründürmek anlamına geliyordu.

Öte yandan, yine 17. yüzyıl rasyonalist programının bir sonucu olarak, Spinoza'nın sisteminde içerik belli bir formu adeta kendiliğinden varsaymaktaydı. Nitekim, Spinoza felsefede yöntemin amacının zihindeki düşüncelerin düzeni ve bağlantısının gerçeklikte varolan şeylerin düzeni ve bağlantısını yansıtmak olduğu kanaatindeydi. Ona göre, mate-

matiksel bir zorunluluğu dışa vuran doğadaki düzeni yansıtacak düşüncelere de matematiksel bir zorunlulukla düzen kazandırılmış olması gerekiyordu.

Geometrik Yöntemin Öğeleri

İşte bütün bu ilintili nedenlerin bir sonucu olarak, Spinoza metafiziğini, bilgi görüşlerini ve pratik felsefesini ortaya koyduğu eseri *Etika*'yı, tıpkı Euklides'in *Elemanlar*'ı gibi, geometrik bir yöntemle kaleme aldı. Nitekim o *Etika*'nın her bölümüne bir tanımlar ve aksiyomlar kümesiyle başlar; bu kümeleri bir önermeler dizisiyle söz konusu önermelerin ispatları takip eder. Önermelerin ispatlarında sadece tanım ve aksiyomlarla daha önce kanıtlanmış önermelere dayanır. Örneğin, Birinci Bölüm'ün ilk önermesinin sadece aynı bölümün iki tanımından çıktığı, öte yandan beşinci önermenin, altıncı aksiyomla birinci, üçüncü ve dördüncü tanımlar yoluyla kanıtlandığı kabul edilir.

Demek ki Spinoza'da yöntem, kendi üzerine dönen düşüncenin oluşturduğu refleksif bir bilgiyle, *a priori* bir biçimde oluşturulan tanım, aksiyom ve postulatlardan sonuç çıkarmayla belirlenir. Düşünce düzeni veya bilginin, tanımları ve aksiyomları ortaya konduktan sonra, teoremlerinin kanıtlanacağı tümdengelimsel bir sistem meydana getirdiğini öne süren Spinoza'nın yöntem anlayışında, apaçık ve genel doğruları ifade eden aksiyom ve postulatlardan, aksiyomları ifade ederken kullanılan kavramları açıklayan tanımlardan yola çıkılır. Bundan sonra da dedüksiyon yoluyla, kendilerinden kuşku duymanın mümkün olmadığı mantıksal adımlardan geçilerek, türetilmiş oldukları aksiyomlar kadar kesin ve yanlıştan bağışık teoremlere ulaşılır. Sezgi, dedüksiyon ve açık seçikliğe en az Descartes kadar önem veren Spinoza'da farklı olan noktalar, kuşkuya hiç yer verilmemesi ve analiz yerine sentezin ön plana çıkmasıdır.

Çünkü Spinoza her inancın, doğru olduğu kanıtlanıncaya kadar yanlış sayılması gerektiği konusunda ısrarlı olan ve zihni tümüyle ayrı bir alan olarak gördüğü için kendi kişisel deneyimine veya bilinç içeriklerine aşkın, kendi zihin hallerinden bağımsız bir dünyayı nasıl bilebildiğini açıklama, kendi bilincinin dışına çıkamama güçlüğüyle karşı karşıya kalan Descartes'ın birinci şahsın bakış açısında ısrarlı olduğu, Tanrıya ancak dış dünyaya ilişkin bilgisini temellendirmek için gittiği yerde, işe Tanrı bilgisiyle başlamıştı. Onda, kuşkuya yer kalmamasının nedeni buydu. Descartes'ın zihinden yola çıktığı yerde, kendisinin Tanrıdan hareket ettiğini söyleyen, doğada nedenlerin nedenlerine doğru gidildiği takdirde, kendi kendisinin nedeni olana ulaşılacağını, bu varlığın her şeyin başlangıcı olduğunu ve bilginin de buradan başlaması gerektiğini

öne süren Spinoza'ya göre, bütün bilgilerimiz Tanrı bilgisinden türemektedir. Tanrı bilgisi her türlü kuşkudan uzak olup, kuşkunun her türünü uzaklaştırır, zira bu bilgi kesin ve güvenilir bir bilgi olmasına ek olarak, başka her şeyle ilgili kesin ve güvenilir bilgileri sağlayacağımız temel dayanak da olmak durumundadır.

Spinoza'nın yönteminde analizin hiç gündeme gelmemesinin nedeni ise, rasyonalist bir bakış açısıyla, gerçekliği birlikli ve rasyonel bir biçimde düzenlenmiş, bütünlüğü olan bir sistem olarak gören, her olay ve nesnenin bu bütünde zorunlu birtakım bağıntılar içinde olduğunu öne süren filozofta bilgi düzeninin söz konusu varlık düzenini yansıtmasıdır. Bu nedenle, onda analiz yerine, doğa düzenini Tanrıdan hareketle kurmak, tek tözün zorunlu sonuçlarını ortaya koymak, yani sentez söz konusu olur. Buna göre yapılacak şey, evreni, temel tanımlardan yola çıkarak, bütün zorunlu bağıntılarıyla bilgi düzeninde yeniden inşa etmektir.

Tanımlar

Spinoza'nın yönteminin veya söz konusu geometrik yöntemin serimlemeyi amaçladığı felsefi sistemin temelinde tanımlar bulunur. Bu tanımlar, onun metafiziğinin veya gerçekten var olanın ne olduğuyla ilgili görüşünün temel unsurlarını ortaya koyar; bilgi teorisiyle psikolojisinin temel öğelerini açıklar ve varlığın en temel öğelerinin birbirleriyle nasıl bir ilişki içinde olduğunu gözler önüne serer. Tanımlar, onun sisteminin harekete geçirici unsurları olup, sonraki tanım ve ispatları mümkün kılarlar. Onun sisteminde tanımlar, bir şeyin özünü ortaya koyar; sözgelimi bir töz, bir neden olmanın ne olduğunu gözler önüne serer ve böylelikle de kişinin tanımın konusuna zorunlulukla ait olan özellikleri çıkarsamasını mümkün kılarlar.

Aksiyomlar

Aksiyomlardan, varolan bir şey için herhangi bir bilgi vermeyen, fakat tüm nesneler için geçerli olan genel doğruları anlayan Spinoza'ya göre, bir aksiyom içinde geçen terimlerin anlamını kavrayan bir insanın tasdik etmeden yapamayacağı apaçık önermelerdir. Buna göre, aksiyomlar, her türlü kuşkunun ötesinde olan, onaylanmak ya da reddedilmek durumunda olup, kanıtlanamayan, fakat tüm kanıtlamaların başlangıç noktasını oluşturan genel düşünceler, açık doğrulardır.

Spinoza'nın sisteminde, bir aksiyom genel bir yargı olarak ortaya çıkar. Aksiyomlar, onun varlık sistemi veya metafiziğinde, varolan şeyler, yani yaratılmış ve yaratılmamış şeyler arasındaki temel ilişkileri ifade ederler. Buna göre, töz ve tözün sıfatlarıyla ilgili belli doğruları dile getirmek, aksiyomlardan yola çıkmak suretiyle mümkün olur. Bilginin bü-

tün diğer dallarında olduğu gibi, onun metafiziğinde de aksiyomlar şeylerle ilgili genel ilkelere karşılık gelir. Genel ontolojik ve epistemolojik doğruları ifade eden bu temel ve soyut önermeler, kapsamları içine giren bütün tikeller için geçerli olmakla birlikte, Spinoza birçok yerde, onlardan hareketle bireysel bir şeyin varoluşu ve doğasıyla ilgili münferit bir hakikat çıkartılamayacağını belirtmeye özen gösterir. Bazıları ezeli-ebedi hakikatleri ortaya koyan, bazıları *a priori* ilkeler olan, bir kısmı da temel doğa yasalarını ifade eden aksiyomlar, onun önermelerinin ispatı açısından çok temel bir rol oynar.

Önermeler

Spinoza'nın dedüktif sisteminin son unsurları, yöntemin meyveleri durumundaki önermelerdir. Onlar, Spinoza'nın Tanrı, doğa ve insan varlığıyla ilgili kanıtlamış olduğu temel felsefi sonuçları ifade ederler. Ontoloji, epistemoloji, siyaset felsefesi ve etikle ilgili bu kanıtlanmış doğrular, eserde toplam 259 tane olup, pek de ortodoks olmayan tez ya da sonuçları ifade ederler. Tanım ve aksiyomların apaçık olduğunu düşünen Spinoza, bununla birlikte önermeler için aynı iddiada bulunmaz. Buna göre, her önerme "Tanrı dışında hiçbir töz var olamaz veya kavranamaz" gibi temel, göreli olarak basit bir iddia ortaya koyan bir teoremdir. Bu önermelerden bazıları felsefi, bazıları da ampirik olarak anlaşılabilir, alabildiğine akla uygun tezler içerir. Buna rağmen her önermeye, onun doğruluğunu gözler önüne sermeyi amaçlayan bir ispat eşlik eder.

(b) Metafiziği

Spinoza işte bu geometrik yöntemi uygularken, *Ethika*'nın Birinci Bölümü'nde, bir dizi tanım ve metafiziğinin çeşitli temel kavramlarına ilişkin bazı açıklamalar, yani aksiyomlar ortaya koyar. Buna göre, birbirleriyle mantıksal bir bağlantı içinde bulunan temel kavramlar yardımıyla oluşturduğu gerçeklik görüşünde, önce Tanrı ya da doğayla anlatmak istediği şeyi tanımlar. Onun, sisteminin temelini ve hareket noktasını oluşturan tanımlarının, kesinlikle keyfi ve uzlaşımsal tanımlar, gelişigüzel oluşturulmuş açıklamalar olmadığını ısrarla öne sürdüğünü bir kez daha belirtmekte yarar vardır. Gerçekten de onun tanımları, töz, neden ve Tanrıya ilişkin olarak, birbirlerine alternatif olan mümkün ve uygun tanım öbeklerinden biri olarak değil de mümkün ya da tutarlı tanımlardan oluşan tek tanım öbeği olarak ortaya konur. Spinoza'ya göre, dünya, yalnızca bu şekilde tanımlanan kavramlar ve fikirler aracılığıyla kavranabilir. Onun sözünü ettiği kavramların en başında töz kavramı bulunmaktadır, zira bu kavramın,

tüm diğer kavramlar karşısında, mantıksal ve ontolojik açıdan önceliği vardır.

Tek Töz Olarak Tanrı

Spinoza da elbette, töze dayalı metafizik anlayışı geleneği içinde yer alır; bu yüzden o da töz kavramını geleneksel anlamı içinde alıp, onu "varolmak için kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duymayan varlık" olarak tanımlar. Söz konusu töz tanımının yalnızca, Descartes'ın yaratılmamış tözü, yani Tanrı için geçerli olduğunu kabul eden Spinoza, şu halde öncelikle "yaratılmış töz" düşüncesinin kendi kendisiyle çelişik bir fikir olduğunu öne sürer. Buna göre, bir şeyin, aynı anda, tanım gereği, var olmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaması ve hem de başka bir şey tarafından yaratılmış olması söz konusu olamaz. Öyleyse, Spinoza metafiziğinde (1) unsurları yaratılmış töz ile yaratılmamış töz veya ampirik yollarla bilinen varlık ile aşkın varlık olan tözsel düalizme, (2) bir tözler çokluğunun varoluşunu öne süren tözsel plüralizme karşı çıkar ve bunların yerine bir tözsel monizm geliştirir. Söz konusu monizmin tözü ise, madde veya ruh değil, fakat Tanrıdır. Çünkü her şey bir yana "varolmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan kendilik" tanımına, yalnızca Tanrı uyar. İkinci olarak, "tüm nitelik ve değişimleri, kendi özsel doğasından çıkarsanabilen kendilik" fikrine, Spinoza'ya göre sadece Tanrı uygun düşer. Bu tek tözün "kendi kendisinin nedeni olan" (*causa sui*) varlık olarak betimlenebileceği, bu biricik tözün bir bütün olarak anlaşılan evrenle özdeşleştirilmesi gerektiği onun metafiziğinin en temel tezi olarak karşımıza çıkar. Spinoza, işte bu çerçeve içinde, her şeyi kucaklayan bu biricik bütüne, "Tanrı ya da Doğa" (*Deus sive Natura*) adını verir. Ona göre, kendi başına, salt kendisi aracılığıyla bilinebilen bir şey, kendi dışında bir nedeni olmayan, kendi kendisinin nedeni olan bir varlıktır. Çünkü bir şeyi bilmek, o şeyin nedenini bilmektir, yani rasyonel bir kavrayış ve bilgi, yalnızca nedenlerin bilgisinden oluşur. Töz, kendi başına ve kendisi aracılığıyla, kendisinin dışındaki bir nedene başvurulmaksızın bilindiğinden, bu, O'nun yalnızca kendisine bağımlı ve her şeyden bağımsız olduğu anlamına gelir.

Spinoza'nın "Tanrı dışında hiçbir tözün var olamayacağı veya kavranamayacağı" sonucunu ortaya koymaya çalışırken kullandığı argüman çok büyük ölçüde töz tanımına, "kendi başına var olan ve salt kendisi aracılığıyla kavranan", yani kavramı başka bir şeyin kavramını gerektirmeyen varlık olarak tanımlanan töz kavramının analizine dayanır. Söz konusu töz tanımı, kolayca görüleceği üzere, kendisi de bağımsız varoluş kapasitesini tözün bir ölçütü yapan Descartes'ın töz tanımına çok yakındır. Bununla birlikte Spinoza ve Descartes, benzer tanımlardan bütü-

nüyle farklı, hatta tamamen karşıt sonuçlara ulaşmışlardır. Tanrının, töz kavramının ilk ve temel anlamı içinde, bir töz olduğunu öne süren Descartes, Tanrı dışında, varoluşları için birbirlerine değil, fakat sadece Tanrıya muhtaç olan iki töz türünün daha olduğunu öne sürmüştü. Spinoza ise söz konusu töz tanımının sadece Tanrıya uygun düşmesi nedeniyle, tek bir tözün var olduğunu öne sürer. O, tözsel monizme veya tek töz anlayışına, töze dayalı bir metafizik anlayışının geliştirebileceği iki ana alternatifi eleştirmek suretiyle varır. Bu alternatif görüşler ise, (1) aynı doğa ya da ana niteliği sahip bir tözler çokluğunun varoluşunu öne süren bir ontolojik anlayış ile (2) farklı doğa ya da ana niteliklere sahip bir tözler çokluğunun var olduğunu öne süren varlık görüşlerinden meydana gelir. Kartezyen felsefenin söz konusu iki plüralist anlayışı da bir şekilde kabul ettiğini düşünen Spinoza, bu yüzden monizminde doğrudan doğruya Descartes'ı hedef alır. Bununla birlikte, onun hedefi sadece Descartes olmayıp, evreni Tanrı tarafından yaratılmış sonlu ama çok sayıda tözden meydana gelen bir varlık alanı olarak gören bütün bir Ortaçağ teolojik ve felsefi geleneğidir.

Tanrının Varoluşu

Tek tözle ilgili bu temel ve genel bilgilerden, Spinoza daha sonra bu tözün varoluşunu kanıtlamaya geçer. O da bütün diğer rasyonalistler gibi, dış dünyadan hareket edecek şekilde ampirik Tanrı argümanlarını kullanmak açısından bir zorluğa düşer; bu yüzden, doğallıkla da ontolojik kanıtın belli bir versiyonuna başvurur. Ona göre, tek töz ya da *Tanrı, zorunlulukla varolur*. Başka bir deyişle, varoluş Tanrı tanımında içerildiği için Tanrının var olduğu yargısı, analitik bir doğru olarak ortaya çıkar. Tanrı, var olmaması düşünülemeyen varlıktır. Spinoza, bu görüşünü kanıtlamak için tözü Tanrıyla özdeşleştirdikten, Tanrıyı düşünmenin tözü düşünmek olduğunu ifade ettikten sonra varoluşun, tözün özünün bir gereği olduğunu belirtir; Tanrıyı var olmayan bir şey olarak düşünmenin saçma olduğu ve O'nun varoluşunu yadsımanın bir çelişki içerdiği sonucunu çıkarsamayı bize bırakır. Yine aynı bağlamda, Tanrı ve yalnızca Tanrının varoluşunun O'nun özünü ve Tanrının özünün O'nun varoluşunu içerdiği söylenebilir. Ve yalnızca Tanrı söz konusu olduğunda, öz ve varoluş birbirine eşdeğerdir. "Tanrının varoluşuyla özünün, bir ve aynı olduğunu" ifade eden önerme, Tanrının varolduğunu bilmenin, onun sıfatlarını bilmekle ve bu sonuncusunun da onun var olduğunu bilmekle aynı olduğunu söylemenin çok temelli bir yoludur. Bununla birlikte, bir dörtgenin temel niteliklerini bilmek zorunlulukla, bu niteliklere sahip olan dörtgenlerin varolduğunu bilmek anlamına gelmez; bu çerçeve içinde, Tanrının

dışında kalan bir şey söz konusu olduğunda, bu şeylerin varoluşlarına ilişkin bilgi, zorunlu olarak, onların varoluşlarının nedeni olan başka şeylerin bilgisini içerir.

Tanrının Sıfatları

Tanrı, ayrıca sonsuzdur. Her tözün zorunlu olarak sonsuz olduğunu belirten Spinoza'ya göre, doğası aynı olan başka bir varlık tarafından sınırlanan bir şey, kendi türü içinde sınırlı olan bir şeydir. Buna göre, örneğin bir cisim, başka bir cisim tarafından sınırlanabildiği ya da ondan daha büyük bir cisim tasarlayabildiğimiz için kendi türü içinde sınırlı olmak durumundadır. Fakat bu, Tanrı için hiçbir şekilde söz konusu olamaz. Çünkü bir töz aynı türden başka bir varlık tarafından sınırlanırsa, o töz tanıma uygun olarak, kendi türünde sınırlı olan bir töz olur; fakat bu, onun istenen türden bir töz, yani kendisi aracılığıyla kavranan bir şey olarak töz olmadığı anlamına gelir, zira o artık kendisi aracılığıyla değil de kendisini sınırlayan şey, veya hem kendisine ve hem de kendisini sınırlayan şeye ortak olan "doğa" aracılığıyla bilinir. Kendi nedeniyle değil de kendisini belirleyen, kendi dışındaki neden aracılığıyla kavranır. Bu, Spinoza'ya göre, tanım gereği kendisi aracılığıyla kavranan bir şey olarak töz için söz konusu olmadığından, Tanrı kendi türünde sonsuzdur.

Tek töz ya da Tanrının zorunlulukla varolup, sonsuz olduğunu savunan Spinoza, daha sonra O'nun bölünemez olduğunu söyler. Onun tözsel monizminde, tek töz olan Tanrıyla ilgili başka bir doğru da Tanrının mutlak bir biçimde sonsuz olması durumunda, Tanrıdan başka bir töz olamayacağını ifade eder. Buna göre, başka bir töz var olursa, bu ikinci töz Tanrıyı sınırlayacağı için Tanrının mutlak bir biçimde sınırsız ya da sonsuz olmasını imkânsız hale getirir. Spinoza, töz ya da Tanrının mutlak bir biçimde sonsuz olduğu tezinden daha sonra, panteizmine uygun olarak, her şeyin Tanrıda olduğu ve hiçbir şeyin Tanrı olmadan varolamayacağı ya da kavranamayacağı sonucunu çıkartır. Onun, Tanrıyla evrenin bir ve aynı olduğunu dile getiren panteizminin mantıksal temelini oluşturan bu görüşe göre, kendinde var olan ve kendisi aracılığıyla kavranan mutlak olarak sonsuz Tanrı dışında hiçbir töz var olamayacağından, var olan her şey Tanrının bir tezahürü ya da modüsü, yani hal veya değişimi olmak durumundadır. Bir modüs ise, tanım gereği bir şeyin, eşdeyişle Tanrının modüsü, hal ya da değişimi olduğundan, o Tanrı olmadan var olamaz ve anlaşılamaz.

Spinoza'nın görüşünde salt tek töz üzerine düşünmenin sonucu olan soyut doğrular arasında, bundan sonra Tanrının "başka bir şeyin zorlamasıyla değil de yalnızca kendi doğasının yasalarına göre eylemde bulunan" bir varlık olarak "özgür bir neden" olduğu doğrusu yer alır. Tanrı,

özgür ve yaratıcı nedendir, dahası o, kendi kendisini yaratan tek neden olduğu için tek özgür nedendir. Buna göre, Tanrı kendi kendini belirleyen, salt kendi doğasının zorunluluğundan dolayı varolan, eyleme kendisi tarafından zorlanan varlıktır. Tanrının özgürlüğü, şu halde O'nun kendi doğasına içkindir. Bununla birlikte Spinoza'ya göre, Tanrı özgür bir neden olarak tanımlandığında, "özgür" sözcüğünün, insanın faaliyetleri için kullanıldığı zaman taşıdığı anlama sahip olduğu düşünülmemelidir. Tanrı, özgür ve yaratıcı bir neden ya da yaratıcı olarak anlaşıldığı zaman, burada taşıdığı karışıklık ve yanlış, "özgür" ve "isteyerek" sözcüklerini birbirine karıştırmaktan ve iki sözcüğün aynı anlama sahip olduğunu düşünmekten doğan bir karışıklıktır. Buna göre, insanın eyleminden özgür bir eylem diye söz ettiğimiz zaman, "özgür" eylemle, genel olarak "bilerek ve isteyerek" yapılan bir eylemi anlatmak isteriz. Fakat Tanrıyı, isteyerek ya da istemeye istemeye eyleyen bir varlık olarak tasvir etmek, kesinlikle anlamsızdır. Tanrı zorunlulukla eylediği için özgürce eyler ya da yaratır.

Spinoza'ya göre, Tanrı kendi kendisini belirlemiş olduğu için özgürdür. Özgür sözcüğünü, sonlu ve bağımlı bir varlık olan insan varlığı için değil de sonsuz ve kendi kendisini belirleyen töz olan Tanrı için kullandığımız zaman, Spinoza'ya göre, onu "istek", "arzu", "aşk" gibi sözcüklerin çağrışımlardan soyutlamamız gerekir. Akıl ve irade, Tanrının özünün bir parçasıysa eğer, bu yeti ve faaliyetlerin isimleri, burada insanların onları genel olarak kullandıkları anlam içinde kullanılamaz. Çünkü Tanrının özünü meydana getirecek olan akıl ve irade, bizim akıl ve iredemizden bütünüyle farklı olmak durumunda olacaktır ve bizdeki akıl ve iradeye, isim dışında, başka hiçbir açıdan benzeyemez.

Panteizm

Spinoza, neredeyse bütün bir felsefesini serimlediği *Etika* adlı eserinde, bundan sonra Tanrının varolan her şeyin, aşkın ve geçici değil de içkin ve kalıcı nedeni olduğunu ifade eder. Buna göre, varolan her şey, Tanrıda olmak, Tanrının bir tezahürü, bir modüsü yani hali, değişimi olarak varolmak durumunda olduğundan, Tanrı neden olduğu şeylere aşkın, onların dışında olamaz. Bu düşünce, Spinoza'nın panteizminin en açık ifadesidir. Teist ya da deist bir Tanrı görüşüne karşı çıkan filozof, Tanrının evrenin dışında, evrenden ve insandan uzak bir varlık olamayacağını savunur. Gerçekten de onun içkin neden olarak Tanrı anlayışı, Tanrının her şeyin ezeli-ebedi nedeni olarak anlaşılması gerektiğine işaret eder. Buna göre, o Tanrının nedensel faaliyetini ya da yaratma eylemini belli bir tarihe bağlamaz. Spinoza içkin neden olarak Tanrı görüşüyle, doğal şeylerin ya da olayların, aşkın nedenlerle ya da aşkın bir ne-

denle açıklanamayacağını belirtir. Bu çerçeve içinde, Tanrının her şeyin içkin nedeni olduğunu söylemek gerçekte, varolan her şeyin, doğa ya da evren adı verilen ve Tanrıyla özdeş olan biricik ve her şeyi kapsayıcı sistemin bir parçası olarak açıklanmak durumunda olduğunu söylemenin başka bir yoludur. O, hiçbir nedenin hatta Tanrının bile, doğal düzenin bir şekilde dışında olan bir neden olarak anlaşılamayacağını ifade eder. "Aşkın" yalnızca "doğa düzeninin dışında olan" anlamına geldiği için yarattığı varlıktan ayrı bir geçici neden olarak Yaratıcı Tanrı öğretisi, söz konusu imkânsızlığı yani bir nedenin bir şekilde doğa düzeninin dışında olmasını ihtiva eder. Çünkü aşkın Tanrı öğretisi, doğadaki olayların düzeninin bir şekilde dışında olan bir eylem olarak, açıklanamaz bir yaratma eyleminin gizemine başvurur.

Ona göre, yarattığı varlıktan ayrı olan aşkın yaratıcı olarak geleneksel Tanrı anlayışı, Musevi ve Hıristiyan filozofların (özellikle de Descartes ve Leibniz'in), yaratıcı olarak Tanrının gücünün sınırları konusunda, birtakım güçlükler içinde kalmalarına neden olmuştur. Bir kere, Spinoza'ya göre Descartes, böyle bir aşkın Tanrı anlayışıyla, dini hayatla bilimin hayatını, din ile bilimi uzlaştırmayı başaramamıştır. Spinoza, problemin bu kez Leibniz'de ortaya çıkacak olan versiyonuna işaret etmek üzere, şöyle düşünelim der: Tanrı, tanım gereği, gücü her şeye yeten varlıktır; ama O'nun yaratıcı olarak kudretinin sınırsız olduğunu söylemekte çok temel bir güçlük vardır. Çünkü O'nun bizim de içinde yaşadığımız dünyayı seçip yaratması özgür bir seçim değildir. Başka bir deyişle, Tanrının içinde yaşadığımız fiili dünyayı seçmesinin, niteliklerin tüm birleşimlerinin mantıksal olarak mümkün olduğu sonucuyla birlikte, bütünüyle özgür bir seçim olduğu kabul edilemez. Çünkü bir özler ya da gerçek doğalar öğretisi savunulmak durumundaysa, bazı nitelikler zorunlu olarak başka bazı niteliklerle bağlantılı olurken, bazıları da diğer niteliklerle mantıksal bakımdan uyuşmaz olmalıdır. Öyleyse, Tanrıyı aşkın yaratıcı olarak düşünenler için ortaya bir ikilem çıkar.

Bu ikileme göre, birinci alternatifte Tanrı, dünyayı istediği gibi yaratmakta mutlak olarak özgür olan varlık diye anlaşılmalıdır. Ki bu durumda sağlam ve kesin bilgi imkânının kendisine dayandığı, doğada mutlak olarak değişmez olan özlerin varolduğunu savunan öğretiden vazgeçilmesi gerekir. Bu alternatif söz konusu olduğunda, doğada her şeyin aşkın bir yaratıcının özgür yaratma faaliyeti sonucunda, gelişigüzel bir araya gelmiş olduğunun ve varolanlarla nitelikleri arasında zorunlu hiçbir bağlantı bulunmadığının savunulması gerekir. Buna göre, doğada birbirleriyle bağlantılı olan nitelikler, Tanrının özgür seçimine bağlı olup, hangi niteliklerin birbirleriyle bağlantılı olduğu, katışıksız bir biçimde mantıksal olan bir analizle keşfedilemez. Böyle bir şey kabul edilirse,

mantıksal olarak zorunlu olanla yalnızca olumsal olan arasındaki ayrım, Tanrının keyfi kararının ürünü olmak açısından her şey son çözümlemede olumsal olduğu için mutlak olarak geçerli olan bir ayrım olmaktan çıkar. Mantıksal zorunluluklarla ilgili *a priori* bir kavrayışa dayanamayacağımız için bize burada, yalnızca Tanrının istemiş ya da seçmiş olduğu şeyi, deneysel yöntemlerle araştırmak düşer. Böyle bir sonuç, aklın doğaya ilişkin kesin bir bilgiye ulaşabileceğini, insan zihninin gerçekliğin kesin ve mutlak bir bilgisini deneyime hiç dayanmadan elde edebileceğini savunan rasyonalist bir görüş, özellikle de Spinoza için hiçbir şekilde kabul edilebilir bir görüş değildir.

Buna karşın, diğer alternatif söz konusu olduğunda, Leibniz gibi, insanın bilgisi açısından mantıksal olarak zorunlu olanla, yalnızca olumsal olan arasındaki ayrım korunmak istenirse, bu durumda Tanrının, özelliklerin keyfi bir birleşiminden oluşan bir dünyayı yaratmak açısından mutlak olarak özgür olmayıp, yalnızca mümkün dünyaların en iyisini seçmek açısından özgür olduğunun söylenmesi gerekir. Onun seçimi, mantıksal olarak en iyi olanla sınırlanmış olup, bu seçime, en iyiye yönelmiş olan bir tercih tarafından yol gösterilir. Burada, doğanın düzeniyle ilgili rasyonel bir açıklama imkânı hiçbir şekilde dışarıda bırakılmazken, Tanrı dünyanın yaradılışındaki özgürlüğünü korumak için aktüel dünyayı seçer veya bu dünyayı yaratırken, O'nun yeterli nedenlere sahip olduğu söylenebilir. Leibniz'in de söylemiş olduğu gibi, Tanrının, O'nu böyle bir seçimde bulunmaya meylettiren fakat seçimini zorunlu kılmayan nedenleri olmuştur. Tanrı için mantıksal olarak elbette ki başka seçimler de imkân dahilindeydi. Leibniz tarafından ifade edilen bu görüş, her şeyden önce Ortodoks teolojinin gereklerini, rasyonel bilimin iddialarıyla uzlaştırmaya çalıştığı ya da uzlaştırır göründüğü için Spinoza'nın gözünde, hassas ve kaypak bir uzlaşıma karşılık gelir. Buna göre Tanrı, dünyayı, iradesinin özgür bir eylemiyle yaratmıştır fakat onun yaratma faaliyeti, rehberleri çelişmezlik ilkesiyle yeter sebep ilkesi olan, doğaya ilişkin araştırmasında bu ilkeleri kullanan aklın yardımıyla anlaşılabilir.

Tanrının yaradılıştaki özgürlüğünün doğası ve sınırlarıyla ilgili bu türden spekülasyonlar, belli bir değerden yoksun, temelsiz ve ilgisiz spekülasyonlar olarak görülebilir; söz konusu görüşler, metafizik ya da teoloji alanıyla sınırlanmak durumunda olup, fiili problemlere uygulanma şansı bulunmayan kaçamak sözler olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte, bütün bu spekülasyonlar ve teolojik terimler arasında, bilimsel bilginin temelleriyle ilgili çok temelli mantıksal bir problem gizlenmiş durumdadır. Tanrının nedenselliği ve gücü problemi, hiç kuşku yok ki yalnızca rasyonalist bir filozofun problemi olarak ortaya çıkar. Buna göre, doğada varolan her şeyin özellikleri, bütün bir doğa düzenini yansı-

tan tek bir dedüktif sistem içinde, insan aklı için en yüksek derecede anlaşılabilir olan özellikler olarak gösterilebilir mi? Yoksa doğada bulunup da salt akıl tarafından açıklanabilir olmayan şeyleri açıklamak için en azından bazı noktalarda, Tanrı iradesinin gizemleriyle ilgili vahye mi dayanmamız gerekir?

17. yüzyılın başlarında, doğabiliminin programını düzenleyen felsefeler için çok büyük bir önem taşıyan bu soru, Spinoza'nın Tanrının içkin nedenselliğiyle ilgili öğretisinin arka planını oluşturur. Tam bir rasyonalist olarak Spinoza, bu alternatiflerden birincisini, yani varolan her şeyin Tanrısal doğanın, özgürlüğüyle değil de zorunluluğuyla belirlendiği ve dolayısıyla doğada varolan her şeyin özelliklerinin, tüm bir doğa düzenini yansıtan tümdengelimsel bir sistem içinde ifade edilebileceği görüşünü ve onunla birlikte tüm teolojik sonuçları kabul eder. O, böylelikle de ateist etiketini kazanır.

Sonsuz Ana Nitelikler

Tözler çokluğuna ya da Descartes'ta söz konusu olan düalist bir görüşe karşı çıkan Spinoza, daha sonra doğayı, yer kaplama ve düşüncenin birliğini, insan kişiliğini açıklamak, Tanrı ya da doğada ihtiva edilen veya Tanrısal doğadan zorunlulukla çıkan şeyleri ifade etmek için ünlü sıfatlar ya da ana nitelikler öğretisini öne sürer. Buna göre, ana nitelik, tek tözün özünü meydana getiren sıfat ya da özelliktir. Spinoza'ya göre, tek töz her şeyi kapsadığı ya da sonsuz olduğu için Tanrının özsel doğası, sonlu bir nitelikler listesiyle tüketilemez. Başka bir deyişle, doğa ya da evrenle bir ve aynı olan Tanrının her şeyi kapsadığını ve sonsuz olduğunu düşünmek, Tanrıyı sonsuz niteliğe sahip bir varlık olarak görmek anlamına gelir. Tözün ana nitelikleri, Tanrının, zihin tarafından kavrandığı şekliyle özsel doğasını meydana getirmektedir. Öte yandan, Tanrı ya da tözü entelektüel olarak kavramak Tanrı ya da töze özsel bir doğa atfetmek olduğu için zihnin tözün özünü meydana getirdiğini düşündüğü sıfatlar, "ana nitelikler" olarak adlandırılır. Bununla birlikte, Tanrının özsel doğası sonsuz olduğu için O zihin tarafından sonsuz şekilde kavranabilir; bundan dolayı, Spinoza Tanrının ana niteliklerinin de sonsuz sayıda olduğunun kabul edilmesi gerektiğini söyler.

Spinoza ana niteliklerin, yani tözün özünü, özsel doğasını meydana getiren sıfatların sonsuz olduğu görüşünü, ayrıca bir şeyin ana niteliği ya da sıfat sayısı arttıkça, o şeyin gerçekliğinin de arttığı teziyle temellendirir. Buna göre, iki ana niteliği ya da sıfatı olan bir varlık, tek bir niteliği olan varlıktan daha gerçektir. Mutlak bir biçimde sonsuz ve en yetkin varlık olan Tanrı, aynı zamanda en gerçek varlık olduğu için Spinoza'nın bakış açısından, en yüksek sayıda ana niteliğe, sonsuz sıfata sahip olmak

durumundadır. Bununla birlikte, sınırlı bir kavrayış ya da zihni olan insan, bu niteliklerden yalnızca iki tanesini bilebilir. Tanrının insan zihni tarafından kavranabilme yol ya da şekillerine bir sınır getiremesek bile, ona göre, şeylerin toplamı, bireysel nesnelerin bütünü olarak doğa düşüncesini analiz ettiğimiz zaman, doğayı hem fiziki bir sistem ya da mekânda yer kaplayan şeylerin meydana getirdiği bir sistem olarak ve hem de zihinlerden ya da düşüncelerden meydana gelen bir sistem olarak düşünebileceğimizi görürüz. Yer kaplama ve düşünce, kendisini fiilen sınırlı insan zihnine sunduğu şekliyle, kendi kendisini yaratan evrenin her şeye yayılmış olan iki ana niteliğidir.

Buna göre, tek töz olan Tanrı, iki ana nitelikle, yani yer kaplama ve düşünce sıfatlarıyla, yer kaplayan töz ve düşünen töz olarak ifade edilebilir. Başka bir deyişle, evren ya yer kaplayan cisimlerden oluşan bir sistem veya bütün, sonlu bir mekânsal sistem olarak ya da bir düşünce sistemi olarak düşünülebilir. Yer kaplama ana niteliğiyle belirlenen evren ya da doğa gibi, düşüncelerden oluşan bir sistem olarak dünyada da Spinoza'ya göre, zorunluluk söz konusudur. Bunlardan her iki evren anlayışı da kendi içlerinde tam olup, biri diğerine indirgenemez; düşünceyi değişime uğramış bir yer kaplama olarak düşünemeyeceğimiz gibi, yer kaplamayı da düşüncenin bir değişimi olarak göremeyiz. Başka bir deyişle, bu iki alan hiçbir şekilde birbirine indirgenemez.

Çifte Yön Öğretisi

Sonsuz ana nitelikler öğretisi, şu halde, Descartes'ın düalist töz anlayışına karşı, tek tözden meydana gelen panteist bir sistemin sıfatsal düalizmini ifade eder. Tek tözün, düşünen töz ve yer kaplayan töz olarak iki farklı dünya meydana getirdiğini savunan bu görüş, aynı zamanda Descartes'ın düalizminin yol açtığı güçlükleri, iki ayrı töz arasındaki ilişki açıklayabilme güçlüğünü aşma yolunda özgün bir teşebbüs olarak büyük bir önem kazanır. Bu konuda Tanrının akıl yoluyla tahkik edilemez iradesine ya da teolojik gizemlere başvurmayı hiçbir şekilde kabul etmeyen Spinoza bedenin hareketlerine kozalaksı bezde yol açan immateryel bir ruh fikrine, "makine içindeki hayalet anlayışına", Leibniz'de olduğu gibi, "Tanrı tarafından önceden kurulmuş uyum" düşüncesine şiddetle karşı çıkar. O, biraz da bundan dolayı, evrende tek bir tözün var olduğunu, bu tözün iki ana niteliği olduğunu, yani onun kendisini iki ayrı evren ya da sistemle ifade ettiğini belirtir. Evrenin iki temel ve geniş kapsamlı yönünün, yani fiziki dünya ile zihinsel dünyanın, kuşatıcı tek bir gerçekliğin iki boyutu ya da yönü olarak yorumlanması gerektiğini öne sürer. Ona göre, fiziki dünya ve zihinsel dünya, ruh ve beden, mekânda bir tek tözün iki ifadesi, sıfat ya da ana niteliği olmak durumundadır.

Buna göre, tek töz olan Tanrı, eşit bir biçimde ve diğerinden daha az olmamak üzere, yer kaplayan ya da mekânda bir yer işgal eden şeyler sistemi ve düşünen ya da canlı şeyler sistemi olarak düşünülebilir. Tek töz kendisini iki ana nitelikle ifade edebilmektedir. Mekânda yer kaplayan her şey aynı zamanda ve doğrulukla canlı bir şey olarak düşünülebilir ve canlı her şey de aynı zamanda ve doğru bir biçimde mekânda yer kaplayan bir şey olarak tasarlanabilir. Düşünce ve yer kaplama, aynı tözdeki aynı düzeyden nedenlerdir, fakat bu tözün iki farklı ana niteliği altında kavranırlar. Düşünen töz ve yer kaplayan töz, şimdi bu ana nitelik, başka bir zaman şu ana nitelik altında kavranan bir ve aynı tözdür.

Spinoza'nın bu genel tezi, yalnızca evrenin bütünü için değil, bireysel şeyler ve özellikle de insan varlığı için de geçerlidir. Buna göre insan zihninin bir ide, Tanrının sonsuz zihninin bir parçası, Tanrının düşünce ana niteliği altında ortaya çıkan bir değişimi, Tanrısal bilincin belli bir *modüs* ya da hali olduğu söylenebilir. Her ide için ideye karşılık gelen bir nesne bulunduğundan, insan zihni söz konusu olduğunda, bu nesne bedendir, yani yer kaplama ana niteliğinin belli bir değişimi ya da halidir. Başka bir deyişle, doğadaki her cisim için söz konusu cismin bir idesi olduğuna göre, bu durum insan bedeni adını verdiğimiz nesne ya da şey için de geçerlidir. İnsan bedeninin de bir idesi vardır ki gündelik dilde, bir insan zihni diye adlandırılan şey, bu ideden başka hiçbir şey değildir. Buna göre, zihin ve beden zaman zaman düşünce ana niteliği, zaman zaman da yer kaplama ana niteliğiyle değerlendirilen bir ve aynı bireydir.

Ayrı bir tözsel zihin anlayışını reddeden Spinoza, materyalist bir zihin görüşünde olduğu gibi, indirgemeci bir görüşün savunuculuğunu yapmaz. Zihinle bedenin bir ve aynı olduğunu savunurken, o zihinsel fenomenlerin fiziki fenomenlerle, bilinç hallerinin belirli sinirsel-fizyolojik hallerle bir ve aynı olduğunu, bu özdeşliğin, mantıksal değil de ampirik ya da olumsal bir özdeşlik olduğunu dile getiren materyalist bir zihin anlayışı; zihnin veya duyumların, algıların, genel olarak bilincin beyinsel süreçlerle, merkezi sinir sistemindeki fiziko-kimyasal olaylarla özdeş olduğunu savunan bir görüş öne sürmemektedir. O, zihin ve bedenin bir ve aynı olduğunu belirtirken, zihin hallerinin beynin çeşitli durumlarının bir fonksiyonu olduğunu, zihnin faaliyetlerine nedensel olarak örneğin beyinde neden olunduğunu da söylemez. Buna göre, zihni belirleyen şey, maddi bir şey olmayıp, belli bir düşünme tarzı, ideler, fikirler arasındaki zorunlu mantıksal ilişkilerdir. Beden zihni düşünmeye zorlayamaz. Aynı şekilde, zihin de bedeni hareket etmeye sevk edemez.

Spinoza'nın söz konusu monist görüşü, şu halde paradoksal olarak, yalnızca maddenin gerçekliğini öne süren materyalizmin olduğu kadar, yalnızca ide ve idelerin ortaya çıktığı yer olarak ruhun gerçekliğini öne

süren spiritüalizm ya da idealizmin de karşısında yer alır. Onun söz konusu zihin-beden görüşü, zihin ve bedenin ya da bireysel zihinlerle onlara karşılık gelen bedenlerin, yalnızca tek bir tözün iki ayrı yönü, tezahürü ya da görünümü olduğunu iddia eden görüş olarak bilinir. Çifte yön teorisi olarak bilinen bu görüş, zihin ve bedenin, tek töz ya da temel bir gerçekliğin, örneğin yazı ile turanın bir ve aynı madeni paranın ayırt edilebilir fakat gerçekte ayrılmaz yönleri olması gibi, soyutlama yoluyla birbirinden ayırt edilebilmekle birlikte, fiilen birbirinden ayrılmaz olan yönleri olduğunu dile getirir. Bu yüzden gerçekliğe belli bir perspektiften bakıldığında, zihin ya da ideyle, yani idelerden oluşan bir sistemle; buna karşın ikinci bir yönden bakıldığında, beden ya da cisimlerle, yani yer kaplayan tözün çeşitli hal ya da değişimleriyle karşılaşıldığını öne sürer. Bundan dolayı zihin ve bedenin, ruh ve maddenin bir ve aynı gerçekliğin, kendisi bilinemeyen ortak bir tözün yönleri, görünüm ya da tezahürleri olduğunu savunur.

Spinoza'nın söz konusu zihin beden görüşü, düşünce ile yer kaplamanın kendi kendine yeten sistemler meydana getirdiğini öne sürer. Bununla birlikte iki sıfat ya da ana nitelikteki nedenler düzeninin özdeşliği dikkate alınacak olursa, insan bedeninin hal ya durumundaki her değişimin söz konusu bedenin idesinde bir değişimi ve dolayısıyla zihindeki bir değişimi ihtiva ettiğini ifade eder. Bu açıdan değerlendirildiğinde, bir insan zihni, idesi olduğu bedenin sahip olduğu güç ve yetkinliğe göre, daha fazla ya da daha az güç ve yetkinliğe sahip olur; aynı durum bunun tersi için de geçerli olmalıdır. Böyle bir cetvelde, insan varlıklarının altında, Spinoza'ya göre hayvanlar bulunur ve bir hayvanın bedenine ilişkin idenin normalde bir zihin meydana getirdiği hiçbir şekilde söylenemez. Bununla birlikte, hayvanla insan arasındaki söz konusu farklılık, nitelikten çok niceliksel bir farklılık, yapı ve düzenlemedeki karmaşıklığın derecesiyle ilgili olmak durumundadır.

Çünkü bir hayvanın yapabileceği şeyler, Spinoza'ya göre insan varlığıyla kıyaslandığında, insan varlığının hayata geçirebildiği şeylerden çok daha azdır; dolayısıyla, hayvanın, insana kıyasla daha az gücü ve yetkinliği vardır. Hayvanın tepkileri oldukça sınırlıdır. İnsan varlığı, öncelikle zihni yani entelektüel faaliyeti, algı, kavrayış ve işleyişiyle ve bunun sonucu olarak da bedeniyle zaman zaman hayvanlık düzeyine inebilir; insan varlığının eylem ve tepkilerinin kapsamı hayvanınkinden hiç de daha büyük olmayabilir. Fakat öte yandan bir insan zihnini meydana getiren idelerin düzeni, düşüncenin Tanrıdaki sonsuz ana niteliğini meydana getiren idelerin düzenine yaklaştığı sürece, o insanın zihninin Tanrının zihnine yaklaştığı söylenebilir; onun zihninin, Tanrıyla özdeş olan doğanın bütün bir düzenini söz konusu yaklaşma ölçüsünde yan-

sıttığı ifade edilebilir. Bununla birlikte, hiçbir insan zihni doğanın bütün bir düzenini asla yansıtamaz ve dolayısıyla, mutlak ve yetkin bir bilgiye ulaşamaz; zira bu, insan bedeninin sonsuz yer kaplama ya da uzamla özdeş hale gelmesini gerektirecektir. Bundan dolayı, bizler, yani bütün insanlar bir ucunda hayvanlar, diğer ucunda ise Tanrı bulunan cetvelde yukarı doğru giderek Tanrıya yükselir ya da hayvana yaklaşarak, aşağıya doğru ineriz. Spinoza'ya göre, yalnızca Descartes'ın düalizmidir ki bizi sanki zihinsel gelişmemiz fiziki gelişmemizden bağımsızmış gibi konuşmaya sevk eder. İnsan varlıkları, doğanın parçalarıdırlar, fakat onlar az ya da çok ikincil, aşağı parçalar olabilirler; ikincil, aşağı parça olmanın derecesi ise onların zihin-ve-bedenlerinin gücünün, bütün bir kişiliklerinin farklı gelişme derecelerine bağlı olmasıdır.

Yer Kaplama

Tek tözün iki ana niteliğinden biri, yer kaplamadır. Yer kaplama, onun doğa alanıyla özdeş olan sonsuz ana niteliğidir. Buna göre, doğayı ya da fiziki evreni meydana getiren tek tek nesneler, maddi şeyler, Tanrının, yer kaplama ana niteliği altındaki hal ya da değişimlerinden başka hiçbir şey değildir. Yer kaplama ya da doğa, Tanrıdan ontolojik olarak ayrı değildir; ayrı olmamasının temel nedeni ise, Tanrının sonsuz olmasıdır. Tanrı, Spinoza'nın panteizmine göre, kendisinde bütün gerçekliği kapsamak durumundadır.

Spinoza'ya göre, evrenin her şeye yayılan ve bu ana niteliklerin kendilerinden doğrudan ve aracısız olarak çıkarsanabilen yönleri, onun söz konusu sıfatlardan doğrudan ve aracısız bir biçimde türetilemeyen yönlerinden ayrılabilir. Başka bir deyişle, sonlu cisimlerin Tanrının, yer kaplama ana niteliği ya da sıfatı altında söz konusu olan *modüs*, görünüm ya da tezahürleri olduğunu savunan Spinoza, dedüktif sisteminde, Tanrı ya da tek tözden, hemen sonlu *modüs*lara, doğadaki somut nesne ya da cisimlere geçmez. Tözün *modüs* ya da halleri, evrenin zorunlu ve genel geçer yönleri olarak doğrudan, sonsuz ve ezeli-ebedi *modüs*lerle başlayıp, doğanın sınırlı, yok olup giden ve geçici farklılaşma ya da görünümleri olan sonlu *modüs*lere inecek şekilde, bir mantıksal bağımlılık düzeni içinde sıralanır. Sonlu ve geçici *modüs*lerin, yani doğadaki nesnelerin özü ya da doğası, yalnızca sonsuz ve ezeli-ebedi *modüs*lerin sonuçları olarak türetilebilir ve onlar ancak bu şekilde anlaşılabilirler; onlar, bu anlamda daha yüksek düzenin *modüs*lerine bağlı olmak durumundadırlar.

Spinoza, sonsuz ve ezeli-ebedi *modüse*, yer kaplama sıfatı söz konusu olduğunda, hareket-ve-sükûnet adını verir. Daha doğru bir deyişle, ona göre doğadaki şey ya da nesneler, şekil ve büyüklük kadar, hareket

ve sükûnet aracılığıyla belirlenirler. Hareket ve sükûnet, yer kaplayan şeyleri belirleyen, niteleyen en temel *modüs* ya da hallerdir. Buna göre, tek tözün, yer kaplama ana niteliği altında, mantıksal bakımdan önce olan hali, zorunlu ve ezeli-ebedi yönü, hareket ve sükûnettir. Yer kaplayan cisimlerin oluşturduğu sisteme, yaradılış esnasında hareket aktaran bir Tanrı hipotezi kabul edilemez bir hipotez ise eğer, bu takdirde yer kaplayan dünyadaki her şeyin, belli hareket ve sükûnet oranlarından meydana gelmesi gerekir. Hareketin doğanın kendisinin temel bir özelliği olması gerekir, çünkü dünya ya da doğaya hareket aktaracak aşkın bir Tanrı yoktur. Fakat hareket yer kaplayan şeylerin doğası için özsel olup, onların oluşumundan ayrılmaz bir özellik olarak ortaya çıkar. Spinoza'nın bu anlayışına göre, sistemdeki bir değişmeyi açıklayacak bir dış neden olamayacağı için sistemdeki hareket ve sükûnet oranlarının bir bütün olarak sabit kalması gerekir; gelgelelim, sistemin parçalarında, bu parçaların birbirleriyle olan karşılıklı ilişkisinde, bireysel nesnelerin kendilerinde, hareket ve sükûnet oranları sürekli olarak değişir.

Spinoza'nın söz konusu "hareket ve sükûnet" deyimini, günümüz terminolojisiyle "enerji" diye ifade etmek, yanlış olmaz. Bunu yaptığımızda, onu gerçekte, yer kaplayan dünyanın kendi kendine yeten, her şeyi kapsayan, kendisinde toplam enerji miktarının aynı kaldığı, parçaları arasında karşılıklı ilişki ve etkileşimler bulunan bir sistem olarak anlaşılmak durumunda olduğunu söyleyen bir filozof olarak takdim ediyor oluruz; o, ikinci olarak, gerçekte yer kaplayan cisimlerin değişen tüm nitelikleriyle konfigürasyonlarının doğru ve uygun bir biçimde, yalnızca, bu tek sistem içindeki enerji alışverişleri olarak ifade edilebileceğini söylemektedir. Spinoza'nın aşkın bir yaratıcının yaratma eyleminin mantıksal bakımdan mümkün olduğunu inkâr etmesi, onun sisteme dışarıdan enerji ithal etme imkânını inkâr etmesi olarak tercüme edilebilir; fiziki dünya kendi içinde tam olan, kendi kendisini yaratan ve kendi varlığını muhafaza eden bir dünya olarak anlaşılmak durumundadır.

Spinoza'nın, hareket-ve-sükûneti mekânsal ya da fiziki dünyayı betimlemede kullanılacak temel kavram haline getirirken, gerçekte matematiksel fiziğin gelecekteki yapısını Descartes'tan çok daha iyi bir biçimde öngörmüş olduğuna sıklıkla dikkat çekilmiştir; o, fiziki açıklamayı, fiziki şeyleri son çözümlemede güç ve enerjinin konfigürasyon ya da yapısal düzenleri olarak ifade eden, form bakımından zorunlulukla dinamik bir açıklama biçiminde tasarlamış gibi görünmektedir. Bizim tikel fiziki cisimler olarak ayırdığımız şeyler, Spinoza'ya göre, tek bir yer kaplama sistemi içinde, kimliklerini ve ayırt edici özelliklerini, kendilerini meydana getiren nihai ya da temel parçacıklar (*corpora simpliccisma*) arasında söz konusu olan hareket-ve-sükûnetin oranına borçlu olurlar. Normalde tikel

cisimler adını verdiğimiz şeylerin, temel parçacıkların yapısal düzenine göre analiz edilmeleri gerekmektedir. Gündelik dilde sözü edilen büyük bileşik cisimlerdeki niteliksel değişmelerin de filozofa göre, bilimsel bir biçimde, temel parçacıkların kohezyon ve hızındaki değişiklikler olarak anlaşılmaları gerekir. Sağduyunun bilgisi açısından betimlendiği şekliyle orta büyüklükteki nesnelerde söz konusu olan niteliksel değişmeler, sistematik bilgi ışığında, niteliksel olarak farklılaşmamış parçacıkların konfigürasyon ve hızındaki ölçülebilir değişmeler olarak ifade edilir. Galileo ile Descartes'tan sonraki bütün filozoflar gibi, Spinoza da şu halde, şeylerin niteliklerindeki tüm değişmeleri tamamen niceliksel olan terimlerle betimlenmek durumunda olan değişimler olarak değerlendirir. Bu, onların planladıkları yeni matematiksel fiziğin zorunlu inancı ya da metodolojik kabulüydü; yüzyılın, Bacon'la diğer deneycilerin gözden kaçırdıkları ya da tam olarak anlamadıkları kabul edilen büyük keşfi, işte buydu.

(c) İnsan Zihni

Spinoza bundan sonra, tek tözün ikinci ana niteliğini yani düşünme sıfatını ele alır. Hal böyle olduğunda, zihin artık yaratılmış bir töz olmayıp, sadece Tanrı ya da Doğanın sonsuz düşünme gücünün belli bir modifikasyonu ya da değişimi olarak anlaşılır veya tanımlanır. Buna göre, yer kaplama ana niteliğinin temel tezahür ya da değişimleri cisimler olarak karşımıza çıkarken, düşünce ana niteliğinin temel görünüm ya da tezahürü, idedir. Bu, Spinoza'da insan zihninin oldukça kompleks bir ide olduğu ve bağlılaşığı ya da yer kaplayan karşılığı bedenle birlikte, tek bir birey meydana getirdiği anlamına gelir. Şu halde, Spinoza'da zihin, en genel haliyle, bir ide olmak durumundadır.

Spinoza ide'yi "zihnin, düşünen bir varlık olması dolayısıyla oluşturduğu bir kavrayış" olarak tanımlar. O, bu tanımın hemen altında yer alan açıklamayı kavrama ile algılama arasındaki bir ayrım üzerine inşa eder ve düşünme etkinliğine vurgu yapar. Bu açıdan bakıldığında, zihnin bir şeyin idesine sahip olması, onu pasif bir biçimde algılamasından ziyade, etkin bir biçimde kavrama faaliyeti içinde olması anlamına gelir. Buna göre, ide aynı zamanda düşünme edimidir. Öyleyse, bedenin bir idesi olan zihni aynı zamanda karakteristik faaliyeti olan düşünme faaliyeti ile özdeşleştirmek mümkündür. Öte yandan ideler, kendilerine karşılık gelen veya bağlılaşığı olan cisimlere göre, basit ya da kompleks olabilirler. Beden adı verilen en kompleks cismin idesi olarak zihin de en kompleks ideyi ifade eder. Gerçekten de sonlu bir düşünce *modüsü* olarak zihnin bir ide ve özünün de düşünme etkinliği olması gerektiğini söyleyen, onun ancak yer kaplama *modüsünde* kendisine tekabül eden bir şeyin, yani fiilen varolan bedenin idesi olabileceğini söyler:

İnsan zihnini bedenin idesi olarak tanımlayan, özünü düşünme faaliyeti olarak belirleyen Spinoza, bir süre sonra zihni organik bir kompleks olan bedenin bir fonksiyonu olarak ifade eder. Bu açıdan bakıldığında, bir cismin, yani beynin ve merkezi sinir sisteminin çevresiyle temas kapasitesi ne kadar yüksek olursa, zihnin kapasitesinin de o kadar yüksek olacağı söylenebilir. Spinoza, şu halde, bir tür spekülatif biyofizik çerçevesi içinde, insan bedeninin hayli kompleks bir organizma olduğunu, dolayısıyla bütün zihinlerin benzer olmadığını anlatmak ister. Zihinler bedenlerin, onlara düşünce alanında tekabül eden ifadeleri olduğuna göre, bazılarının diğerlerinde olmayan yetenekleri olması gerekir. Buna göre, bir bedenin eylemde bulunma ve etkiye maruz kalma kapasitesi ne kadar yüksek olursa, zihnin özellikle algı açısından ona tekabül eden kapasitesi de o kadar yüksek olur:

Demek ki bireysel insan zihni bir düşünceler toplamından, bir ideler kümesinden meydana gelir, öyle ki bu idelerin objeleri de bireysel insan bedeninin hal ya da durumlarıdır. Başka bir deyişle, insan bedeni kendisinin dışındaki cisimler tarafından etkilenir ve bu etkiler de zorunlu olarak, bedenin zihni meydana getiren idelerine yansır. Dolayısıyla, zihin bedenden bağımsız bir etkinlik içinde olan müstakil bir töz olmayıp, bedenimin ardışık hallerinin ideler düzenindeki ifadesinden başka hiçbir şey değildir. Zihnim bedenimin idesi olduğu için nedenlerin zihinde de tıpkı bedendeki gibi, aynı bağlantıyı sergilemeleri gerekir. Demek ki zihin, doğanın bütünündeki değil, fakat bir bölümündeki nedenleri yansıtır. Bilgi, Spinoza'nın görüşünde, işte bu yansıtmanın adıdır.

(d) Bilgi Görüşü

Spinoza'da bilgi, Descartes'ta ve İngiliz deneycilerinde olduğu gibi, diğer felsefi mesele ya da problemler karşısında bir önceliğe sahip değildir. İşte bu yüzdendir, o bilgiyle ilgili görüşlerini varlık görüşünü, insan zihninin yapısını ortaya koyduktan sonra ifade etmeye başlar. Gerçekten de insan zihninin yapısıyla ilgili analizden sonra gündeme gelen bilgi analizinde Spinoza, yine metafiziğiyle ilintili olarak, insan zihninin, *Etika*'nın geometrik yöntemi tarafından varsayılan bilgi türüne elverişli olduğunu göstermeye koyulur. Bu ise, bilgide nihai ve en yüksek durak olarak, insan zihninin Tanrının ezeli-ebedi ve sonsuz özünün upuygun bilgisine ulaşabileceğini gösterme çabasından başka hiçbir şey değildir.

Bilginin ve Hakikatin Ölçütü

Spinoza'da gerçek bilginin ölçütü upuygunluktur. Başka bir deyişle, gerçek anlamda bilgi upuygun bir bilgi olup, upuygun idelere dayanır. Onda doğruluk ve upuygunluk karşılıklı olarak birbirini gerektiren kav-

ramlar olarak ortaya çıkar; başka bir deyişle, bütün upuygun ideler, nesneleriyle uyuşmak anlamında doğrudur ve bütün doğru ideler de upuygundur. Upuygunluk bütün doğru idelerin içsel ya da özsel bir özelliği olduğu için o, aynı zamanda bir hakikat ya da doğruluk ölçüsü olma işlevi görür. İşte bu yüzden, doğru bir ideye sahip olan kişi, onun doğruluğunu hemen görür.

Spinoza'da doğruluğun kendisini açığa vuran özsel özellik açıklayıcı tamlıktır. Buna göre, bir X idesi, X'in bütün özsel özelliklerini belirlemek bakımından gerçekten yeterli ve tatmin edici olduğu sürece, upuygun ve dolayısıyla doğrudur. Sözgelimi, matematikçinin üçgen idesi, ondan söz konusu şekille ilgili bütün matematiksel özellikleri çıkartılabildiği için upuygun bir ide olmak durumundadır. Oysa gerekli matematik bilgisinden yoksun bir kimsenin üçgen idesi, ondan bu sonuçları ve özellikleri çıkarsamak mümkün olmadığı için upuygun bir ide değildir, bulanıktır.

Bu, Spinoza'da doğruluk ve yanlışlığın kavrayışın mahiyetiyle ilgili bir şey olduğu anlamına gelir. Bu açıdan bakıldığında, hata ya da yanlış, tam olmayan, bütünlükten yoksun kavrayışın bir fonksiyonu olup, kismi bir hakikatin tam ve kesin bir hakikat olarak görülmesine karşılık gelir. Buna göre, güneşin yeryüzünün birkaç kilometre yukarısında, gökyüzünde parlak bir tabak olarak görülmesi, onunla ilgili bilimsel olmayan, düşsel bir kavrayışı ifade eder. Böyle bir güneş idesi, güneşin belirli koşullar altında bize nasıl göründüğüyle ilgili bir temsil olarak alındığı takdirde, hiç kuşku yok ki doğrudur. Fakat aynı ide, optik ve astronomi bilgisinden yoksun bir kimse tarafından bu şekilde anlaşılmadığı, gerçeğin doğru temsili olarak değerlendirildiği takdirde, onun upuygun veya tam olmamak anlamında yanlış olduğunu söylemek gerekir. Yoksa o, yer kaplama alanı veya düzeninde kendisine karşılık gelen hiçbir şey olmaması anlamında, "maddi olarak" yanlış değildir.

Spinoza'da upuygun idelerle upuygun olmayan ideler arasındaki ayrıma, idelerin zihinle olan ilişkisi bağlamında, "zihnin düzeni" ile "doğanın genel düzeni" arasındaki ayrım karşılık gelir. Bunlardan birincisi, zihnin idelerini duyu algısı veya hayal gücünün gelişigüzel çağrışımı yoluyla kazanma düzenine karşılık gelir. Burada ideler, bağımsız bir gerçekliğin hakiki doğasını ortaya koymak yerine, bedenin çevresiyle olan temasının bir parçası olarak etkilenme tarzını ifade ederler. Spinoza bu şekilde elde edilen idelerin, upuygun olmadıkları kanaatindedir. İdeleri sadece doğa düzenini pasif bir biçimde yansıttığı, salt duyu algısı veya hayal gücü yoluyla kazanıldığı ölçüde, zihin ne kendi bedeninin ne de kendisine dışsal nesnelerin gerçek, upuygun bilgisine sahip olabilir. Buna mukabil zihin var olan her şeyi, kendi uygun düzenine, yani mantık-

sal ve nedensel bağımlılık düzenine göre kavradığı zaman, gerçek bilgiye erişir. Buna göre, bir ide upuygun bir ideden türediği zaman, onun kendisi de upuygun olur ve bunlar, tümdengelimsel bir düzenin aksiyomları, apaçık ilkeleri olma işlevi görürler. İşte zihin, böyle bir tümdengelimsel sistemi, geometrik yöntemle inşa ettiği zaman, algı yoluyla bilgilenme tarzından tamamen farklı bir entelektüel faaliyet içinde olur.

Bu noktada doğuştan idelere müracaat eden Spinoza, tikel cisimlerin özgül yönlerini ifade eden ideler ile bütün cisimlere ortak olan özellikleri ortaya koyan ideler arasında bir ayrım yapar. Bütün cisimlere ortak olan hususları ifade eden ideleri ise "ortak fikirler" ve "şeylerin ortak özelliklerinin upuygun ideleri" olarak ikiye ayırır. Bunların ayırt edici yönleri, herhangi bir şeyle temas edildiği zaman ortaya çıkmamalarıdır. İşte zihin bu idelere, sözgelimi geometrinin aksiyomlarına, fiziğin ilk ilkelerine sahip olduğu zaman, tek tek fenomenlerin veya görünüşün gerisindeki gerçekliğin upuygun bilgisini, mantıksal bir düzen içinde inşa eder.

Bilgi Türleri

O, işte bu son noktadan hareketle üç farklı bilgi türünü birbirinden ayırır. Buna göre çevremdeki cisimlerin benim bedenim üzerindeki etkileri, öncelikle hayal gücünün etkilerinden başka hiçbir olmayan idelerde yansıtılır. Zihnin hayal gücünün veya "muğlak deneyim"in (*experientia vague*) bu türden ideleriyle doldurulmasını, bir rasyonalist olarak Spinoza, bilginin en aşağı düzeyi (*cognitio primi generis*) diye tanımlar. Burada ide, öncelikle ve temelde insan varlığına etki eden dış nedenlerin bir sonucu olduğu ve dolayısıyla onun bizatihi kendisine ait bir faaliyeti ifade etmediği gibi, insan zihnindeki diğer idelerin mantıksal bir sonucu da olmadığı için insanın bütünüyle pasif oluşuna işaret eder.

Spinoza, yanlışın ya da hatanın sorumlusu olarak, büyük ölçüde rasyonel bir düzenden yoksun olan bu bilgi türünü görür. Onda, bu yüzden ikinci bilgi türü (*cognitio secundi generis*) zorunlu olarak doğru olan bilimsel bilgidir. İnsan, bilginin birinci düzeyinden ikincisine geçerken, Spinoza'ya göre, ilişkisiz izlenim ve muğlak ide ya da bulanık fikirlerden, birbirlerine mantıksal olarak bağlanmış açık önerme ve upuygun fikirlere geçer. İnsan varlığına kurtuluşunu temin edecek veya onun özgürleşmesini sağlayacak bilgi yolunda, bu ikinci bilgi türü, Spinoza'ya göre, doğru ve ortak fikirlere dayanmasına ve mutlak bir tutarlılık sergilemesine rağmen, son tahlilde bir araç, üçüncü bilgi türü olan sezgisel bilgiye (*scientia intuitiva*) götürecek bir ara adım olmak durumundadır. Başka bir deyişle, ikinci bilgi türünde doğanın bir bölümü, belirli neden sonuç ilişkileri tümdengelimsel bir sistem içinde bilinirken, üçüncüsün-

de doğanın bütünü Tanrıyla ilişki içinde kavranır, o sonsuz töze nedensel olarak bağımlı olan bir büyük sistem diye görülür. Doğadaki fenonemenler artık birbirlerinden yalıtlanmış fenomenler olarak değil, fakat Tanrıdan çıkan, tek tözün ana nitelikleri kapsamı içine giren fenomenler olarak değerlendirilir. Doğanın özsel yapısı ilahi ana niteliklerden türetilir. Bununla birlikte, bu mistik bir aydınlanma süreci olmayıp, gelişen kavrayışa, kazanılan vukufa bağlı olarak ortaya çıkan bir bilgi türü, doğanın ezeli-ebedi bir yapı içinde kavranması sürecidir. Bütün bilgi türleri gibi, bu bilgi türünün de temelde pratik bir değeri vardır. Söz konusu sezgisel bilgi, yani her şeyi ezeli-ebedi bir ışık altında, Tanrıda ve Tanrı aracılığıyla görme insana, onu kölelikten, yabancı bir düzende kendisine tamamen yabancı güçlerin oyuncağı olmaktan kurtarmak suretiyle, olabilecek en yüksek tatmini ve saadeti sağlar.

(e) Etiği

Spinoza'nın, metafiziği ve bilgi teorisiyle çok yakından ilişkili olan etiği, bir özgürlük ve kendini gerçekleştirme etiğidir. Yani o, Antikçağ'ın, özellikle de Helenistik dönemin metafizikle etiği birleştiren yaklaşımını modern dönemde yineleyen bir filozoftur.

Bununla birlikte, onun etik anlayışı, sadece modern etik teorilerden değil antik dünyanın kimi etik teorilerinden, ama özellikle de Musevi-Hıristiyan geleneği içinde yer alan hemen bütün ahlak anlayışlarından birçok yönden büyük farklılıklar gösterir. Bir kere, o her şeyden önce, yerine getirilmeleri ahlaken iyi, göz ardı edilmeleri veya ihmal edilmeleri ahlaken kötü olan bir dizi yükümlülük veya eylem tarzı öne sürmez. Geçmişte bunu yapmış yani normatif olarak birtakım eylem tarzları ve ödevler önermiş ahlak sistemlerinin, özellikle de özgür irade ve nihai amaçlar konusunda upuygun olmayan fikir ya da düşüncelere dayandıklarını öne süren Spinoza, bunun yerine insanların, tutkular tarafından yönetilmek yerine, nedenlerin bilgisiyle belirlenen özgürlüğe ne ölçüde ulaşabileceklerini göstermeye çalışır. Bu yüzden, hemen herkesin belirttiği üzere, onda geleneksel etik anlayışının yerini, bir tür terapi düşüncesi alır.

Spinoza'nın etiğinde erdem düşüncesi korunmakla birlikte, büyük ölçüde anlam değişikliğine uğrar; nitekim erdem, onda, insanın kendi varlığını koruma ve geliştirme istek ve gücü olarak anlaşılan *konatüs* öğretisine paralel bir biçimde, güç anlamına gelir. Ahlaki iyi de doğallıkla insanın gücünün artması açısından yararlı, kötü de bu amaç açısından zararlı olanla özdeşleştirilir. Bütün amoralizmine rağmen, Spinoza, erdemi ayakta kalma yeteneği veya sadece hayatiyetini sergileme gücüyle, iyiyi de salt özçıkarla özdeşleştirmez. Önemli olan ayakta kalmaktan veya yaşamaktan

ziyade, iyi yaşamaktır ve bu da bilgiyle olur. Bu yüzden, Spinoza'nın etik anlayışı entelektüalist bir etik olup, bilgi, onda ikili bir rol oynar. Buna göre, bilgi beşeri tutkulara karşı mücadelede çok önemli bir silah olmak durumundadır; zira tutkularımızı ve onlara yol açan nedenleri bildiğimiz ölçüde tutkular üzerinde belli bir egemenlik tesis edebiliriz. Öte yandan, özgürlüğümüz ancak aklın faaliyeti ve bilgiyle söz konusu olabildiği için bilgi iyi hayatın yaratılmasında önemli bir rol oynar.

Özgürlük

Onun etik anlayışının temelinde, şu halde bilgi ve özgürlük anahtar kavramları bulunur. Bunlardan özgürlük söz konusu olduğunda, bizim anladığımız, nedenini bildiğimiz olaylarla kavrayamadığımız, nedenini bilmediğimiz olaylar arasında bir ayrım yapmamız gerektiğini söyleyen Spinoza, insan varlıklarının ancak eylemlerinin nedenleri hakkında upuygun ve doğru bir fikre sahip oldukları ölçüde özgürleştiklerini savunur. Özgürlüğün bir derecesi vardır ve özgürlük, ona göre zorunluluğun bilincinde olmaktan meydana gelir.

Bu özgürlük, demek ki determinizm veya daha doğrusu metafiziksel bir determinizm içinde gerçekleşen bir özgürlüktür. Yani şeylerin toplamı, bireysel nesnelerin bütünü olarak doğa düşüncesini analiz ettiğimiz zaman, doğayı hem fiziki bir sistem ya da mekânda yer kaplayan şeylerin meydana getirdiği bir sistem olarak ve hem de zihinlerden ya da idelerden meydana gelen bir bütün olarak düşünebileceğimizi; yer kaplama ana niteliğiyle belirlenen doğa gibi, idelerden oluşan bir sistem olarak dünyada da tam bir determinizmin, nedensel ve mantıksal bir zorunlu düzenin ve mutlak bir zorunluluğun hüküm sürdüğünü öne süren Spinoza'ya göre, insan da mutlak bir nedensellikle belirlenen bu doğa düzeninin ayrılmaz bir parçasıdır. Doğadaki canlı cansız her varlık gibi, insan da bir çaba içinde olup, *konatüs* sergiler; yani kendi varlığını gerçekleştirme istemine, onu koruma ve sürdürme eğilimine sahiptir. Başka bir deyişle, insan kendi varlığını korumak, sürdürmek ve güçlü olmak ister. Spinoza, insan bedeninin işte bu isteme bağlı olarak geçirdiği değişimlerin, organizmanın canlılığında söz konusu olan yükseliş ve alçalmaların zihinsel karşılığının haz ve acı olarak ortaya çıktığını öne sürer. Buna göre, haz ve acı her zaman insanın bedensel ve ruhsal durumundaki bir değişimi ifade etmekte olup, son derece doğal şeyler olmak durumundadırlar. Haz yükselen, acı da gücü ve etkinliği giderek azalan hayatiyetin yanılmaz göstergeleri olup, onun sisteminde sondan bir önceki iyi ve kötüler olarak karşımıza çıkar.

Başka bir deyişle, doğadaki tüm varlıklarda bulunan kendi varlığını koruma eğilimi, insan zihniyle ilişkilendirildiğinde, bilinçli bir çaba ve

etkinlikle, bir bütün olarak zihin ve bedenle ilişkilendirildiğinde da iştihayla özdeş hale gelir. Spinoza'nın özgürlük anlayışı da işte buradan çıkar. Ona göre, insandaki *konatüs*ün, kendi varlığını koruma ve sürdürme eğiliminin kudreti sınırlı olup, dış nedenlerin gücü ve etkisi ona fazlasıyla galebe çalar. Bu nedenlerden kaçış, onlardan bağımsız olma diye bir şey söz konusu olamaz, çünkü insan Tanrı ya da Doğa adını verdiğimiz nedensellikle belirlenmiş bütünsel düzenin ayrılmaz bir parçasıdır. İnsanın kendi dışındaki nedenlerden bağımsız olarak kendi kendisini belirleyebilen bir varlık olduğu düşüncesi, Spinoza'nın bakış açısından tam bir yanılsamadır. İnsan bir parçası olduğu doğanın düzenine kaçınılmaz olarak boyun eğer. Ahlaki bakımdan doğru olanı nedensel zorunlulukla özdeşleştiren Spinoza'nın gözünde ahlaki davranış kuralları, şu halde, insan doğasının herkesin boyun eğmek zorunda olduğu yasaları olarak ortaya çıkar. Bu yasalara, duygularının köleleştirdiği insanın körce ve gerçek nedenleri bilmeden itaat ettiği yerde, şeylerin zorunlu doğal düzenine ilişkin sağlam bir kavrayışa ulaşmaya çalışan özgür insan tarafından, hakiki anlamları kavranarak uyulur.

Doğadaki nedensellikten bağımsız mutlak bir özgürlük düşüncesine, demek ki kesinlikle karşı olan Spinoza, insan için özgürlükten söz edilebilecekse eğer, bu özgürlüğün aklın faaliyetinden geçtiğini ifade eder. Gerçekten de ona göre, biz insanlar, sonlu ve sınırlı varlıklar olduğumuz için bütün eylemlerimizin nedeni ve sorumlusu olamayız. Bu yüzden, insan başlangıçta kendi dışındaki nedenlerin esiri olan bir köleden başka hiçbir şey değildir, yani onun eylemleri kendi iradesinin tercihlerini yansıtmaktan çok, kendisini tehdit eden şeylere karşı olan korkularını ifade eder. İnsanın gücünün artmasını temsil eden sevincin, onun evrenin kör güçlerinin baskısı altında bulunan gücünün azalmasını ifade eden üzüntüden çok daha az rastlanan bir şey olmasının nedeni, Spinoza'ya göre budur. İnsanların eylemlerinin çoğu zaman garip bir görünüm almasının nedeni de eylemlerin hem insanların arzularına hem de dış nedenlere bağlı olmasıdır. Dış güçlerin kaçınılmaz olarak baskın çıktığını, insanın her daim acı ve ölüm tehdidiyle karşı karşıya bulunduğunu savunan Spinoza, "dış nedenlerin çok farklı şekillerde etkisi altında bulunduğumuzu ve karşıt rüzgârların harekete geçirdiği denizin dalgaları gibi, talihimizi ve kaderimizi bilmeden yüzüp durduğumuzu" söyler.

Spinoza, bununla birlikte, insanın bu kölelik durumunu özgürlüğe dönüştürebileceğimizi söyler; ona göre, dünyada özgür olmak için yapılacak ilk şey, dünyayı, dünyada hüküm süren determinizmi kabul etmektir. İstediğimiz her şeye sahip olamayız. O halde, nedenleri bilerek; sahip olduğumuz şeyi isteyerek, kendimizi özgür kılabiliriz. Fakat başımıza gelen her şeyi nasıl kabul edebiliriz? Spinoza, bunun yolunun akıl-

dan geçtiğini söyler. İnsanın özgür olması için meydana gelen her şeyin zorunlu olduğunu anlaması, aklı sayesinde bu kaçınılmaz zorunlulukla birleşmesi gerekir. Ona göre, insan başına bir felaket geldiği zaman, dünyadaki nedensellik zincirinin bu felaketi kaçınılmaz kıldığını kavrarsa sakin olur; acılarını bireysel varlığının dar bakış açısından ele almayı bırakıp, onları bütün açısından, her şeyin birbirleriyle bağlantısı açısından ele aldığı takdirde huzur ve sükûn bulur.

Demek ki Spinoza'da özgürlük bilgiyle, doğada hüküm süren nedenselliğe ilişkin bilgiyle gerçekleşir. İnsan ona göre, düşüncesinde idelerin, doğa ya da yer kaplama alanındaki değişimlere, neden-sonuç ilişkilerine tekabül eden doğru entelektüel düzenini gereği gibi izlediği ölçüde ve sürece özgürleşir. Nedenlere ilişkin gerçek bilgiye sahip olmak, doğanın bütününe ilişkin daha tam bir bilgiye erişmek ve doğa da Tanrıyla bir ve aynı olduğu için Tanrının bilgisine sahip olmak anlamına gelir. Doğaya, Tanrıya ve bu arada, doğanın bir parçası olan kendimize ilişkin bilgiye sahip olduğumuz ölçüde, Spinoza'ya göre, duygularımızın ve arzularımızın kölesi olmaktan kurtulur, bireysel şeyleri sevmeyi veya onlardan nefret etmeyi unuturuz. Özgür insan, doğadaki münferit olay, kişi ya da nesnelerden etkilenmeyen, onların niçin oldukları gibi olduklarını ve neden olduklarından başka türlü olamayacaklarını anlamaya çalışan ve bu bilgiyle kendini dönüştürüp gerçekleştiren insandır.

Spinoza açısından bilginin artışına katkıda bulunan her şey, özgürlüğün gerçekleşmesine yardımcı olur. Özgür insanın, salt aklın, anlama yetisinin çıkar gözetmeyen faaliyetine, kendi içindeki "doğal ışığın" rehberliğine bağlı olan mutluluğu, barış içinde geçen bir hayatı mümkün kılar. Bir şeyin erdemi, o şeyin doğasının bir parçası olan veya özünü meydana getiren etkin bir güç ya da kapasite olduğundan, insan için en temel erdem açık seçik olarak kavramak olup, tüm diğer erdemler ona tâbi olur. Özgür insan, sadece aklın buyruklarına göre yaşayan, hiçbir zaman ölüm korkusu duymayan kişidir. Onun gerçek mutluluğu, doğa adını verdiğimiz sistemin bütününü temaşa etmekten, maddi şeylerin nedensel düzenini mantıksal düşünce bağıntısıyla yansıtmaktan oluşur.

Buraya kadar olan resim ana tablonun sadece bir bölümüne, Spinoza'nın mutlak entelektüalizminin işaret ettiği tecrit olunmuş, kendisini fikirlerin entelektüel düzenine bırakıp, bütünüyle aklın hayatına göre yaşayan asosyal filozofun ahlakına tekabül eder. Fakat Spinoza için insan varlıkları sosyal hayvanlar olup, aklın rehberliği altında geçirilecek bir hayatı ancak toplumsal bir düzen içinde gerçekleştirebilirler. Bunun nedeni, elbette, insanların her daim başkalarını gözeten diğerkâm varlıklar olmaları değil, daha ziyade, doğanın ya da Tanrının sınırlı ve güçsüz tezahürleri olmaları dolayısıyla, birbirlerine kaçınılmaz olarak bağımlı

olmalarıdır. İşte bundan dolayıdır ki Spinoza aklın rehberliği altında yaşayanların, kendileri için istedikleri bir şeyi başkaları için de isteyeceklerini; başkaları için istemedikleri bir şeyi kendileri için de istemeyeceklerini öne sürer.

Hakikatin peşinden koşanların, aradıkları bilgi ve iyilik ortak olduğu için birbirleriyle hiçbir zaman çatışmayacaklarını öne süren Spinoza, böyle insanların başkalarına hakikatin bilgisine ulaşmada ve dolayısıyla, ihtiraslarını kontrol altına almada yardım ederken, gerçekte kendilerine yardım etmiş olacaklarını savunur. O, etiğinin bireysel boyutundan sonra gelen, bu toplumsal boyutunu, erdemlere ilişkin tartışmasında daha açık hale getirir. Gerçekten de Spinoza erdemleri belirli etkilenim ya da duygu halleriyle özdeşleştirip onların değerlerini bir bireyin kendi varlığını koruma gücüne yaptıkları katkının bir fonksiyonu olarak değerlendirir. Sonra da bu duygulanımları üç başlık altında ele alır: (1) Özleri itibariyle iyi olanlar; (2) doğaları gereği kötü olanlar ve (3) ne iyi ne de kötü olanlar.

Bunlardan birincilerin en başında haz gelir. Hazzın, bedenin etkinlik gücündeki artışın düşünce düzeyindeki ifadesi olarak hiçbir zaman kötü ve zararlı olamayacağını söyleyen Spinoza, buna rağmen gerçek haz ile sözde haz arasında bir ayrım yapar. Ayrımın temelinde ise, bütün-parça ilkesi vardır. Buna göre, bir bütün olarak organizmanın iyiliğine, refahına ve mutluluğuna hizmet eden haz gerçek hazzı temsil ederken, organizmanın sadece bir parçasının iyiliğine hizmet eden haz, zararlı da olabileceği için sözde ya da kısmi bir hazzı ifade eder. Bu kategoriye giren diğer duygulanımlar arasında, Spinoza, ayrıca neşe ve gurur veya kendini beğenmeye yer verir. Bunlardan kendini beğenme, rasyonel bir temelden yoksun olup kibir düzeyine vardığında, Spinoza onu zararlı bulur ve ondan her koşul altında sakınılmasını ister. Fakat insanın kendini takdir etmesi, kişinin kendi gücüne ve imkânlarıyla ilgili sağlam ve upuygun bir bilgiye dayandığı zaman, son derece gerekli ve yararlı bir erdem olarak ortaya çıkar; zira bu durumda o, erdemin gerçek bilincine tekabül eder.

Doğaları itibariyle kötü olan duygulanımlar söz konusu olduğunda, Spinoza kin, nefret, kıskançlık, öfke, başkalarını hor görme ve intikam gibi duyguları sayar. Bunlar, gerçekte toplumsal kötülükler olup insanların birbirlerinden yabancılaşmalarına yol açar. Spinoza, bu çerçeve içinde umut, merhamet ve korku gibi geleneksel dini değer ya da erdemlere de iyi gözle bakmaz. Bunlar, onun bakış açısından, bilgisizlik ve güçsüzlüğü ifade ettikleri için insana hiçbir şekilde faydalı olamazlar. Kendi içlerinde ne iyi ne de kötü olan duygulara gelince, bunlar ölçüye ve konularına bağlı olarak değer kazanırlar. Örneğin, aşk, cinsellik şeklinde tezahür ettiği

zaman, Spinoza onu en büyük kötülük olarak değerlendirir, fakat Tanrıya yönelik bir aşkı, en yüksek değer ve yaşantı olarak görür.

(f) Siyaset Felsefesi

Felsefesi ya da daha doğrusu metafiziğiyle çağında kendisine pek taraftar bulamadığı gibi, zaman zaman aşağılanmaya ve hatta ateizm ithamlarına bile maruz kalan Spinoza'nın esas ihmal edildiği alan siyaset felsefesidir. O, insanın en yüksek ahlaki amaçları olarak özgürlüğe, kemale ermeye ve kendini gerçekleştirmeye ancak sağlam bir sosyal düzende erişilebileceğini söylediği ve dolayısıyla etiğiyle siyaset felsefesi arasında doğrudan bir ilişki kurduğu için bu ihmali pek anlaşılır bir şey değildir. Üstelik bir politika filozofu olarak Spinoza'nın değeri, metafizikçi Spinoza'nın değerinden daha az değildir; gerçekten de buna ve Spinoza'nın kendisinden etkilenmiş olduğu Hobbes'u bazı yönlerden gerçekten de aşmış olması olgusuna rağmen, onun Hobbes tarafından tamamen gölgelenmiş olan adının politik düşünce tarihlerinde hemen hiç geçmemesi oldukça şaşırtıcı durum meydana getirir.

Hobbes'la Ortaklıkları

Spinoza'nın kökleri büyük ölçüde kendi felsefesinde, özellikle de sosyal hayvan olarak insan telakkisinde ve metafiziğinde bulunan siyaset felsefesini tetikleyen şey, elbette zamanının politik problemleri olmuştur. Onun Hobbes'la ortaklığını temin eden, siyaset felsefesinin Hobbes'un politika felsefesine birçok bakımdan benzemesine yol açan şey, bunlardan ikincisi, yani zamanın politik problemleridir. Buna mukabil, onun siyaset felsefesinde Hobbes'tan farklılaşmasını hazırlayan husus da birincisi ve esas itibariyle metafiziğidir. Gerçekten de pek çok araştırmacı, onun Hobbes'un siyaset felsefesine çok şey borçlu olduğunu, Hobbes'un politik düşünce alanında kaydettiği bütün yenilikleri devam ettirdiğini kabul eder.

Bir kere, gerek Hobbes gerekse Spinoza, Machiavelli tarafından başlatılan modern siyaset felsefesi geleneğinde yer alır. Buna göre, klasik siyaset felsefesini hemen tamamen reddederken, geleneksel politika filozoflarının yararsız ve çoğunluk ütopik kavrayışlarının yerine siyasal hayatla ilgili gerçekçi ve bilimsel analizleri ikame etme çabası veren Spinoza siyasal fenomenleri, değerden bağımsız bir biçimde, tıpkı başka herhangi bir bilim dalının fenomenlerini inceler gibi ele alır. Yine bu cümleden olmak üzere, gerek Hobbes, gerekse Spinoza, Machiavelli'nin başlattığı sekülerleşme hareketini, politik alanda aklı geleneksel dinden bağımsızlaştırma işini devam ettirir. Başka bir deyişle, her ikisi de dinin siyaset alanıyla ilişkisi konusundaki hatalı görüşlere karşı çıkmıştır. Spinoza, felsefesinin bütününde olduğu gibi, siyaset

felsefesinde de Descartes'ın ve bu arada Hobbes'un matematiğe olan hayranlığını korur ve matematiksel analizi beşeri düzene uygularken, matematiği yanlış ütopyaların yerine bilimsel kavrayışları geçirecek yeni akıl için bir model olarak alır.

Tıpkı Hobbes gibi, o da modern insanın politik problemlerine getirilecek sağlam ve etkili bir çözümü insana dair gerçekçi bir kavrayışa, bilimsel bir insan doğası telakkisine dayandırır. Yine Hobbes'la birlikte, politik düzen ve hayatın anlamıyla amacının ancak insan tarafından tesis edilen politik düzenin kendisinden çıktığı bir "doğa durumu"na geri gitmek suretiyle anlaşılabileceğini düşünür. Her ikisinde de doğa durumu bireyin ya da bireyler çokluğunun önceliğiyle karakterize olur. Buna göre, gerek Hobbes ve gerekse Spinoza, "sözleşmeci devlet geleneği" içinde yer almakta olup, doğa durumundaki insanın "kendini korumak" için gerekli her şey üzerinde sahip bulunduğu doğal hakkından ve bu hakkın, politik toplumun insan tarafından kuruluşu sırasında, egemene transferinden söz eder.

Gerçekten de sivil toplum düzeniyle politik otoritenin bireylerin kendi aralarında yaptıkları bir sözleşmeye dayandığını söyleyen Spinoza, tıpkı Hobbes gibi, bütün insanların zorunlulukla kendi varlıklarını koruma ve sürdürme, güç ve özgürlüklerini arttırma amacı peşinde koştuklarını öne sürer ve bu temel hakikatin politika teorisinin vazgeçilmez başlangıç noktasını meydana getirdiğini iddia eder. Ona göre de bütün politik oluşum ve sözleşmelerin temelinde bulunan bir amaç olarak barış ve güvenlik haline ve dolayısıyla savaştan kaçınma durumuna sadece bireylerin hak ve yetkilerinin bir kısmını egemene devretmeleriyle ulaşılır. Bu nedenle, politik ve sosyal problemlerin bilimsel bir tarzda ele alınmaları gerektiğine inanan Spinoza için de toplumlara ve politik yapılara ilişkin araştırmada, ahlaki kavramlar ya da moral telakkiler yerine, sadece güç kavramına başvurmak gerekir. Çok daha önemlisi, yine Hobbes için olduğu gibi, Spinoza için de rasyonel bir kişisel çıkar türü veya aydınlanmış özçıkarın kusursuz bir ifadesi olarak politik itaat, güvensizlik, kaos ve anarşinin en büyük kötülükler oldukları yerde, mümkün en küçük ve görece en önemsiz kötülüğün kabulünün bir sonucu diye meşrulaştırılır.

Hobbes'tan Ayrıldığı Noktalar

Fakat Hobbes ile Spinoza arasındaki ortaklık ya da benzerlikler burada sona erer ve Spinoza'nın değeri ve özgünlüğü de bu noktadan sonra ortaya çıkar. Buna göre, Hobbes metafiziksel açıdan materyalist bir filozoftur. Bu yüzden, evrendeki akıl yoluyla kavranabilir düzen, maddenin hareketinin bir sonucu olup, insanın fiziki hareketlerin dizilişine ve yapılanmasına ilişkin yorumuyla ortaya çıkar. Dolayısıyla, onda birey önce gelir; bireyin kendi varlığını koruma ihtiyacı toplumdan da-

ha temel ve ilkel olup, toplumun ve hatta felsefenin vazgeçilmez koşulunu meydana getirir. Bu yüzden, onda bireyler sözleşme yoluyla doğa halinden politik toplumu geçtikleri zaman, olmayan bir düzeni kendileri yaratırlar. Oysa Hobbesçu anlamda bir materyalist olmayan Spinoza insandan bağımsız, bireyden önce gelen ezeli-ebedi bir düzenin varlığını öne sürer. Bu yüzden, onda doğa halinden politik topluma geçiş, Hobbes'ta olduğu gibi, düzenin yaratılması veya iktidar için gerekli koşulların ortaya konması anlamına gelmez. Daha ziyade, felsefe için varolan toplum, düzenin keşfi amacına hizmet eder.

Bununla yakından ilişkili olacak şekilde, Hobbes'ta birey, bunların nasıl veya ne türden arzular olduklarına hiç bakılmaksızın arzuları tatmin edildiği ya da istediğini yapabildiği zaman, mutludur; araçsallaşan akıl, onda sadece ihtiyaç ve arzuların söz konusu tatminini mümkün kılacak en etkin yol ve araçların temini ve hesaplanması işiyle meşgul olur. Realist muhafazakârlığın kötümser filozofu olarak Hobbes'ta barış ve güvenlik unsurlarıyla belirlenen standart bir toplum hayatı ve arzuların tatminiyle belirlenen bir kişisel hayat dışında iyi yaşam tasarımı diyebileceğimiz hiçbir şey yoktur. Yine Hobbes'ta, bireyin haklarını egemene devretmesinde onu haklı çıkaran argümanın kendisi de bütünüyle olumsuzdur; onda birey egemene boyun eğdirilmekten ve öldürülmekten kaçtığı için itaat eder. Ve düşünceyle inanç özgürlüğünün, güvenlik adına gerektiğinde ortadan kaldırılabileceğini öne sürmekten çekinmeyen Hobbes'un, politik otoriteyi neredeyse mutlaklaştıran politika felsefesinin, çok ciddi otoriteryan içerimleri vardır.

Gerçekten de Hobbes, bireyin radikal özerkliğini politik toplumda da korur; bundan dolayı, o bireylerin politik toplumdaki bu doğal çoğulluğunu çok güçlü bir merkezileşmiş otorite yoluyla dengelemeye çalışır. O, birey için monarşist olan bir filozoftur; bireylerin ortak korkularına yegâne ilaç güçlü bir monark olabilir. Üstelik söz konusu radikal özerklik bireylerin radikal eşitliğini ifade eder. Bu eşitlik ise ancak olabildiğince homojen bir toplum düzeninde korunabilir. Bundan dolayıdır ki sınırsız yetkilerle bezenmiş monark, bireylerin sosyal iradelerinin birliğini ifade etmek suretiyle, sosyal birimlerin eşitliğinin bir sembolü olarak ortaya çıkar. Onun bir ve mutlak olan iradesi başka her bireye eşit bireyin iradesinin bir yansımasıdır. Bu yüzdendir ki onda en iyi rejim monarşi olmak durumundadır.

En İyi Yönetim Biçimi Olarak Demokrasi

Oysa Spinoza, bireylerin radikal eşitliğine karşı çıkıp, onlarda ezeli-ebedi düzenin, bütün parça ilişkisi içinde temsilini görür. Bu nedenle, bireylerin birbirlerinden farklılıkları politik açıdan çok temel bir rol oynar.

Bireylerin doğal farklılıkları, toplumda en azından işlev ve hiçbir güç tarafından ortadan kaldırılamayacak olan görüş farklılıklarını gerektirir. Bu yüzden, onda en iyi yönetim biçimi, insanlar arasındaki doğal farklılıkları yansıtacak ve koruyacak bir yönetim tarzı olarak, ifade özgürlüğünün vazgeçilmez olduğu demokrasi olmak durumundadır. Her ikisi de doğru tanımlandığı zaman, felsefenin çıkarlarıyla demokrasinin çıkarlarının örtüştüğünü savunan Spinoza demokrasinin korunması için felsefe özgürlüğüne ihtiyaç olduğunu iddia eder.

Spinoza'da en iyi yönetim biçiminin demokrasi olması sonucuna, bir başka yoldan daha varılabilir. Onda gerçek mutluluk, etiğinde de görmüş olduğumuz üzere, insanın özgürleşmesinden, kendisini olumsuz ve onu bütünüyle edilgen kılan arzu ve duygulardan kurtularak tamamen akla uygun bir yaşam, iyi bir hayat sürmesinden oluşur. Ve insan bunu en iyi başkalarıyla birlikte yapabilir. "Mesele sadece aydınlanmış insanların kendi içlerinde nefrete, hasede ve hüsrana bir son vermeyi arzulamaları değildir; fakat onların başkalarındaki nefreti, hasedi ve hüsranı azaltmadıkları sürece ağır bir şekilde darbe yiyecek olmalarıdır. Spinoza'nın aydınlanmış insanı, bundan dolayı, bilgi arayışında başkalarıyla işbirliği içerisindedir ve bu işbirliği, Hobbes'taki her işbirliğinin olduğu şekilde korkuya değil, fakat kendinin-bilgisi ve bilgi gibi iyilerdeki bir ortak çıkara dayanır." İşte bu durumdur ki onda devleti bir amaç değil, fakat sadece bir araç haline getirir; başka bir deyişle, Spinoza'da devlet ya da politik otorite insanların rasyonel, özgür ve dolayısıyla, mutlu yaşayabilmeleri için gerekli koşulları sağlayacak bir araçtan daha fazla hiçbir şey değildir. Özgürlük ve bilginin ya da ancak bilgi yoluyla gerçekleşecek özgürlüğün en belirleyici unsuru olduğu iyi yaşam tasavvurunu temele alan Spinoza'ya göre, devleti veya herhangi bir politik yapıyı yargılamada kullanılabilecek yegâne ölçüt, mevcut politik yapının özgür insanın doğayı anlamasını ve Tanrıya duyulacak entelektüel aşkı mümkün mü kıldığı yoksa engellediği mi hususudur. Onun demokrasinin savunuculuğunu yapmasının esas nedeni, budur. En rasyonel devlet, özgür yaşamak tamamen aklın rehberliği altında yaşamak anlamına geldiği için en özgürlükçü, farklılığı ve dolayısıyla ifade özgürlüğünü temele alan devlettir.

Gottfried Wilhelm Leibniz

17. yüzyılın üçüncü büyük rasyonalist-matematikçi filozofu olan Leibniz, Yeniçağ'a Hobbes eliyle damgasını vurmuş materyalist ve mekanist dünya görüşünden olduğu kadar, Descartes'ın unsurları yer kaplayan madde ile düşünen zihin olan düalizminden ve dolayısıyla onun bilim ile din arasın-

da gerçekleştirmiş olduğu, zemini tamamen bilime terk eden, sözde uzlaşmadan ve nihayet, bilime gereksiz ödünler verdiğine inandığı Spinoza'nın natüralizmi ve panteizminden de rahatsız olmuştur. Ona göre, Kartezyanizm baştan sona yanlış bir yola girmiş ve madde ile ruhu, bilim ve dinden her birine güya özerklik ve bağımsızlık sağlamak adına, birbirinden tümden koparmıştır; işte bu Leibniz'e göre, onun hayata geçirmiş olduğu uzlaşımın da temelde hatalı olduğu anlamına gelir. Sorun, Tanrının hiçbir ilişkisinin kalmadığı mekanik dünyada Tanrıya ve dine, her nasılsa bir yer bulmak sorunu değildir, çünkü böyle bir dünyada Tanrı ve din er ya da geç yok olup gidecektir; sorun esas, rasyonalizm içinde aşkın ve yaratıcı bir Tanrıya, gerçek bireylere ve hepsinden önemlisi nesnel amaçlara bir yer bulmaktır. Buna göre, yapılması gereken şey, onun bakış açısından ortodoks veya klasik Tanrı anlayışı ile geleneksel teleolojik evren görüşünü ciddiye alıp, bu ikisini yeni bilimsel dünya görüşüyle bağdaştırmaya çalışmaktır. Leibniz'in bakış açısından, modern dünyada ağırlığını her geçen gün biraz daha hissettirecek olan kültürel krizi aşabilmenin yegâne yolu budur. Geri kalan bütün diğer çözüm denemeleri ya krize şöyle ya da böyle yenik düşer ya da krizi gizlemeye yarar.

Aslında rasyonalist Leibniz, Descartes ve Spinoza'nın dünyayı, bir bütün olarak doğayı bilim yoluyla açıklama projesine bağlı kalır ama bir yandan da bilimin, kendi başına hiçbir şeyi açıklayamayacağını savunarak, onun dünyanın neden bilimin gösterdiği gibi olduğunu gözler önüne serecek başka bir açıklama ya da yorum tarafından desteklenmesi gerektiğini söyler. Bu da elbette kaynağında yeter sebep ilkesi ve Tanrı bulunan bir açıklama olmak durumundadır. Yeter neden ilkesi, gerçekte hemen hepimizin kabul ettiği bir ilke olarak, hiçbir şeyin nedensiz olmadığını, vuku bulan her şeyin bir nedeni olduğunu, bir şeyin, başka türlü değil de olduğu gibi olmasını açıklayacak bir neden bulunması gerektiğini söyler. Bununla birlikte, Leibniz ilkeyi, bizim bulunduğumuz, hatta bilimsel bir bakış açısının konumlandığı noktadan çok daha öteye, nihai metafiziksel temellerine taşır. Bu noktaya ulaştığımız zaman ise, dünyanın ve dünyadaki hayatlarımızın, bildik kabullerimiz ve hatta bilimsel açıklamayla açıklanamayacağını, açıklamanın çok ötesinde kaldığını görürüz.

Leibniz, büyük bir fırtınanın etkisiyle, kökleriyle birlikte toprağından kopup, başka bir yere savrulan bir ağacı düşünmemizi ister. Bu olay neden vuku bulmuştur? Hepimiz, onun hiçbir şekilde rastlantısal olmayıp, açıklanmaya muhtaç bir olay olduğunu kabul eder ve onu açıklamak için bildik doğa yasalarını sıralarız. Ama bir yandan da açıklamanın nedenler zincirinde sonsuzca geriye gidemeyeceğini, onun bir yerde, doğa yasalarında durması gerektiğini kabul ederiz. Oysa Leibniz

bunun bir açıklama olmadığını, gerçek açıklamanın dünyanın neden başka yasalara değil de sahip olduğu mevcut yasalara sahip olduğunu açıklaması gerektiğini öne sürer. Ona göre, ortalama insanın, bilimadamının açıklamasının son bulduğu bu noktada söyleyecek hiçbir şeyi yoktur. Gerçekten de bilimadamı, bilimin görevinin, şeylerin neden oldukları gibi olduklarını açıklamak değil de nasıl olduklarını söylemek olduğunu kabul eder. Leibniz'in bakış açısından bu, ağacın toprağından kopup savrulmasının bir nedeni olmadığını söylemek kadar anlamsızdır.

Leibniz açısından sadece görünüşlerle yetinen bilimi tamamlayacak metafiziksel açıklama ya da nedenler zincirinde açıklamanın tam ve gerçek bir açıklama olmasını mümkün kılacak şekilde bir nihai noktaya erişme, ancak kendisi açıklanmaya muhtaç olmayan bir şeyin varlığının kabul edilmesiyle mümkün olabilir. Bu varlık da ona göre, Tanrıdır. Yeter neden ilkesine dayalı bu açıklama, bu dünyada iş başında olan yasaları Tanrının kararına dayandırır. Tanrı bu yasaları ve onlarla birlikte olup bitecek olan her şeyi, örneğin ağacın fırtınanın etkisiyle toprağından bir dakika önce ya da sonra değil, fakat tam tamına o anda kopmasını, bir metre sağa ya da sola değil de tam tamına savrulduğu yere savrulmasını temin edecek şekilde seçmiştir. Bu, Tanrının bu dünyanın tarihinde olup bitecek her şeyi bildiği, gücünün, başka dünyaları da seçmiş olabilmeyi mümkün kılacak şekilde sınırsız olduğu, mümkün dünyaların en iyisi olan bu dünyayı seçmesinin sonsuz iyiliğinin bir ifadesi olduğu anlamına gelir. Kısacası, dünyaya ilişkin gerçek açıklama, bilim yoluyla değil, fakat anlaşılırlık ve anlamın yegâne kaynağı olan Tanrı sayesinde olabilir.

(a) Program ve Yöntem

Leibniz (1646-1716), modern zamanların, hiç kuşku yok ki en büyük âlimlerinden biri, belki de birincisidir. O, diferansiyel hesabın mucidi olacak kadar büyük bir matematikçi, mantık tarihinin Aristoteles ve Frege'den sonra gelen en büyük üçüncü mantıkçısı, Hıristiyan inancı için vazgeçilmez olan her şeyi ihtiva edecek bir ortak doktrin ortaya koymak suretiyle Hıristiyanlığın bütün mezheplerini birbirleriyle barıştırmaya kalkışacak kadar derin bir ilahiyatçıydı. Bunun da ötesinde, o ciddi bir diplomat, mekaniğe kinetik enerji kavramını armağan edecek derecede büyük bir bilimadamı, derinlikli, güçlü ve özgün bir felsefe sisteminin kurucusu olan büyük bir filozof, ünlü bir hukukçu ve tarihçi idi.

Leibniz sadece derin bir filozof değil modern zamanların en büyük polimatlarından biriydi. Pek çok alanda faaliyet gösterip, önemli buluşlara imza attı. Bir mühendis olarak hesap makineleri, saatler ve hatta ma-

den mühendisliğinde kullanılacak araçlar üzerinde çalıştı. Bir kütüphaneci olarak, modern kataloglama düşüncesini yarattı. Bir matematikçi olarak, özellikle bugün topoloji olarak bilinen alanda çığır açıcı çalışmalar yaptı, kullandığı notasyon sisteminin bu alanda standartlaşmasını sağladı. Söz konusu teorik ve pratik çalışmaların yanında, Leibniz felsefe alanında ise bilim ile dini, dinden ve teleolojiden hiç ödün vermeksizin uzlaştırmayı veya bağdaştırmayı amaçlamıştı. İşte bu amaca uygun olarak doğabilimi veya fiziği, sistematik bir tarzda göründüğü şekliyle dünyanın düzgün temsili diye yorumlamış ve dünyanın, bu temsilin gerisinde gerçekte ne olduğunu ortaya koyacak bir metafizik sistem geliştirmeye koyulmuştur.

Mantık Metafizik İlişkisi

Onun böyle bir program ya da projede kullandığı yöntem ise, bir sistem olarak evrenle ilgili mutlak hakikatleri belli bir töz öğretisiyle en temel aksiyom ya da ilkelerden çıkarsayan tümdengelimsel bir yaklaşım olmuştur. Leibniz'in kendisine bir varlık bilimi, tümdengelimsel bir metafizik sistemi inşa etme imkânı veren söz konusu dedüktif yaklaşım belirli ilkelerden oluşan bir mantıksal yöntemi ifade eder. Görünüşün veya temsillerin gerisindeki gerçekliği mantıksal bir yöntemle serimleme projesinin gerisinde ise, hiç kuşku yok ki Leibniz'in mantık ve metafizik arasındaki yakın ilişkiyle ilgili görüşü bulunur. Elbette, bu konuda Leibniz yalnız değildir; ataları tarafından olduğu kadar, pek çok mirasçısı tarafından da benimsenen bu görüşe göre, mantığın temel yapılarıyla ilgili birtakım sonuçlar dünyanın temel yapılarını, gerçekliğin mahiyetini gözler önüne serer.

Leibniz işte bu yüzden, mantık alanından türetilen birtakım temel doğruların, dünyanın metafizik tarafından ortaya çıkarılacak temel doğasının açıklanmasında çok önemli bir rolü ya da işlevi olduğunu düşünür. Bu yüzden en temel mantık doğruları olarak ifade edeceği beş temel mantık ilkesini gerçekliği, gerçekliğin temel yapısını açıklamak için kullanır; bununla birlikte bu gerçeklik, göründüğü şekliyle dünyanın gerisindeki veya temelindeki metafiziksel gerçekliktir. Bu gerçeklik zihin tarafından, dünyanın en temel düzeyde, aklın zorunlu doğrularına uygun düşecek şekilde sahip olması gereken bir yapı, sergilemek durumunda olduğu bir gerçeklik türü olarak kavranır. Demek ki Leibniz kendisinin koyduğu bu temel mantık ilkelerini veya akıl doğrularını kabul ettiğimiz zaman, gerçekliğin doğasının, göründüğü gibi değil de gerçekte oldukça farklı olduğunu kavrayacağımızı savunur.

Bununla birlikte, onun söz konusu mantıksal yaklaşımının hemen gerisinde, onu adeta yaratan bir şey olarak, Descartes'ın "aklın idaresi için"

koymuş olduğu kurallara çok benzeyen bir genel yöntem teorisi bulunur. Onun aklın idaresi için belirlediği bu kurallar, toplam on tanedir.

Çelişmezlik İlkesi

Leibniz aklın idaresi için belirlediği bu kuralları uygularken, kendilerine dayandığı beş temel akıl ilkesi ya da mantıksal doğrulardan birincisi, meşhur çelişmezlik ilkesidir. Bütün akılyürütmelerimizin kendilerine dayandığı iki temel ilkeden biri olan bu ilkeye göre bir önermenin, onun karşıtı kendi kendisiyle çelişik olduğu zaman doğru olduğuna hükmedilir. Bu ilkeye dayanan önermelere, Leibniz zorunlu doğrular adını verir. Bunlar karşıtlarının bariz bir çelişki içerdiği özdeşlik önermeleri veya totolojilerdir. Bu zorunlu doğrular, yanlış olabilmeleri söz konusu olamayan doğrulardır; yine onlar, akla dayanan rasyonel hakikatler olarak tanımlanırlar. Söz konusu mantıksal, zorunlu ya da rasyonel doğrular, şu halde inkârlarının bir çelişmeyle sonuçlanması anlamında, çelişmezlik ilkesine dayanırlar. Leibniz bu türden zorunlu doğruların, terimleri tanımlandığı zaman, "*A*, *A*'dır" şeklindeki totolojilere ya da özdeşlik önermelerine indirgenebileceklerini düşünür. Bu zorunlu doğruların karşısında ise, ne bir totoloji vardır ne de bir özdeşlik önermesine indirgenebilir olan, dolayısıyla kendilerini inkâr etmenin bir çelişkiye yol açmadığı olumsal önerme ya da doğrular bulunur. Bunlar, doğru oldukları kadar yanlış olmaları da mümkün olan ve akla değil de deneyime dayanan doğrulardır.

Öznedeki Yüklem İlkesi

Leibniz'in birinci ilkesinden bile önemli olan ikinci ilkesi, "mevcudiyet (*in esse*) ilkesi" olarak da bilinen meşhur "öznedeki yüklem" ilkesidir. Onun felsefesinde çok temelli bir yer işgal eden bu ilke, çelişmezlik ilkesi yoluyla ifade edilen analitik doğruların kapsamını, olumsal diye bildiğimiz önermeleri de içerecek şekilde genişletmeye yarar. Çünkü Leibniz'e göre kendinden açık veya apaçık bu ilke, bir özne hakkında olumlanan bütün doğru önermelerin özneye karşılık gelen kavramda ihtiva edildiğini dile getirir. Başka bir deyişle, bu ilke, bütün önermelerin son çözümlemede özne-yüklem formundaki önermelere indirgenebileceğini dile getirirken, bütün doğru önermelerde yüklemlerin özne konumundaki kavramda ihtiva edildiğini, tüm analitik önermelerin doğru ve tüm doğru önermelerin de analitik olduğunu ifade eden bir doğruluk öğretisi verir.

Benimsenecek doğruluk anlayışının gerçeklik kavrayışımız ve gerçekliğin temelde nasıl anlaşılmak durumunda olduğuyla ilgili görüşlerimiz bakımından önemli sonuçları olduğunu düşünen Leibniz, bir önermenin, içeriğinin dünyada gönderme yaptığı duruma uygun düşmesi

durumunda doğru olduğunu bildiren klasik ve sezgisel doğruluk anlayışımızı bir an için unutmamızı söyler. Doğruluk, ona göre, yüklemi öznede içerilen bir önermenin özelliğidir. Söz konusu doğruluk özelliği, esas itibariyle analitik önermelerin bir özelliği olarak anlaşılır. Buna göre, "Kırmızı bir renktir" dediğimiz zaman, dünyanın önermenin gönderme yaptığı durumuna bakmamız gerekmez, çünkü kırmızı kavramı renk kavramının bir parçasıdır. Hatta sadece bir parçası değildir; yani yüklem sadece öznede içerilmez, fakat ona eşittir de.

Leibniz, söz konusu içerilme durumunun, analitik önerme ya da doğrular dışında, örtük ya da gizil olarak diğer tüm doğrular için de geçerli olduğunu söyler. Sözgelimi, "Ahmet hastadır" önermesini ele alalım. Bu önerme, sezgisel olarak dışsal bir karşılığı olduğu, yani Bekir oğlu Ahmet, 25 Aralık 2006 günü gerçekten de hasta olduğu için doğrudur. Fakat Leibniz önermeyi biraz daha farklı bir biçimde analiz ederek, "Ahmet hakkında bilinecek her şeyi bilseydik eğer, yani tam bir Ahmet kavramına sahip olsaydık, başkaca birçok şey yanında Ahmet'in o gün hasta olacağını da bilirdik" der. Dolayısıyla, "Ahmet hastadır" önermesi, öncelikle dışsal bir karşılığı ya da göndergesi olduğu için değil, Ahmet kavramına sahip olunduğu ve bu kavram bir yüklem olarak onun hasta olmaklığını içerdiği için doğrudur. Ahmet'in kendisi, başına gelen her şey, onun bütün nitelikleri, normal kavrayışımıza göre, olumsaldır; dolayısıyla, onun hasta olduğunu bildiren önerme de olumsal bir doğruyu ifade eder. Oysa Leibniz'in bakış açısından, Ahmet'le ilgili bu doğru, olumsal değil, zorunlu bir doğrudur ve dahası, tüm zamanlar için doğrudur. Başka bir deyişle, o milyonlarca yıldan beri doğruydu ve onu bilecek hiç kimsenin olmadığı bir istikbalde de doğru olacaktır.

Yeter Sebep İlkesi

Doğruluğu bu şekilde, yüklemin öznede içerilmesi yoluyla tanımlayan Leibniz, bundan sonra Ahmet gibi bir özne için onun yaptığı ve yapacağı, başına gelen ve gelecek olan her şeyi ifade etmek durumunda olan neredeyse sonsuz sayıda yüklem olduğunu bildirerek üçüncü temel ilkesi olan yeter sebep ilkesini gündeme getirir. Buna göre, o, sadece Ahmet'le ilgili doğru olan çok sayıda yüklem olduğunu değil, fakat bu yüklemlerden her biriyle ilgili onun doğru olması için bir yeter neden meydana getiren başka bir doğru yüklemler kümesi olduğunu öne sürer. Leibniz ilkeyle dünyadaki her şeyin neden başka türlü değil de olduğu gibi olduğunu açıklayan bir sebebin olması gerektiğini, yeterli bir açıklaması olmayan hiçbir şeyin var olamayacağını dile getirir. Açıklamadan da elbette bir fenomeni rasyonel olarak anlaşılır hale getiren sebebin ortaya konmasını anlar.

Söz konusu yeter sebep ilkesi, ikinci olarak özneyle ilgili tam bir kavrayış, onun tam kavramı, yani özne hakkında tasdik edilen doğrular bütünü, özneye ilişkin olarak gerçek bir açıklama ağı meydana getirir. İşte bu açıklama ağında, en azından ilke olarak ileriye ya da geriye doğru gitmek mümkündür. Sözgelimi, ileri doğru gidildiğinde, kişi, Sezar için geçerli olmuş olan doğrulardan, onun Rubikon ırmağını geçeceği sonucunu çıkarsayabilir. Veya onun ölümü sırasında, yine onun hakkında tasdik edilmiş yüklemlerden, onun Pharsalus muharebesini neden kazandığını açıklayabilir. Gerçekten de Sezar gibi bir varlığın çok sayıda farklı yükleme sahip olduğunu, her fail gibi onun da belirsiz sayıda eylemde bulunup, birçok şeye maruz kaldığını düşünen Leibniz'e göre, sonlu insan varlıkları, bireysel bir tözü tam anlamıyla analiz edebilecek ve dolayısıyla onun bütün yüklem ve niteliklerini bilebilecek bir konumda değildirler. Onlar işte bundan dolayı, bir niteliğin o töze tam olarak ait olup olmadığını, bir yüklemin onun hakkında tasdik edilip edilemeyeceğini tam bir kesinlikle bilemezler. Tözle ilgili analizi tamamlamadan, ki bu insan için imkânsızdır, ilgili varlığın söz konusu niteliğe sahip olup olmadığını bile bilemezler; bu çerçeve içinde, onun şu yüklem veya bu niteliğe sahip olduğunu kabul etmek bir çelişki olabilir. Ama sonsuz olan Tanrı, tek tek varlıklarla ilgili analizi tamamlayabilir; bundan dolayı, Tanrı için şeyler ya da varlıklarla ilgili tüm önermeler analitik önermeler ya da mantıksal olarak zorunlu olan önermeler olmak durumundadır. Bu ise, Tanrı tarafından belirlenmiş rasyonel bir düzen olarak dünyada şeylere izafe edilecek her niteliğin şeylerin doğasında bir temeli, yeter sebebi bulunduğu, terimler arasındaki bağlantının bir dayanağı olduğu anlamına gelir. O, aynı zamanda bizim için her nasılsa vuku bulan ve olduğundan başka türlü olabilen olaylardan söz etmek mümkün olsa da Tanrının sonsuz zihninde olduğundan başka türlü olabilecek olan olaylardan söz edilemeyeceğini ifade eder.

Buradan da anlaşılacağı üzere, Leibniz'in mantıksal yönteminde, söz konusu ilkeler hiç kuşku yok ki belli bir gerçekliğe uygulanır. Bu yüzdendir ki onda söz konusu olan ilkelerden veya betimlediğimiz doğruluk anlayışından töz kavramına geçilir. Gerçekten de Leibniz, işte bu noktada, söz konusu üç ilkeden hareketle tam kavramların her zaman varolan tözlerin, yani gerçekten varolan şeylerin kavramları olduğunu söyler. Buna göre, bireysel bir töz, Leibniz'in verdiği ilk örnekle Sezar, özne olarak Sezar hakkında doğru olarak tasdik edilebilen her şeyi içeren bir kavrama karşılık gelecek şekilde ya da durumda olmak anlamına gelir. Hatta daha doğrusu, bir töz onda fiilen var olan, gerçek olmuş tam bir kavramdır ve tam bir kavram da düşüncede dile getirilen ya da "algılanan" gerçek bir tözdür. Başka bir ifadeyle, bir töz özne-yüklemden

meydana gelen önermede özne konumunda bulunan terime, bir nitelik de yüklem konumunda bulunan terime tekabül eder. Leibniz'in öğretisi açısından, "*T*, *n*'dir" türünden bir önermeyi doğru kılan şey, *n* niteliğinin *T* tözünde gerçekten mevcut olmasıdır. Durum böyle olduğunda, tözü, Leibniz'e göre, niteliklerinden veya onun hakkında tasdik edilen yüklemlerden biri ya da diğeriyle özdeşleştiremeyeceğimiz gibi, onun niteliklerin bir dayanağı olmak anlamında niteliksiz bir şey olduğunu da söylemeyiz. Tözlerin birbirlerinden, asla özdeş olmaksızın, çok küçük farklılıklarla ayrılabildikleri olgusu dikkate alındığında, öyleyse, tözü niteliklerinin toplamı diye tanımlamak gerekir. Bu toplam, bir şeyin "tam kavram"ına karşılık gelen bütünsel tarif veya betimdir.

Bununla birlikte, tözü (1) ontolojik olarak bağımsız veya özerk, (2) kendi kendisini açıklayan varlık olarak tanımlayan Leibniz, Sezar'ın tam kavramının kendisini bütünlüğü içinde tam olarak açıklayamadığını öne sürer. Ontolojik olarak ifade edildiğinde, Sezar'ın kendisi, olumsal bir varlık olduğu için neden var olduğunun tam bir açıklamasını temin edemez. Yani o, olduğundan başka türlü olabilen, hiç varolmaması mümkün olan bir varlık olduğu için onun açıklaması kendisinde olamaz. Leibniz, bu yüzden yeter sebep ilkesinin sadece bir öznenin tam kavramındaki tek tek her yükleme değil, fakat varolan bir şeyin kavramı olarak bütünlüğü içinde kavramın kendisine de uygulanması gerektiğini öne sürer. Buna göre, başka bir tözün değil de Sezar'ın varolmasının ve hiçbir şeyin varolmaması yerine bir şeylerin neden var olduğunun bir yeter sebebi olması gerekir.

Yetkinlik İlkesi

Leibniz burada kalmayıp, Tanrının bu dünyayı mümkün dünyaların en iyisi olarak seçişini açıklamak amacıyla, yeter sebep ilkesini destekleyen iki ilkeye daha başvurur. Bu başvuru, elbette, onun noktainazarından zorunlu bir başvuru olmak durumundadır. Çünkü Tanrının kendisi zorunlu bir varlık olabilmekle birlikte, olumsal varlıklar toplamı olarak evren Tanrının keyfi ya da gelişigüzel eyleminin bir sonucu olursa, o zaman Tanrı, var olan şeyler için ihtiyaç duyulan açıklamayı temin edemez, gerçek bir yeter sebep olamaz.

Bu açıdan bakıldığında, Tanrının sadece zorunlu varlık değil, fakat aynı zamanda varolan her şeyin anlaşılabilirliğinin kaynağı olması gerekir. Yeter sebep ilkesini desteklemek üzere getirilen iki ilkeden biri olan yetkinlik ilkesi, evrenin anlaşılırlığının kaynağı olarak Tanrının, varlığı gelişigüzel ya da rastlantısal bir biçimde değil de var olan her şeyin tam kavramına sahip olup, "bütün ispatı" görerek, yani mümkün dünyalar arasında rasyonel bir seçim yaparak yarattığını ifade eder. Buna göre,

Tanrı, içinde hem horozdan daha fazla domuzun hem de domuzdan daha fazla horozun olduğu, anlaşılmaz ve saçma bir dünya yaratmayı seçemezdi. Leibniz'in yetkinlik ilkesine göre, Tanrı en yetkin dünyayı yaratmayı seçmiştir. Dolayısıyla, ilke, bu açıdan bakıldığında, en yetkin dünyayı, mümkün dünyaların en yetkini olan dünyayı betimleyen önermelerin doğru olduğunu ifade eder. Ve ikinci olarak da Tanrı tarafından yaratılmış yetkin dünyanın, fenomenleri bakımından en zengin, en az sayıda hipotez ve ilke ile en iyi bir biçimde açıklanabilir bir dünya olduğunu ifade eder.

Ayırt Edilemezlerin Özdeşliği

Onun yeter sebep ilkesini desteklemek ve dolayısıyla, dünyanın rasyonalitesini veya anlaşılabilirliğini gözler önüne sermek amacıyla geliştirdiği bir diğer ilke olan ayırt edilemezlerin özdeşliği ilkesidir. Bu ilke bütün özellikleri tam olarak aynı olan iki şey ya da varlığın olamayacağını; özellikleri veya sahip oldukları niteliklerin listesi bakımından tam tamına aynı olan varlıkların özdeş olduklarını, onların hiçbir şekilde ayırt edilemeyeceğini ifade eder. İlkenin yeter sebep ilkesiyle olan bağlantısına dikkat çekmek amacıyla, şöyle düşünebiliriz: İki nesne her bakımdan aynı, fakat sadece sayı veya sahip olunan birlik bakımından ayrı olursa, o zaman birincisinin neden belli bir zaman diliminde olduğu yerde varolurken, ikincisinin aynı veya başka bir zaman diliminde, neden olduğu yerde olduğunun mümkün açıklaması, veya yeter sebebi olamaz. Bundan dolayıdır ki Tanrı birbirlerine her bakımdan özdeş olan iki şeyin varoluşuna yol açarsa, anlaşılır olmayan, yeter sebep ilkesinin evrensel olarak geçerli olmadığı, dolayısıyla saçma bir evren yaratmış olur.

(b) Fiziği

Leibniz, işte buradan hareketle, gerisindeki gerçekliği açıklamaya, yani metafiziğini serimlemeye geçmezden önce, onun temsili olan şeye gitmeye karar verir. Bilimsel dünya görüşü dediğimiz görüş nasıl bir telakkiden meydana gelmektedir? Fiziğin kendisi nasıl bir metafizik gerektirmektedir?

O, bu bağlamda daha kendi görüşünü ortaya koymadan önce, Descartes ve Spinoza'nın esas burada yanlışa düştüklerini söyler. Gerek Descartes ve gerekse Spinoza, der Leibniz, yeni fiziğin veya mekaniğin, kendilerinin "yer kaplama" adını verdikleri şeyle ya da cisim veya maddeyle ilgili olduğunu varsaydılar. Onlar, fizik bilimi yer kaplamanın özelliklerini, hareketi ve uzama bağlı başkaca durumları araştırdığı için yer kaplamanın gerçek olduğunu düşündüler. Hal böyle olduğunda, onlar için yegâne sorun, yer kaplama veya maddenin statüsünü ve onun zihin-

le olan ilişkisini ifade edip açıklama problemi oldu. Descartes yer kaplama ya da daha doğrusu maddenin bir töz olduğuna inandığından, tözler ise tanım gereği müstakil veya bağımsız olduklarından, onun ikinci bir tözle, gerçekten varolan başka herhangi bir şeyle ilişki içinde olamayacağı, başka bir tözle temas edemeyeceği sonucu ortaya çıkmıştı. Spinoza'da da yer kaplama her ne kadar bir töz olmaktan çıkıp, bir ana nitelik haline gelse de durum pek fazla değişmez. Yer kaplama bundan böyle kendi içinde kapalı bir sistem oluşturur.

Dünya umutsuzca ikiye bölünmüş olduğu için bundan böyle görmeyi ümit edebileceğimiz en iyi şey, Leibniz'e göre, gerçekliğin bilimin söylediği gibi yer kaplama ya da madde olması koşuluyla, birbirlerinden bağımsız alanlar ya da müstakil disiplinler olarak bilim ve din, doğabilimleri ve moral bilimler düalizmidir. Yer kaplamanın fiziğin gerçek konusu, gerçekten varolan nihai bir şey olması durumunda, bundan daha da kötüsü, Leibniz'e göre, ikinci olarak maddileştirilmiş Tanrıyla, fizik modeline veya doğabilimlerinin ölçütlerine göre yapılandırılmış tin ya da moral bilimleriyle karşı karşıya kalırız. Leibniz işte böyle bir tabloya mahkûm olmamak ve fazladan gerçekliğin dinin veya teolojinin söylediği gibi olduğunu ortaya koyabilmek için önce maddenin gerçekten varolmadığını, onun "varolmak için hiçbir şeye ihtiyaç duymamak anlamında" bir töz olmadığını gösterir.

Leibniz temel eseri *Monadoloji*'nin ilk satırlarından itibaren gerçekten var olmanın, töz olmanın temel özellikleri olarak, bölünebilir olmamayı, basit olmayı, varoluşu için nedensel olarak başka bir şeye bağlı olmamayı verir. Buna göre, maddi olanın (1) yer kapladığını ve dolayısıyla (2) parçaları olup, (3) bölünebilir olduğunu, (4) ontolojik açıdan parçalarının varoluşu, doğaları ve karşılıklı ilişkilerinin bir sonucu olduğunu öne süren Leibniz, onun (5) temel ya da ontolojik açıdan bağımsız bir şey ve dolayısıyla da (6) bir töz olmadığı sonucuna varır. Bundan sonra doğallıkla yer kaplamanın fiziğin temel kavramı olmadığını, onun türetimsel veya ikincil bir kavram olduğunu göstermeye kalkışır. Descartes'ın düşündüğünün tersine, nihi olan, yer kaplama değil, fakat güçtür. O, buradan hareketle gerçekten varolanın kuvvet olduğu, yeni fiziğin metafiziksel bir kavram olarak güç kavramına ihtiyaç duyduğu sonucuna varır.

Gerçek ya da temel olanın, madde ve yer kaplama değil de güç olduğunu öne süren Leibniz, doğada farklı türden kuvvetlerin iş başında olduğunu söyleyerek, en temel düzeyde ilkel güçlerle ikincil güçler ve aktif güçlerle pasif güçler arasında bir ayrım yapar. Buna göre, dört temel güç vardır: (i) İlkel etkin güç, (ii) ikincil etkin güç, (iii) ilkel pasif güç ve (iv) ikincil pasif güç. Etkin gücü de Leibniz, canlı güç (*vis viva*) ve ölü

güç olarak ikiye ayırır. Etkin güç, belli bir hızla hareket etmekte olan bir top örneğinde olduğu gibi, fiilen hareket halindeki cisimlere özgü bir gücü ifade ederken; ölü güç, yerçekiminde olduğu gibi, bir fiili harekete yol açan anlık itme ile irtibatlandırılan kuvvete karşılık gelir.

Oysa pasif güç, başka bir cismin aktif gücüne bir tepki olarak ortaya çıkar; onun biri, iki cismin aynı yeri aynı zamanda işgal etmelerini engelleyen güç olarak tanımlanan *girilmezlik*, diğeri de yeni harekete karşı duran güç diye tanımlanan *direnç* olmak üzere, iki şekli vardır. İlkel güç ile ikincil güç arasındaki ayrım söz konusu olduğu zaman, Leibniz ilkel gücün etkinlik ve edilgenliğin metafiziksel temelini meydana getirdiğini, bir cismin bu güç sayesinde eylemde bulunmaya veya karşı koymaya muktedir hale geldiğini söyler. İkincil gücün metafiziksel temelini oluşturan bu gücün ölçülemez olduğu yerde, ikincil güçler bir cismin etkinlik durumlarını ifade eder.

Leibniz bu güçlerin veya onların neden olduğu hareketin matematiksel yasalara tabi olduğunu savunmaktaydı. Maddenin ve yer kaplamanın gerçek olmadığını gösterirken, kendisine karşı çıktığı Descartes ile söz konusu yasaların özgül içeriği konusunda ayrılığa düşse de Leibniz onun matematiksel olarak ifade edilebilen korunum yasalarında temellenen bir fizik inşa etme programını biraz daha ileri götürdü. Olumsal varlıklardan meydana gelen dünyanın varoluşunu açıklamak için Tanrıya ve Tanrının bilgeliğine başvurmasının bir sonucu olarak, fizikte zaman zaman ereksel nedenlerin açıklayıcılığından yararlandı.

(c) Metafiziği

Leibniz, demek ki modern fiziğin güç kavramına, Aristotelesçi-Skolastik felsefeden devşirilecek bir kavrama ihtiyaç duyduğunu; teolojik mütalaalar bir yana, bilimsel mülahazaların da bizi kaçınılmaz olarak geometrik bir madde kavramından bütünüyle uzaklaştırdığını; güç kavramının fizik için madde kavramından daha sağlam bir temel sağladığını savunur; bunu yaparken de bir temsil alanından ibaret olduğunu, iyi temellenmiş fenomenler alanından başka hiçbir şey olmadığını iddia ettiği fiziki dünyanın hesabının verilebilmesi için geride temel metafiziksel gerçeklik olarak başka bir şeyin varlığına ihtiyaç duyulduğunu ima eder.

Gerçekten de Leibniz'e göre, yer kaplama bir çabayı, bir direnişi ve bir yayılma kudretini gerektirir. Madde karşı koymadır, direniştir ve direniş demek faaliyet demektir. Yer kaplamanın arkasında, onu durmaksızın meydana getiren, yenileyen eylem vardır. Eğer belli bir cisim daha az yer kaplayan bir başkasından daha zor hareket ediyorsa, bunun nedeni daha büyük olan cismin daha büyük bir direniş gücüne sahip olmasıdır. Nitekim Leibniz'e göre, hareketsizlik gibi görünen şey gerçekte da-

ha şiddetli bir hayatın, daha önemli bir çabanın sonucu olmak durumundadır. Dolayısıyla, cisimselliğin özü yer kaplama değil, fakat genişleme gücü, aktif güçtür. Kartezyen fizik yalnız hareketsiz kütlelerle ölü cisimleri bildiğinden, Leibniz onun müstakil bir disiplin değil, fakat mekanik ve geometriyle bir ve aynı disiplin haline geldiğini öne sürer. Oysa doğa sadece ve en iyi bir biçimde, matematik ve mekanik her tür kavramdan üstün olan metafizik bir kavramla açıklanabilir ve mekaniğin ilkelerinin yani hareketin ilk yasalarının bile, salt matematiğin temin edebileceğinden daha yüksek bir kaynağı vardır. Gerçek metafizik, Descartesçıların sözünü ettikleri bu boş ve gereksiz bir hareketsizlik içinde bulunan kitleleri asla tanımaz. Çünkü her yerde güç bulunmaktadır.

Gerçekten Var Olanın Monad Olması

İşte bu yüzdendir ki kendileriyle aynı geleneğe mensup olduğu Descartes ve Spinoza gibi töz kavramına büyük bir önem veren Leibniz, onlardan farklı olarak tözü bağımsız eylem yoluyla tanımlar. O, özü itibariyle atıl bir şey ve dolayısıyla madde olarak töz tanımının hatalı olduğunu, tözün gerçekte etkin olduğunu, var olmanın eylemde bulunmak olduğunu öne sürer. Buradan hareketle, spiritüalist metafiziğinde gerçekten varolanın güç olduğunu öne sürer. Varlığı görünüş ve gerçeklik diye ikiye ayıran Leibniz görünüş alanından meydana gelen fenomenal veya betimsel düzeyde, bir dış dünyanın varoluşunu tartışmadan kabul eder; insan zihinlerinin sonlu ve yetkinlikten yoksun perspektiflerini temsil eden bu bakış açısına göre, dünya cisimlerden meydana gelmektedir. Öte yandan, duyularımız bize bu cisimlerin bölünebilir olduklarını gösterir. Buna göre, cisimler basit tözlerden meydana gelen bileşik varlıklardır. Gözle görülür veya fenomenal her şeyin, duyusal bütün bileşiklerin kendilerinden meydana geldikleri söz konusu basit tözlere, fenomenal düzeyin gerisindeki esas gerçeklik düzeyini temsil eden bu bağımsız güç ya da eylem merkezlerine, Leibniz gerçekliğin bölünemezleri olma anlamında *monad* adını verir.

Monadların Özellikleri

Leibniz, metafiziğinin temel kavramı olan *monadı* yani güç merkezi, kuvvet birimi anlamında *monadı* açıklarken, atom terimini kullanır. Gerçekten de *monad* Demokritos, Epiküros ya da Gassendi'nin atomuyla birçok yönden benzerlik gösterir. Buna göre, tıpkı atomların Demokritos ve Epiküros gibi filozoflarda varlığın gerçekten var olan nihai bileşenlerini ifade etmesi gibi, *monad*lar da Leibniz'de, gerçek varlığı meydana getiren temel ve nihai metafiziksel birimlerdir. Buna göre, *monad*lar da tıpkı atomlar gibi ezeli ve ebedidirler; yaratılmadıkları gibi, yok da

edilemezler. Başka bir deyişle, bu basit tözlerden meydana gelen bileşik cisimler, dış dünyada gördüğümüz maddi nesneler *monad*ların bir araya gelişleriyle varlığa gelip, onların dağılışlarıyla da varlıktan çıksalar bile, *monad*lar basit oldukları için bütün bu oluş ve yok oluş süreçlerinden bağışık kalırlar.

Yine *monad*, aynen atom gibi basittir; yani onun da parçaları yoktur. *Monad*lar atomlara, öyleyse, sadece varlığın nihai ve basit öğeleri olmak, hatta belki, yaradılış ve yok oluş dışında ezeli-ebedi olmak bakımından benzerlik gösterir. Fakat atomla *monad* arasında kurulan benzerlik ilişkisi bu noktadan itibaren geçerliliğini yitirmeye başlar. Çünkü Leibniz'de basit bir töz olarak *monad*ın parçaları yoktur, dolayısıyla onda yer kaplama ve şeklin varoluşundan söz edilemez. Yer kaplama ve şekilden yoksun oldukları için *monad*lar bölünebilir de değildirler.

*Monad*ların bölünemezliği mutlaktır; yani bir güç merkezi olarak *monad* analiz edilebilmeye veya belli bir şekilde ayrıştırılabilmeye yetilidir; oysa, atomun bölünemezliği mutlak olmayıp, kendisini kimyasal olarak analiz edebilme gücümüze görelidir. Yine atomculara göre, bütün atomlar birbirine benzer, hatta birbirleriyle tam olarak aynıdırlar; oysa Leibniz'e göre, hiçbir iki *monad* birbiriyle tam olarak benzer olamaz. Fakat atomla *monad* arasındaki en büyük farklılık, atomun maddi olduğu ve sadece maddi fonksiyonları yerine getirdiği yerde, *monad*ın maddi olmaması, yani immateryel olması ve diğer *monad*ları temsil ettiği sürece, manevi bir tarzda fonksiyon göstermesidir. Demokritos, Epiküros ve Gassendi'nin atomlarının belli şekil ve büyüklükleri vardır; maddenin bölünemez parçacıkları olarak atomlar, bu nedenle maddi tözlerdir. Halbuki Leibniz'in *monad*ı tinsel bir tözdür. Zira o, *monad*ı ruhla analoji kurarak düşünmüştür. Yani ruh için geçerli olan her şey, bir ölçüye kadar *monad*lar için de geçerlidir. Leibniz, gerçekten varolan yegâne tözler olan, cisimlerden ziyade ruhlara benzeyen *monad*lara, işte bundan dolayı psişik güçler adını verirken, doğanın bir bütün olarak canlı olduğu sonucunu çıkartır.

Psişik kuvvetler veya ilkel güçler olarak *monad*lar, fiziki veya matematiksel noktalara benzetilebilirlerse de birincilerden yer kaplamamaları, ikincilerden ise nesnel gerçeklikler olmaları açısından farklılık gösterirler. Başka bir deyişle, Leibniz bu psişik kuvvetlere formel atomlar, özsel formlar ya da metafiziksel noktalar adını verir. Onlar, fiziki noktalar sıkıştırılmış veya yoğun cisimlerden başka hiçbir şey olmadıkları için birer fiziki nokta olamazlar. Matematiksel noktalar ise, ideal varlıklar veya bakış açıları oldukları, fakat gerçek olmadıkları için *monad*lar matematiksel noktalar da değildirler. *Sadece metafiziksel noktalar gerçek oldukları için monadlar,* kendileri olmadan gerçek hiçbir şeyin olamayaca-

ğı metafizik noktalardır. Ya da başka bir söyleyişle, onlar matematik noktalar gibi tam, fiziki noktalar gibi gerçek olan metafiziksel veya formel noktalar, tözsel formlardır.

Monadlar Hiyerarşisi

Yer kaplamayan, şekil ve büyüklükleri olmayan immateryel *monad*lar, birbirlerinden niceliksel olarak değil de Leibniz'in ünlü "ayırd edilemezlerin özdeşliği ilkesi"ne göre, niteliksel olarak farklılık gösterirler. Bu açıdan bakıldığında, bir *monad*daki her tür değişme veya gelişme ona etki eden dış nedenlerin bir sonucu olmak yerine, söz konusu *monad*ın içsel doğasının kendi kendisini açımlamasının bir sonucu olarak anlaşılmak durumundadır. Kendiliğinden olan bir faaliyete, her tür dışsal etkiyi imkânsız kılan bir kendiliğindenliğe ve orijinaliteye sahip bir gerçeklik olarak, o tüm diğer *monad*lardan farklıdır. Hiçbir şeyle karışmadığı için ezeli-ebedi olarak kendisidir. *Monad*ların etkiyi mümkün kılacak pencereleri yoktur; zaten olsa, varlıkları başka bir şeye bağımlı hale geleceği için onların artık töz olabilmelerinden söz edilemez.

Leibniz, birbirlerine açılan pencereleri olmayan tözlerin, bütün bireyselliklerine veya birbirlerinden tüm farklılıklarına rağmen, yine de aralarında belli bir benzerlik veya akrabalık bulunduğunu öne sürer. Buna göre, bütün *monad*lar algı ve eğilime veya iştihaya sahip olmak bakımından birbirlerine benzerler. O, her *monad*ın algıya sahip olmasının zorunlu olduğunu öne sürer.

Söz konusu *monad* anlayışı panpsişizmini; gerçekte yalnızca ruhun varolduğu iddiasını bu şekilde ifade edip büyük bir güçle vurgulama imkânı bulan Leibniz'e, sadece spiritüalist bir varlık anlayışı değil fakat ruh ya da *monad*ların algılarının gücüne ve açıklığına bağlı olarak aşağıdan yukarıya doğru sıralandıkları, Ortaçağ'daki varlık görüşlerine çok benzeyen hiyerarşik bir varlık görüşü geliştirme imkânı verir. Buna göre, en yüksek ve en mükemmel *monad* gibi, varlık merdiveninin en alt basamaklarında bulunan *monad*lar da kuvvettir, enerjidir, ruhturlar.

Demek ki yalnızca ruhlar vardır ve bizim yer kaplama, cisim, madde dediğimiz şey, bulanık algıdan, fenomenden, yani immateryel olanın duyusal görünüşünden başka hiçbir şey değildir. Söz konusu ruhların hiyerarşisine gelince... Ruh veya zihin, açıktır ki en başta algı ve arzulardan oluşur. Farklı ruh ya da *monad*ları bir tarafa bırakalım, tek bir *monad*ın, sözgelimi insan zihninin kendisi farklı açıklık dereceleri sergileyen algılara sahip olur. Örneğin, ben tüm dikkatimi bir nesneye yönelttiğim zaman, onun öğelerini açık ve seçik bir biçimde algılarım; aynı nesne ilgi alanımdan çıkar veya ben dikkat yoğunluğunu kaybedersem, daha küçük ve bulanık hale gelir. Leibniz'e göre, nasıl ki bireysel *monad*-

ların algılarının farklı açıklık dereceleri varsa, *monad*lar da kendi aralarında algılarının açıklığı bakımından farklılık gösterirler. En aşağı *monad*larda her şey karanlık ve bulanıktır; bu *monad*lar hayatlarını sanki bir uyku halindeymiş gibi geçirirler. Leibniz böyle bir uyku halini bitkide bulduğumuzu söyler. Hayvanlarda ise algı bellekle birlikte yani bilinç olarak var olur; aynı bilinç insanlarda daha da aydınlık hale gelir; nitekim burada, kendi bilincine, kendi içsel durumunun refleksif bilgisine sahip bir varlık olarak, ona artık "tamalgı" denir.

*Monad*ın algı ya da temsil gücüne sahip olduğunu öne süren Leibniz'e göre, o bütün bir evreni algılar ya da temsil ve ifade eder. Bir *monad* evreni ne kadar iyi temsil ederse, onu o kadar iyi tasavvur edebilir. Nitekim, insan ruhu evrenin açık seçik bir düşüncesi veya tasavvuruna sahipse, bu onun, hayvanın ve bitkinin ruhuna göre, evrenin daha doğru bir temsili ve daha sadık bir yansıması olmasındandır. Öyleyse her *monad*, bu anlamda küçük ölçekli bir dünya, bir mikrokozmostur; "evrenin canlı bir aynası", yoğunlaşmış bir âlem, kendi içinde bir dünyadır. Demek ki her *monad*, evreni kendi bakış açısından, algısının kendi karakteristik açıklık derecesiyle temsil eder; dahası, o sınırlanmış bir bireydir; zira onun çevresine toplanmış hizmetçi *monad*lar beden dediğimiz şeyi oluştururlar.

*Monad*ın maddi bir töz olmamaklığı veya tinselliğinin, gerçekte onun temsil gücünden meydana geldiğini öne süren Leibniz açısından her *monad* küçük bir evrendir; daha doğrusu bütün evrenin bir aynasıdır. Zira bir *monad*, bütün diğer *monad*larla ilişki içinde olup, onların tümünü birden yansıttığı ölçüde, her şeyi gören bir göz olduğunu görür. Fakat bu temsil, farklı *monad* türlerinde farklı şekillerde olur; gerçekten varolanlar olarak *monad*ları, hiçbir şekilde yaratılmamış *monad*larla yaratılmış *monad*lar olarak ikiye ayıran Leibniz'e göre, örneğin yaratılmamış *monad* olarak Tanrı her şeyi açıkça ve upuygun bir biçimde yansıtır. İnsan ruhuna tekabül eden ve bu yüzden kraliçe *monad* olarak tanımlanan yaratılmış ruh ise, bilinçli bir biçimde temsil etmesine rağmen, onun temsili mutlak açıklıktan yoksundur. Varlık cetvelinde, insandan en aşağı düzeye, madenlere doğru inildikçe, açık temsil bölgesi daralırken, karanlık temsil bölgesi genişler. *Monad*daki açık temsilin kapsamı, Leibniz açısından onun tinselliğinin ölçüsünü oluşturur. Bu açıdan bakıldığında, Leibniz'in sisteminde, yaratılmamış *monad* dışında, her *monad*ın kısmen maddi, kısmen de tinsel olduğu söylenebilir.

Daha doğru bir deyişle en aşağıda, evreni olabilecek en ilkel bir biçimde tekrar eden en aşağı *monad* veya *materia prima* ile evreni en mükemmel bir biçimde yansıtan en yüksek *monad*, *monad*lar *monad*ı olarak Tanrı arasında kalan varlıklar, bir *monad*lar hiyerarşisi oluşturur. Bu hi-

yerarşi içinde, *monad*daki maddi öğe *materia prima*nın edilginliğine, tinsel ya da immateryel öğe de *forma substantialis*in etkinliğine, etkin gücüne karşılık gelir. Modern bilim ile Aristotelesçi ya da skolastik madde form öğretisinin bağdaştığına inanan Leibniz monadolojisiyle, bir yandan da Demokritos'un materyalist atomculuğuyla Platon'un idealist varlık görüşünün doğru unsurlarını bir araya getirdiği kanaatine varmıştır.

Demek ki Leibniz'in tasarladığı şekliyle evren, tinsellik yönünden madenlerin en küçük parçacıklarından yaratılmış bir varlık olarak insan zihnine doğru yükselen sonsuz sayıda bölünemez *monad*ın bir hiyerarşisinden meydana gelir. Bu sistemde, cansız varlıkların, minerallerin en aşağı düzeydeki *monad*ları bir yandan tinselliğin en aşağı düzeydeki emarelerine, diğer yandan da kendilerinden ayrılmaz olan maddiliğin en yoğun formuna sahip olur. Leibniz'in monadolojisi, şu halde materyalizm ile idealizmi, bu şekilde yaratılmış her şeyin kısmen maddi, kısmen de tinsel olduğunu söyleyerek bağdaştırmaya çalışır. Zira Leibniz'e göre, madde tinden, Descartes'ın beden ile zihin arasında olduğuna inandığı mutlak bir farklılık ya da kopuş ile ayrılmadığı gibi, tinsel olanın fonksiyonları da maddi tözün fonksiyonlarından türsel veya bütünsel olarak farklılaşmaz.

Buna göre, çekimlenen ve çekimleyen maden, en alt düzeyde algı gücüne sahip bulunur; çevresine farklı şekillerde uyum gösteren bitki, çevresinin, her ne kadar onların bilincinde olmasa bile, belli ölçüler içinde farkında olur. Hayvan, duyumlama gücüyle bitkinin tinselliğinin az da olsa üstüne yükselir; en üst düzey hayvanlar ile ilkel insan arasında, tinsel gücün gelişiminin sürekliliği dikkate alınırsa, mutlak bir kopuş ya da yarık yoktur. Kartezyen düalizme veya Spinoza'nın madde ile ruhu özdeşleştiren panteizmine karşı çıkan Leibniz şu halde, insanın hayvana veya hayvanın bitkiye ya da bitkinin madene genetik bağımlılığına vurgu yaparken, düşünen zihin ile yer kaplayan madde ya da çeşitli varlık türleri veya düzeyleri arasında bir kopuş olmadığını dile getirir. Onun bir güç ya da enerji birimi olarak *monad*ı öne sürmesinin, tözü eylem olarak tanımlamasının nedeni de budur. Bir eylem olan temsil, maddi olmayan, tinsel şeylerin olduğu kadar, maddi şeylerin de bir fonksiyonudur. Başka bir deyişle, en aşağı düzeyde bulunan "küçük algı"dan veya bilinçsiz algıdan salt insanda söz konusu olan bilinçli algı olarak "tamalgı"ya kadar yükselen temsil, onda tözsel sürekliliği temin eden bağı, iki töz türünü birleştiren köprüyü temsil eder.

Önceden Kurulmuş Uyum

Öte yandan, süreklilik ilkesi ve doğanın sıçrama yapmadığı iddiası dikkate alındığında, Leibniz'de madenler âlemiyle bitkiler dünyası, bitkiler

dünyası ile hayvanlar âlemi arasında pek bir boşluk kalmaz. Ve çok daha önemlisi, pencereleri olmayan ve dolayısıyla, birbirleriyle ilişkileri bulunmayan neredeyse sonsuz sayıda *monad*, her biri kendi yolundan giden ayrı bireylerin kaotik evreni yerine, kusursuz bir rasyonel düzen meydana getirir.

Evrendeki düzen, *monad*lar arasındaki düzenli ilişkilerin, nedensel etkileşimlerin bir sonucu olmadığına göre, Tanrıdan kaynaklanmak, *monad*ların *monad*ının eseri olmak durumundadır. Leibniz'in evrende görünüşte hüküm süren nedenselliğe bir açıklama getiren, bu ünlü önceden kurulmuş ahenk teorisine göre, Tanrı evreni yaratırken, mümkün bütün *monad*lar arasından bir seçme yapmış ve bu seçim sırasında, bütünsel ahenge en yüksek derecede katkı yapacak *monad*ları varlığa getirmiştir. Bu bakımdan her *monad*, yalıtlanmış ve kendi içine kapalı doğasına rağmen, bütünün ahengine katkı yapacak şekilde eyler.

Onun sisteminde hiçbir iki monad birbirinin tam olarak aynı değildir. Kendine özgü karakteristikleri olan her *monad*, kendi potansiyalitesini gerçekleştirme anlamında ayrı bir dünya meydana getirir. Ve penceresiz olan bu dünyalardan her birinin, Leibniz'e göre, diğer dünyalarla doğrudan hiçbir ilişkisi yoktur. Daha önce, fenomenal düzeyde maddenin varolduğunu yadsımayan, fakat metafiziksel düzeyde gerçekten varolanın ruh ya da güç olduğunu öne süren Leibniz, bizim fail ya da mekanik nedensellik adını verdiğimiz nedensel etkileşimin fenomenal düzeyde var olduğunu elbette yadsımaz. Onun toprağın yağmurun etkisiyle ıslandığını, kapının rüzgârın tesiriyle kapandığını kabul etmemesi hiç kuşku yok ki söz konusu olamaz. Bununla birlikte, rüzgârın kapının çarpmasına yol açtığını bildiren önermenin doğru olduğu femonenal ya da fiziki düzey ile *monad*lardan söz ettiğimiz metafiziksel düzey arasında, Leibniz'e göre, bir ayrım yapmamız gerekir. Bir *monad*, Leibniz'in öznedeki-yüklem ilkesine göre, kendisinde bütün yüklemlerini ihtiva eder ve *monad*ın, filozofun klasik felsefeden aldığı, entelekyası, onun gelişme ve değişme yasasını meydana getirir. Penceresi olmayan ve dolayısıyla, başka *monad*ların nedensel eylemlerine maruz kalmayan *monad*lar kendi potansiyellerine ve gelişme yasalarına göre değişir ve gelişirler.

Ama sayılamayacak kadar çok olan ve birbirleriyle etkileşim içinde bulunmayan *monad*lar, yine de kaotik bir evren meydana getirmezler. *Monad*lar arasında nedensel bir ilişki bulunmamasına ve her *monad*ın kendi içinde ve kendi başına ayrı bir dünya oluşturmasına rağmen, o Tanrı tarafından önceden kurulmuş ahenge göre, diğer bütün *monad*lardaki değişmelerle uyumlu bir biçimde değişir. Evren, bu nedenle *monad*ların gelişigüzel ve kaotik bir toplamı değil, fakat her *monad*ın kendine özgü fonksiyonunu ortaya koyduğu düzenli bir sistem-

dir. İmmateryel atomların birbirleri üzerinde nedensel veya fiziki bir ilişkide bulunabilmesinin imkânsızlığını bilen Leibniz, sonuç olarak evreni, çok usta bir Saatçi tarafından imal edilip kuruldukları için hepsi de doğru zamanı gösteren çok büyük sayıda saatten oluşmuş bir bütüne, bestekâr ya da kompozitörün yetkin eserini kusursuz bir biçimde icra eden senfoni orkestrasına benzetir. Ve böylelikle, yani önceden kurulmuş ahenk teorisiyle, Leibniz yeni bir uzlaşıma daha imza atar; ereksel nedensellikle mekanik nedenselliği uzlaştırır ya da daha ziyade mekanizm ve mekanik nedenselliği teoloji ve ereksel nedenselliğe tâbi hale getirmenin bir yolunu bulur. Ona göre, maddi şeyler sabit ve tahkik edilebilir yasalara göre eylemde bulunurlar; ve gündelik dilde, biz bunlardan başka şeyler üzerinde mekanik yasalara göre eylemde bulunan şeyler diye söz ederiz. Oysa bütün bu eylemler gerçekte, Tanrı tarafından önceden kurulmuş ahenkli sistemin bir parçasını oluştururlar.

Zihin-Beden İlişkisi

Leibniz, önceden kurulmuş uyum düşüncesini sadece mekanizmi finalizm ile bağdaştırmak için değil, fakat esas zihin ile beden arasındaki ilişkiyi açıklamak için kullanır. Gerçekten de penceresiz *monad*ın her tür faaliyetini, *monada* dışsal etkilerin hiçbir şekilde söz konusu olmaması nedeniyle, ona içkin bir eylemlilik ya da faaliyetle sınırlayan Leibniz, beden-ruh ilişkisi söz konusu olduğunda, doğallıkla bedenin ruh, ruhun da beden üzerinde etkide bulunamayacağını söyler. Ruh ve beden yetkin bir Saatçi tarafından kusursuzca imal edilip, birbirlerinden tamamen bağımsız olsalar bile, tam tamına aynı zamanı gösterecek şekilde mükemmelen kurulmuş iki saate benzer. Buna göre, bedenin *monad*ları eylemde bulundukları veya faaliyetlerini sergiledikleri zaman, söz konusu *monad*ların tek tek her bir fiziki faaliyetine ruh *monad*ının psişik bir faaliyeti tekabül eder. Öğeleri arasında tam bir mütekabiliyet bulunan bu paralel diziler arasındaki kusursuz ahengi sağlayan, Leibniz'e göre, bir kez daha Tanrı olmak durumundadır.

(d) Din Felsefesi

Leibniz'in din felsefesi veya belki teolojisi, onun metafiziğinin ve genel felsefesinin ayrılmaz bir parçasını meydana getirir. Zira o, burada temelde ve öncelikle, *monad*ların *monad*ı olan yaratıcı *monad* Tanrının varoluşunu kanıtlar ve ikinci olarak da kötülük problemine, *monad*ların oluşturduğu dünyanın rasyonel düzenine halel getirmeyip önceden kurulmuş ahengini destekleyecek bir çözüm getirmeye çalışır.

Tanrı Delilleri

Tanrının varoluşu için ikisi *a priori* ikisi de *a posteriori*, dört ayrı argüman geliştiren rasyonalist Leibniz'in gözde delilleri *a priori* delillerdir, özellikle de ontolojik argümandır. Duyu-deneyine, dış dünyayla ilgili ampirik gözleme hiçbir şekilde başvurmadığı için tamamen *a priori* veya rasyonel bir delil olarak gelişen ontolojik argümanda, Leibniz "Tanrı vardır" önermesinin analitik bir önerme olduğunu, dolayısıyla da *a priori* olarak apaçık bir önermeye tekabül ettiğini göstermeye çalışır. Buna göre, kişi bu önermenin öznesini, yani Tanrı kavramını ya da idesini kavradığı takdirde, varoluş yükleminin onda içerildiğini görür. Tanrı kavramı en yüksek derecede yetkin bir varlığın kavramıdır. Varoluş ise hiç kuşku yok ki bir mükemmeliyet, bir yetkinlik özelliğidir. Bundan dolayı, varoluş Tanrı kavramında içerilir; yani varoluş Tanrının özünün bir parçasını meydana getirir. Binaenaleyh, Tanrı Zorunlu Varlık veya zorunlulukla varolan Varlık diye tanımlanabilir. Buna göre, zorunlu olarak varolan Varlığın varoluşunu inkâr etmek bir çelişki olacağı için Tanrı zorunlulukla varolur.

Leibniz'in Tanrının varoluşunu kanıtlamak üzere öne sürdüğü ikinci *a priori* argüman, ontolojik kanıtta olduğu gibi Anselmus'tan değil, fakat bu kez Aziz Augustinus'tan gelen bir kanıttır. Ezeli-ebedi ve zaruri hakikatlerden yola çıkan bu argümana göre, duyusal dünyadan ampirik yollarla hiçbir şekilde türetilemeyen bu hakikatler metafiziksel bir temele ihtiyaç duyar. Buna göre, sözgelimi matematiksel doğrular, doğruluklarının olumsal şeylerin varoluşundan bağımsız olması anlamında, ezeli-ebedi ve zaruri doğrulardır. Nitekim üç doğruyla çevrili bir şeklin üç açısının bulunduğu, bu şeklin iç açılarının toplamının 180 derece olduğu doğruları, entelektüel kurgular değildir; onlar dış dünyada fiilen varolan üçgenlerin olup olmadığıyla hiçbir ilişkileri bulunmayan, zorunlu ve ezeli-edebi doğrulardır. Temelleri ampirik gerçeklikte olmadığı gibi, insan zihninin keyfi yaratıları da olmayan bu doğruların mutlak ve metafiziksel olarak zorunlu olan bir öznede yani Tanrıda varolmaları gerekir.

Tanrının Sıfatları

Leibniz varoluşunu bu şekilde farklı argümanlarla ispatlamaya çalıştığı Tanrının, daha sonra bir birey, bir kişi olduğunu söyler. Bütün *monad*lara aşkın doğaüstü bir varlık olarak Tanrı, en yetkin ve en gerçek varlıktır. İnsan kendisi sınırlı iken Tanrı en yüksek *monad* olduğu için Tanrıya dair açık seçik bir fikre, sağlam bir kavrayışa ulaşamaz. Bütünüyle yetkin veya kusursuz olan bir zihni, ancak tamamen yetkin olan bir akıl bilebilir. Bununla birlikte, insan kendisinde ve diğer *monad*larda belli bir

dereceye kadar mevcut olan nitelik ve sıfatlardan hareketle belli bir Tanrı telakkisi oluşturabilir. Buna göre Tanrı, gücü her şeye yeten, her şeyi bilen, mutlak iyi bir varlıktır. Kendi içinde tam ve yetkin olduğu için O, diğer *monad*lardan farklı olarak hiçbir değişmeye maruz kalmaz, hiçbir gelişmeye uğramaz; her şeyi bir bakışta, tam ve eksiksizce gördüğü için O'nun bilgisi de tamdır.

Optimizm

Bütünüyle gerçekleşmiş, ahlaken de yetkin olan bir varlık olarak Tanrı bu dünyayı, keyfi bir biçimde değil, fakat belli bir plana göre yaratmıştır. Başka bir deyişle, seçimi hiçbir şekilde temelsiz olmayıp iyilik ilkesince belirlenmiş olan Tanrının yarattığı bu dünya, Leibniz'e göre, mümkün dünyaların en iyisidir.

Gerçekten de Leibniz'in sisteminin merkezinde veya onda evren adı verilen, sınırsız sayıda *monad*ın oluşturduğu uyumlu sistemin ya da hiyerarşinin en tepesinde ilk, yaratılmamış ve sınırsız *monad* olarak Tanrı bulunur. Tanrının gücü, bilgeliği ve iyiliği sonsuzdur; bu yüzden, Tanrı evreni veya *monad*lar sistemini yarattığı zaman, olabilecekleri ölçüde iyi şeyler olarak yaratmış ve onlar arasında olabilecek en yetkin uyumu tesis etmiştir. Tanrının en iyi ilkesine göre yarattığı, çok sayıda mümkün dünyalar arasından seçtiği bu dünya, mümkün dünyaların en iyisidir. Bütün *monad*ların, mümkün tüm dünyaların Tanrının zihninde ezeliolarak bulunduğunu öne süren Leibniz'e göre, Tanrının iradesi O'nun zihninin en iyi dünya olduğuna karar verdiği dünyayı gerçekleştirmiştir.

Kötülük Problemi

Dünyamızın mümkün dünyaların en iyisi olduğunu söyleyen bu teori, dünyada ortaya çıkan çeşit çeşit kötülükle nasıl bağdaşır? Ya da başka türlü söylendiğinde, mümkün dünyaların en iyisi olarak dünyamızın her şeyi bilen, gücü her şeye yeten, mutlak iyi bir Tanrı tarafından ahlaki bir zorunlulukla ve iyilik ya da yetkinlik ilkesine göre yaratılmış olduğunu öne süren teori dünyamızdaki kötülüğü nasıl açıklar?

Buradan da anlaşılacağı üzere, kötülük problemi din felsefesinde, dünyada var olan çeşitli tür ve düzeyden kötülüklerle her şeyi bilen, gücü her şeye yeten, mutlak iyi bir Tanrının varoluşunu bağdaştırmanın zorluğuna ya da imkânsızlığına işaret eden bir argüman olarak geliştirilmiştir. Argüman Tanrıyı en azından iki temel anlamıyla ele alır. Buna göre, Tanrı, öncelikle evrende varolan her şeyin yaratıcı nedeni olarak görülür. Olumsal bir biçimde varolan, yani varolması kadar varolmaması da mümkün olan her şey, ki evrendeki tüm varlık ve olaylar bu kategoriye girer, Tanrının yaratma faaliyetinin eseri olmak durumundadır.

Tanrı, kötülük problemi veya argümanını kullananlarca, sonra da varolan her şeyin koruyucu nedeni olarak görülür. Bu ise, Tanrının sadece varolan olumsal her şeyi varlığa getirmekle kalmayıp, onları gözettiği, koruduğu, varlıkta tuttuğu, inayetini yaratıklarının üzerinden eksik etmediği anlamına gelir.

Kötülük argümanını geliştirenler, ikinci olarak Tanrının üç temel sıfatını argümana temel yaparlar. Buna göre, Tanrı her şeyi, sadece türleri değil, fakat tek tek bireyleri de; yalnızca olmuş olanları değil, ama olmakta ve olacak olanları da; ve nihayet, fiilen varolanları değil, fakat potansiyel olanları da bilir (*omniscience*). Yine Tanrının gücü her şeye yeter (*omnipotence*). Ve nihayet, Tanrı mutlak iyidir. Argümana şu ya da bu amaçla başvuranlar veya Leibniz örneğinde olduğu gibi, ona karşı çıkan veya en azından dünyadaki kötülüklerle Tanrının varoluşunu bağdaştırmaya çalışanlar, üçüncü olarak üç farklı türden kötülüğü birbirinden ayırırlar: Sonluluktan, kusurdan, yoksunluktan veya genel olarak yetkinsizlikten kaynaklanan metafiziksel kötülük; acıya, ıstıraba yol açan fiziki kötülük ve nihayet, günâh veya ahlaksızlıkla ifade edilen moral kötülük.

Argümanı öne sürenler, dünyadaki söz konusu üç tür kötülükle, gücü her şeye yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir yaratıcı ve koruyucu Tanrının varoluşunun bağdaşmadığını üç alternatifle ortaya koyarlar. (1) Tanrı bu kötülükleri bilmemektedir (ki bu durumda, Tanrı artık her şeyi bilen, kendisine yakarıp, ibadet eden kullarının dua ve yakarışlarından haberdar olan bir Tanrı olamaz). (2) Tanrı bu kötülükleri bilse bile, onları önleyememektedir (bu alternatif ise, Tanrıyı, tanımıyla çelişecek şekilde güçsüz, biçare bir varlık haline getirir). (3) Tanrı bu dünyadaki kötülükleri bilmekle, onları önleyebilmekle birlikte, önlemek istememektedir (ki bu da Tanrının mutlak iyiliğine ve adaletine gölge düşürüp, günahsız kullarının amaçsız bir biçimde acı ve ıstırap çekmelerine seyirci kalması gibi bir sonuca yol açar).

Leibniz, açıktır ki problemin, bütün öğelerini aynen kabul eder. O, bir teodise kaleme almasından da açıklıkla anlaşılacağı üzere, problemi en ağır şekliyle, ateistik bir problem olarak değerlendirir ve yetkin bir varlığın dünyada gördüğümüz kötülüklere neden izin vermiş olduğunu açıklamaya çalışır. Çözüm stratejisinin ayrıntılarına geçmeden önce, Leibniz'in metafiziğinin zaten, madenlerden kraliçe *monad* insana kadar uzanacak kadar çeşitlilik ve derecelenme içerdiğini anımsamakta yarar vardır. Evet, fenomenleri sınırsızca çok, türleri çeşitli olan, mümkün dünyaların en iyisi dünyamızda kötülük vardır, ama bu kötülükler, Tanrı tarafından en aza indirilmiş ve temel bir amaca, bir bütün olarak yaradılışın güzelliği ve ahengine hizmet etmeleri sağlanmış kötülüklerdir.

Gerçekten de Leibniz kötülük türlerini tek tek tartışmaya geçmeden önce, kötülüğün genel ilkelerini ortaya koyar ve Tanrının kötülükle doğrudan hiçbir ilişkisi bulunmadığını göstermeyi dener. Buna göre, üç tür kötülükten, diğerlerinin de bir anlamda kendisine bağlı olmaları anlamında temel olanı hiç kuşku yok ki metafiziksel kötülüktür. Leibniz burada da Platonik ve Skolastik geleneğe dayanır. Buna göre, tıpkı Platon gibi, gerçeklikle iyiliği özdeşleştiren ve her ikisinden de zaman zaman yetkinlik diye söz eden Leibniz, metafiziksel anlamda kötülüğü doğal olarak yoksunlukla birleştirir. Yani, kötülük pozitif bir şey ya da kendilik olmayıp, yoksunluktan meydana gelir. Dolayısıyla, kötülüğün bir fail nedeni yoktur, başka bir söyleyişle o, bizzat Tanrı tarafından yaratılmış bir şey değildir:

Tanrının kendisinden değil de sonlu varlığın özünden kaynaklanan metafiziksel kötülüğü bir kenara bıraktığımızda, ikinci olarak, Tanrının ahlaki kötülüğü hiçbir şekilde istemediğini, fakat ona yalnızca izin verdiğini söylemek gerekir. Fiziki kötülük veya acıda ise, Tanrı bunu mutlak olarak değil, fakat koşullu bir biçimde, yani onun iyi bir amacın aracı olması için istemiştir. Özgül olarak, diğer kötülüklerin de temeli olan, metafiziksel kötülük ele alındığında, Leibniz'de o eksiklik, yetkinlikten çok uzak olmak anlamına gelir. Buna göre, eksik, kusurlu olma sonlu varlığın doğasının ayrılmaz bir parçasını meydana getirmektedir. Yaratılmış varlık sonlu varlıktır, sonlu varlık ise zorunlulukla eksik ve kusurlu olan varlıktır; işte bu eksiklik, hatanın ve kötülük imkânının kökeninde bulunur:

Şu halde, Leibniz'in görüşüne göre, gerçeklik ya da yetkinlik, bir şeyin ya bütünüyle sahip olabileceği ya da hiçbir şekilde sahip olamayacağı bir şey, "ya hep ya hiç"le ilgili bir konu değildir. Yetkinlik ya da gerçeklik daha ziyade, onun öngördüğü varlık cetveli veya hiyerarşik varlık anlayışında, dereceli veya ölçülü bir biçimde ortaya çıkar. Bu yüzden, sınırsız olduğu için Tanrı en yüksek derecede yetkin olan, sınırsız yetkinliğe sahip varlıktır. Oysa, Tanrı dışındaki bütün varlıklar, evrenin kendisi de dahil olmak üzere, yetkinliğe ancak sınırlı ölçüler içinde sahip olabilir.

Tanrı dışında hiçbir şey sonsuz olmadığı için var olan her şey metafiziksel yetkinliğe ancak değişen ve sonlu ölçüler içinde sahip olur. Bundan dolayı, onlar, sonsuz yetkinlikten yoksun olmak anlamında, kimi zaman kötüymüş gibi gözükürler. Başka bir deyişle, Tanrı dışında kalan her şey sonlu bir yetkinlik düzeyine sahip olduğundan, Tanrıdan başka tüm varlıklar, gerçekliğin belli ölçüler içinde yoksunluğunu sergilerler. Yani gerçeklikten yoksunluk, yaratılmış bir varlık için sınırlanmamış ve sonsuz olmak mantıksal olarak imkânsız olduğu için o, yaradılışın zo-

runlu bir parçasıdır. Çünkü sadece varoluşu zorunlu olan ve dolayısıyla, varolmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan varlık sınırsız yetkinliğe sahip olabilir. Leibniz açısından, metafiziksel kötülük, gerçekliğin, yaratılmış varlıkların doğalarında asli olarak varolan yoksunluğudur.

Kötülüğün veya bütün kötülüklerin kaynağı metafizikseldir; işte bu yüzden, dünyayı yaratan ve sınırlı, eksikli yaratıklara varoluş veren Tanrı dünyadaki kötülüklerden de sorumlu gibi görünür. Tanrının kötülükle olan ilişkisini, kötülüğü bu şekilde metafiziksel olarak gerçeklikten ya da aynı anlama gelmek üzere, yetkinlikten yoksun olmak diye tanımlayarak kesmeyi denemiş olan Leibniz, daha sonra aynı düşünceye, varlığın yokluktan her koşul altında daha iyi olduğunu söyleyerek, karşı çıkar. Dahası, ilahi iradenin farklı anlarını birbirlerinden ayırabilmemiz mümkün olduğu takdirde, Leibniz'e göre, Tanrının önce sadece iyiyi istediğini, sonuçta da en iyisini seçtiğini kolaylıkla görebiliriz. Çünkü yaratıkların eksikleri, yetkinlikten yoksun oluşları ilahi seçimden ziyade, yaratığın doğasına veya ideal özüne bağlı olduğu için Tanrı yaratmayı, eksikli varlıkları da yaratmayı seçmeden, asla seçemezdi. Bu nedenle, Tanrı kötülükten tamamen bağışık olan bir dünyayı değil de içindeki kötülüğün iyilikle kıyaslanamayacak kadar küçük ve önemsiz olduğu, fiilen en fazla varoluş miktarının bulunduğu dünyayı, kısacası mümkün dünyaların en iyisini seçmiştir.

Leibniz, burada iki şeye daha vurgu yapar. "Sanatla kurulan analojiden yola çıkan argüman" olarak bilinen bu argümana göre, insanların bildikleri varlık alanı gerçek evrenin sadece çok küçük bir kesitini meydana getirir. Nasıl ki kusursuz bir tablonun bütününe bakmadan, onun bir kenarındaki gölge ya da koyu renklerden yola çıkarak, resmin kötü olduğuna hükmetmek yanlış olursa, aynı şekilde bilinen o küçük kesitin içerdiği acı ve ıstıraplardan hareketle evrenin bir bütün olarak kötü olduğu yargısına varmak da hatalı olur. Leibniz ikinci olarak da mümkün en iyi dünyanın, kötülüğü olmayan bir dünya değil de daha az kötülüğün imkânsız olduğu bir dünya olduğunu öne sürer. Bu yüzden, o dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğunu anladığımız zaman, ondaki acıların ve hatta garabetin dahi düzenin bir parçası olduğuna inanacağımızı söyler. Onların hepsi de sisteme ve düzene ait olup, çoğunlukla birçok yararlı amaca hizmete eder.

(e) Bilgi Teorisi

Leibniz, sadece metafiziğiyle değil, fakat bir rasyonalist olarak elbette bilgi teorisiyle de ünlüdür. Onun bilgi teorisi, iki ana öğretiden oluşur. Bunlardan birincisi doğuştan ideler öğretisi, diğeri ise zorunlu

doğrular ile olumsal doğrular arasındaki ayrımla ilgili öğretidir. İki öğreti de doğrudan doğruya onun metafiziğiyle yakın bir ilişki içinde bulunur.

Doğuştan İdeler

Doğuştan ideler öğretisi söz konusu olduğunda, Leibniz, doğuştanlığın, zihnin başka idelere değil de sadece belli idelere varmasını temin edecek şekilde, bir yönelim, eğilim ya da zihindeki bir gizil güçten ibaret olmadığını dile getirerek, öğretinin oldukça sıkı bir versiyonunu benimser. Buna yol açan şey de hiç kuşku yok ki Leibniz'in metafiziğidir. Gerçekten de öğretinin söz konusu sıkı versiyonunu, Leibniz metafiziksel yönden bir monada ya da zihne dışarıdan hiçbir şeyin girememesi, monadlar arası nedensel bir ilişkinin olmaması nedeniyle, zihnin aslında bütün idelerinin doğuştan olduğunu öne sürerek ve Platon'un meşhur "anımsama kuramı"yla da bağ kurarak ortaya koyar.

Zihnin, sıkı anlamda bütün idelerinin doğuştan olduğunu öne süren Leibniz, ideleri biraz daha gevşek bir anlam içinde ele aldığı zaman, insan zihnine belirli bir anlam içinde dışarıdan gelen duyum ideleriyle, kaynağı insan zihninde olan ideler, yani doğuştan ideler arasında bir ayrım yapar. Duyum ideleri ya da ampirik ideler, diğer fikir, kavram ve idelerden, Leibniz'e göre, nedensel kaynakları, yani kendilerine zihin dışındaki şeylerce yol açılması bakımından değil, fakat bulanık olmalarıyla da ayrılırlar. En seçkin örneklerini matematik alanında bulduğumuz doğuştan ideler, seçiktirler. Tıpkı Descartes'ta olduğu gibi, Leibniz'in bakış açısından da bir ide ya da bir kavram, işaret ettiği veya karşılık geldiği şeyin benzeri şeylerden ayırt edilmesini sağlayacak ölçütlere sahip olduğu zaman seçiktir. Oysa bir ide, gösterdiği veya tanımladığı şeyin benzeri şeylerden ayırt edilmesini mümkün kılacak özellik ya da göstergeleri ortaya koyamadığı zaman, muğlaktır.

Buradan, bütün rasyonalist filozoflarda ve 17. yüzyılın önemli bilimadamlarına gördüğümüz aynı ayrım bir kez daha karşımıza çıkar. Buna göre, renk, ses, koku ve tat ideleri bulanıktır; gerçekten de bu ideler, bütün finalizmine rağmen, Leibniz'in de paylaştığı mekanist anlayışa göre, cisimlerin duyusal niteliklere ilişkin algıyı temellendiren geometrik özelliklerinin bulanık algısından başka hiçbir şey değildir. Bu bulanık duyum idelerinin seçik karşılıkları, şu halde, biçim, şekil, sayı ve büyüklük vb. ile ilgili doğuştan ideler olmak durumundadır. Bu, sıkı ve gerçek anlamıyla bütün idelerin gerçekte doğuştan olduğunu öne süren Leibniz'de, duyumsal idelerle doğuştan ideler arasındaki farkın, türsel bir farklılıktan ziyade, bir derece farklılığı, seçiklik derecesiyle ilgili bir farklılık olduğu anlamına gelir.

Zorunlu Doğrularla Olumsal Doğrular Ayrımı

Leibniz'in epistemolojisinde, duyum ideleriyle doğuştan ideler arasındaki farklılığı ya da ayrımı tamamlayan ayrım, aynen birincisinde olduğu gibi, bir noktadan sonra kavrayış derecesi veya düzeyiyle ilgili bir derece farklılığına indirgenebilecek bir ayrım olarak zorunlu doğrularla olumsal doğrular arasındaki ayrımdır. Söz konusu farklı doğruların temelinde, elbette farklı ilkeler bulunur. Karşıtlarının bir çelişki içermesi ve dolayısıyla yanlış olması anlamında, kesinlikle doğru olan akıl doğruları, çelişmezlik ilkesine dayanır; bu doğrular, basit ideler, tanım, aksiyom ve postulatlar ihtiva eden sonlu sayıda adımdan meydana gelen bir ispat yoluyla kesin olarak bilinirler. Onlar zorunlulukla doğru olup, deneyime dayanmadan, *a priori* olarak bilinirler. Oysa ampirik ya da olgusal doğrular, deneyim yoluyla, yani *a posteriori* olarak kazanılan doğrulardır; bu yüzden, onların karşıtlarının doğru olabilmeleri her zaman mümkün olup, bir çelişki yaratmaz. Bu doğrular yeter sebep ilkesine dayanırlar.

Leibniz, bununla birlikte, duyumun bize her şeye rağmen, zorunlu akıl doğrularının özellemelerini veya tikel örneklerini verebildiğini söyler. Ama duyum, saf matematikte, özellikle de aritmetik ve geometride karşılaştığımız bu zorunlu doğrularda görülen tümelliğe hiçbir zaman erişemez. O, tıpkı Descartes gibi, söz konusu zorunlu akıl doğrularının doğuştan olduğunu söyler. Fakat Descartes gibi, bu doğruların "açık seçik bir algı ya da idrak yoluyla" bilindiğini kabul etmez. İnsan zihninin doğuştan getirdiği bir kapasite ya da yönelime, bu zorunlu doğruların bilincine varmasını sağlayan bir yeteneğe sahip olduğunu varsayarak, bu konuda daha ziyade formel mantık kurallarına başvurur.

Leibniz, öte yandan öznedeki-yüklem ilkesi uyarınca, bütün yüklemlemeler için yüklemin öznede içerildiğini ve dolayısıyla, aslında bütün bilgilerin *a priori* olduğunu öne sürer. Başka bir deyişle, belli bir özne için onun hakkında doğru olan her şey söz konusu öznenin tam kavramında içerilir. İnsanlar tam kavramın mutlak analizini gerçekleştirebilecek durumda olsaydılar, yani özneye ilişkin yeterli bilgiye sahip olsaydılar eğer, Leibniz'e göre, onunla ilgili olarak doğru olan veya aynı anlama gelmek üzere, öznenin tam kavramında içerilen her şeyi kavrayabilirlerdi. Fakat sonlu insan varlığı bu tam analizi gerçekleştiremez; böyle bir tam analiz, sadece Tanrı için söz konusu olabilir. Özneyle ilgili bütün doğruları *a priori* olarak verecek olan böyle bir analizi gerçekleştiremeyen sınırlı insan varlıkları, bu yüzden olgusal doğruları keşfetmek amacıyla duyulara başvururlar. İnsan bilgisinin yaklaşık dörtte üçünün deneyime dayanmasının nedeni, Leibniz'e göre işte budur.

(f) Etik Anlayışı

Leibniz'in etik anlayışı da tıpkı bilgi teorisi gibi, doğrudan doğruya metafiziğinden çıkar. Gerçekten de Leibniz metafizik sisteminde, monadın, tanım gereği, bağımsız ve kendi varlık alanında kendi ölçüleri içinde özerk olduğunu söyler. Fakat bir yandan da evreni meydana getiren monadlar çokluğunun, Tanrının önceden kurulmuş uyumu sayesinde, en yüksek yasa koyucusu veya yöneticisinin Tanrı olduğu bir tinler krallığı ya da şehri halinde düzen kazandığını veya örgütlendiğini öne sürer.

Bilim ile dinin uzlaşmasını veya birliğini, Descartes'tan çok daha iyi bir biçimde tesis ettiğine ve fiziki alem ile ahlaki âlem, fail nedenin krallığı ile ereksel nedenin krallığı arasında yetkin bir ahenk yaratmış olduğuna inanan Leibniz, *monad*ların ahlaki doğrultularını da açıklıkla ortaya koyar. Buna göre, onun sisteminde doğal çizgiler üzerinde şöyle ya da böyle yetkinlik doğrultusunda ilerleme kaydeden *monad*lar, aynı zamanda moral çizgiler üzerinde mutluluk yolunda ilerleme kaydederler. Onun sisteminde ilerlemenin anahtarı ise bilgidir. Leibniz'in sisteminde, bir *monad*ın gerçek yetkinliği temsilin yetkin seçikliğinden oluşur. Bu yüzden, insan ruhu idelerinin seçikliği bakımından ilerlediği, gelişme kaydettiği ölçüde, bütün varlıkların, ama özellikle de ruhların birbiriyle bağlantısına ve bir bütün olarak evrendeki ahenge ilişkin olarak derinlemesine bir kavrayışa ulaşır. Leibniz'in entelektüalist etiğinde, böyle bir kavrayış, kişiyi başkalarını sevmeye, aynı Tanrı şehrinde kendi mutluluğu için olduğu kadar başkalarının mutluluğu için de çalışmaya yöneltir. Onda mutluluğun yolu, şu halde evrene ilişkin bilgi ve kavrayışın artışından, bilginin gelişmesi ve artması yoluyla da aşk ve sevginin artışından geçer. Bunu yapan ahlaklı insan, aynı moral cemaat içinde yaşadığı insanlara muhabbet beslemek ve onların mutluluğu için çalışmak suretiyle, sadece kendi mutluluğu için çalışmakla kalmaz, Tanrıya da hizmet etmiş olur. Onda iyilik ve mutlulukla dindarlık, böylece birleşmiş olur.

Demek ki Leibniz'in metafiziğinden ayrılmaz olan etik kuramı, aslında aynı anlama gelecek şekilde, onun iyi anlayışıyla da yakından ilişkilidir. Bu iyi anlayışı ise, doğrudan doğruya onun kötülük problemini ele alırken, kötülüğü metafiziksel, ahlaki ve fiziki kötülük diye üç ayırmasına paralel olarak iyiyi, metafiziksel, ahlaki ve fiziki iyi olarak üçe ayırmasının bir sonucu olarak ortaya çıkar. İyilerle ilgili bu ayrımı veya sınıflaması, etik açıdan son çözümlemede üç farklı öğretiye vücut verir. Bunlardan birincisi (1) iyiye varlığın genel yapısı açısından yaklaşan ve iyiliğin gerçeklikle özdeş olduğunu dile getiren görüş olarak gerçek bir Platonculuk; ikincisi, (2) iyiyi insanın manevi boyutuyla ilişki içinde ele alan ve en yüksek iyinin insanın kendi doğasının gelişimi ve yetkinliğinden oluştuğunu dile getiren bir görüş olarak mükemmeliyetçilik ve ni-

hayet üçüncüsü de (3) en yüksek iyinin haz olduğunu bildiren bir görüş olarak hazcılıktır.

Bu üç ana öğreti, Leibniz'de birbirlerine hiç kuşku yok ki onun metafiziği yoluyla bağlanırlar. Gerçekten de bunlardan birincisi ikincisinin nedeniyken, haz olarak fiziki iyi de bu ikisini birbirlerine bağlamaya yarar. Buna göre metafiziksel iyi, bir şeyin gerçekliğinden ve sergilediği yetkinlikten meydana gelir. Dünyamızın mümkün dünyaların en iyisi olduğunu, onun mutlak bir yetkinlik ve ahenk sergilediğini öne süren Leibniz, gerçek ahlaki iyiliğin de insan doğası için temel olan bir karakteristik ya da nitelikler kümesinin gelişimi ve yetkinliğinden başka hiçbir şey olmadığını öne sürer. Nitekim bu nitelik ya da karakteristiğin kemale ermiş haline, Leibniz erdem adını verir. Bu açıdan bakıldığında, metafiziksel yetkinlik ile ahlaki yetkinlik arasında bir tür neden sonuç ilişkisi vardır, çünkü evrendeki ahenge ilişkin entelektüel kavrayış erdemi yaratır.

Varlığın birliğine, ahengine ve yetkinliğine tanıklık eden entelektüel kavrayış, başta bilgelik olmak üzere, birden fazla erdemin doğuşuna yol açar. Erdemi bilgeliğe uygun eylemde bulunma yönelimi olarak tanımlayan Leibniz, bilgelikle birlikte adaleti, aşk ve hayırseverliği en temel erdemler olarak öne sürer. Bununla birlikte, insanın erdemleri sonsuz Tanrının hikmeti ve iyilik ya da hayırseverliğiyle kıyaslandığında çok sınırlı kalır. Fakat Tanrının sonsuz olan hikmeti ve evrensel olan aşkı, mutluluğa layık bütün insanları kuşatır. Bu yüzden, insana düşen Tanrının bir ideal oluşturan evrensel iyiliğine öykünmek, onun hayırseverliğinden ilham almaktır. Bu yüzden, kişinin hayırseverliği, Tanrının baba olduğu bu büyük moral toplulukta, daha çok sayıda insanın mutluluğuna katkı yapacak şekilde gelişir ve genişlerse, o kişi adalet ve erdem bakımından o ölçüde zenginleşir.

Ahlaki yetkinlik ya da iyiliği metafiziksel iyiliğe, erdemi ahenge bağlayan şey, onda hazla tanımlanan fiziki iyidir; çünkü haz, ister duyumsal, ister entelektüel olsun, yetkinliğin algılanmasından veya bilinmesinden doğar. Onda iki haz türü yani duyumsal haz ile entelektüel haz arasındaki yegâne farklılık, algı ya da bilginin seçiklik derecesi veya düzeyiyle ilgili bir farklılıktır. Sözgelimi, bir müzik parçasını dinlemekten veya bir tabloyu seyretmekten alınan *duyumsal haz*, yetkinlik ya da ahengin ancak bulanık bir algısından oluşur. Oysa gerçekliğin yapısını ve ahengini bilmenin verdiği haz olarak entelektüel haz yetkinliğin seçik bir algısından oluşur. Leibniz, her ne kadar beşeri mutluluğu hazla özdeşleştirse de onun entelektüalist etiğinde her şeyin bilgi ve bilgeliğe bağlı olduğu ve söz konusu mutluluğun esas itibariyle kalıcı ve sürekli entelektüel hazdan oluştuğu unutulmamalıdır. Gerçekten de ente-

lektüel hazzın varlık düzenindeki yetkinliğin ve evrendeki ahengin seçik algısından oluştuğu dikkate alınırsa, Leibniz'de bilginin kişinin ahlaki iyiliği ve kemalinin zorunlu koşulu olduğu açıklıkla ortaya çıkar. Düzene, evrenin rasyonalitesine ve yaratılışın güzelliğine ilişkin entelektüel bilgi, mutluluk için gerekli olmakla birlikte, yeterli değildir. O, ancak bu düzene öykünmek ve ona katkıda bulunmak suretiyle, yeterli hale gelebilir.

ON BİRİNCİ BÖLÜM

İNGİLİZ AMPİRİSİZMİ ve AYDINLANMASI

On yedinci yüzyılın son çeyreği, Batı felsefesinde Aydınlanmanın başladığı dönem olarak bilinir. Aydınlanmanın kurucu babaları ise Isaac Newton ve John Locke'tur. Newton, çağının büyük bilimsel dehalarının en sonuncusuydu ve onun 1687 yılında yayınlanan *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* [Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri] adlı eseri, Kopernik ve Galileo ile başlayan büyük bilim hareketinin, matematiğin doğaya uygulanmasına dayanan büyük fiziki sentezin doruk noktasını oluşturdu. 18. yüzyıl Fransız Aydınlanması'na bir bütün olarak damgasını vuran temel düşünce olarak aklın otoritesi ve otonomisi düşüncesi, aslında biraz da Newton'un çalışma ve eserlerinin bir sonucuydu. Kopernik'ten başlayarak, hepsi de birer bilimadamı ve metodolojisti olan Kepler, Galileo, Bacon ve Descartes gibi adamlar, doğayı gizlerini açığa vurması için ikna etmeye çalışan kimseler gibi davrandılar. İşte Newton'un geniş kapsamlı mekanik sistemi adeta, doğanın en nihayetinde ikna olmuş olduğunu kanıtlayan kesin bir belge olarak ortaya çıktı. Locke'tan itibaren, Kant da dahil olmak üzere, 18. yüzyılın bütün büyük filozoflarının yaşadığı büyük coşku, doğal dünyanın, esas Newton tarafından gerçekleştirilen entelektüel fethinin bir eseri ya da ifadesi olmak durumundaydı.

Bu koşullar altında, Ada Avrupası'nda yaşayan ampiristlere, modern bilim hareketini başarıya ulaştırmış olan bilimsel yöntemin ampirik boyutunu vurgulama klasik görevi bir tarafa bırakılacak olursa, iki temel görev kaldı. Bunlardan birincisi, böyle büyük bir başarı elde etmiş olan aklın genetik kökenini veya ana kaynaklarını gözler önüne sermek, ikincisi ise onun uygulama veya araştırma alanını doğa veya dış dünyadan insana çevirmekti. Birincisini büyük ölçüde *Essay Concerning Human Understanding* [İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Soruşturma] adlı eseriyle İngiliz Aydınlanması'nın kurucu filozofu John Locke, ikincisini ise *Treatise of Human Nature* [İnsan Doğası Üzerine Deneme] adlı eseriyle İs-

koç Aydınlanması'nın kurucu filozofu David Hume yerine getirdi. Locke ve Hume'un başarıyla yerine getirdiği bu iki görev, Rönesans ertesinde başlayan felsefenin doğrultusunda ve sürekliliği olan bir büyük projenin genel çerçevesi içinde, önemli bir değişimi yansıtmaktaydı.

Rönesans'ın doğal dünyayı konu edinen araştırması, kabul edilmesi gerekir ki realist bir zemin üzerinde yükselmişti. Sonra gelen Hobbes ve Spinoza gibi filozoflar, ayrıntılarda büyük farklılıklar gösteren kuşatıcı metafizikler ortaya koydular. Ama her ikisinin de metafiziği, temelde gerçek dünyanın kuruluşunu gözler önüne serme amacı güdüyordu. Çünkü onlar, başkaca şeyler yanında esas fizik dünyanın gerçek kuruluşuyla meşgul oldular. Yine Rönesans'ın matematiğe olan güçlü yönelimi veya Rönesans biliminin matematiksel boyutu, rasyonel ilkelere, zorunlu önermelere ve doğuştan düşüncelere yönelik, 17. yüzyılda Descartes ve Leibniz'in felsefelerinde çok belirgin hale gelen derin bir ilginin doğuşuna yol açmıştı. Oysa Aydınlanma, insan zihnini açıklamak amacıyla doğanın kuruluşundan veya fiziki gerçekliklerden onu büyük bir başarıyla bilme durumuna gelen zihnin yapısına doğru bir dönüş yapıp, söz konusu zihnin donanımıyla ilgili deneyimsel bir açıklama ortaya koymaya yönelirken, bilginin, salt matematiksel unsurlarından ziyade duyumsal bileşenleri üzerinde yoğunlaştı. Ve Ada ampirisizmi (John Locke, George Berkeley ve David Hume) ya da İngiliz Aydınlanması'yla (John Locke, George Berkeley) İskoç Aydınlanması (David Hume ve Adam Smith), sonuçta Aydınlanmanın Kant'a kadar devam edecek olan ana perspektifine veya bakış açısına tamamen hâkim oldu. Söz konusu ampirik okul, doğal olarak "ideler yolu"ndan gitmeyi tercih etti veya şeylerin bizatihi kendilerinden ziyade, ideler ve zorunlu doğuştan ilkeler yerine deneyim üzerinden felsefe yaptı. Bu yüzden Rönesans sonrası Avrupa felsefesinin akılcı ve metafiziksel olduğu yerde, Aydınlanma felsefesi epistemolojik ve deneyci bir karakter taşıdı.

John Locke

Demek ki John Locke'un düşüncesi de Rönesans'ın sonlarıyla 17. yüzyılda ortaya çıkan, merkezinde büyük bir makine veya mekânın her yerini kaplayan, ölçümlenebilir bir şey olarak madde anlayışının bulunduğu yeni, mekanik bir dünya görüşü geliştirme hareketinin bir parçası veya üyesi olmak durumundadır. Hatta o, herkesten çok ve en yeni üyesidir. Aslında, klasik dünya görüşü Galileo ve Newton'la başlayan modern bilim anlayışıyla çoktandır eleştirilmeye başlanmış ve bu süreçte Tanrı evrenin merkezinden çıkarılarak, yerine insan konulmuştu. Modern dün-

ya görüşünde, söz konusu insan, kendisi dışında herhangi bir ilkeyle değil de bizzat kendinde taşıdığı bir nitelikle kavranılmaktaydı. Dolayısıyla, bu insan artık kendi kendisinin rehberi olan, çevresini anlayabilme ve böylelikle de kontrol altına alabilme gücüne sahip olan bir insandı. Nasıl ki mekanik bir doğa ya da evren tasarımı yeni bir bilgi modeline işaret edip, modern bilimi temellendirme imkânı verdiyse, yeni insan anlayışından yola çıkılarak oluşturulan yeni bir hareket noktası olarak birey ve bireyin haklarıyla sözleşme kavramları yeni ve modern bir siyaset felsefesinin inşasını mümkün kılmıştı. Modern dünya görüşünün temel unsurlarını meydana getiren bütün bu anlayışların izini Bacon ve Hobbes'tan itibaren adım adım izlemek mümkündür.

Locke işte bu çizgi üzerinde yer alır. Ama Locke, modern dünya görüşünün inşasına herkesten daha fazla katkı yapmış bir filozof olarak, bu çizgi üzerinde, şimdiye kadar gördüğümüz bütün filozoflardan daha sıkı ve bilinçli bir duruşla konumlanır. Zira eski dünya görüşüne karşı çıkarken, sadece Skolastisizmin teleolojik dünya görüşüne değil, 17. yüzyılın bilumum rasyonalist metafiziklerine de karşı çıkar. Onun bu bakımdan haksız olduğu söylenemez çünkü Descartes'ta görülen modern felsefe, Skolastik görüşten tam olarak kopmuş değildi. Gerçekten de 17. yüzyıl, insanın ve evrenin özünü bilmeye yönelik metafiziksel çabaların sürdüğü bir çağ oldu. Descartes ve Leibniz gibi filozoflar, ahlakı ve ahlaklılığı evrenin mekanizminden kurtarmak istediler. Bir tek Hobbes, bu düalizme ve moraliteyi evrenin mekanizminden kurtarma teşebbüsüne karşı çıkarak, insanı da makine dünyaya teslim etmiş ve ahlakı tamamen uzlaşıma bağlamıştı. Bununla birlikte, o da bütün modernliğine rağmen, monarşinin savunuculuğunu yapmıştı.

Bu yüzden, Locke'un karşı çıktığı geçmiş, 17. yüzyıl filozoflarının da yer aldığı bir geçmiştir. O, kendisine Aydınlanmanın kurucu filozofu unvanı verilmesini haklı kılacak şekilde, politika felsefesinde sadece teokrasiyle mücadele etmez, aynı zamanda 17. yüzyılın mutlak monarşileriyle de mücadele eder. Bu monarşilere karşı çıkış ise, Locke'un 17. yüzyılda özellikle rasyonalist sistemlere vücut veren metafizik çabasını reddederek ortaya koyduğu bilgi kuramı ve antropolojide temellenir.

Diğer 17. yüzyıl filozofları için olduğu gibi, Locke için de evren bir makine olmak durumundadır; bu, her bir parçasını Tanrının kendi amacı için yarattığı ve her bir parçayı bütünün amacıyla belirlenen bir ilişki içinde düzene soktuğu bir makinedir. Locke, 17. yüzyılın diğer bütün filozoflarından işte bu noktada, söz konusu evren makinesinin bilimi noktasında ayrılır. Ona göre, insan zihninin bu devasa makinenin nedenlerini bilebilmesi mümkün değildir. İnsan kendi sınırlı melekesinin

ulaşabildiklerini bilebilir, yani insan sadece fenomenleri bilebilir. Locke işte bu noktada insanın söz konusu sınırlı yetisini akıl olarak açıklar. Ona göre, insana verdiği bu ışıkla, Tanrı insanları hayvanların üzerine çıkarmıştır.

Bu, aslında yeni bir iddia değildir. O, kadim zamanlardan Platon ve Aristoteles'ten beri öne sürülen, 17. yüzyılın Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi rasyonalist filozofları tarafından bile daha büyük bir güçle benimsenen bir iddiadır. Fakat Locke'u bütün bu filozoflardan farklılaştıran, onun rasyonalizmini 17. yüzyılın rasyonalizminden ayıran en önemli husus, onun aklın içini boşaltmasıdır. Buna göre, insan bilgisinin mahiyetini, kaynağı ve sınırlarını araştıran bilgi teorisinde, Locke teorik çabalarının gerisinde esas itibariyle pratik bir amaç olduğunu açıklıkla ortaya koyar. Nitekim, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* adlı eserinin girişinde, "Bizim işimiz, her şeyi değil, kendi davranışımızla ilgili şeyleri bilmektir. İnsanın dünyadaki durumuna benzeyen bu ussal yaratığın, düşüncelerini ve onlara bağlı olan eylemlerini kendileri aracılığıyla yönetebileceği ve yönetmek zorunda olduğu ölçütleri bulabilirsek, başka kimi şeylerin bilgimizin dışında kalmış olmasından sıkılmamıza gerek kalmaz" der

İnsan eylemlerini yöneten, insan davranışına yol gösteren ilkeleri arayan, ahlaklılığın nereye dayandırılacağını araştıran Locke, bunu, Bacon'ın modern bilgi anlayışını devam ettirdiği için bilgiyi sorgulayarak yapar. Ona göre de "bilgi güç içindir" ve bilmek eylemektir. İnsan bilgisinin sınırlarını tesis ederek, onun neyi bilip neyi bilemeyeceğini ve böylelikle de nasıl ve hangi ilkelere uygun olarak eyleyebileceğini göstermek isteyen Locke, ahlaklılığı bilgiye dayandırmak, etiko-politik alanı akılda temellendirmek ihtiyacı duyar. Bununla birlikte, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* adlı kitapta gerçekleştirdiği eleştiriyle görülür ki bu akıl, bundan böyle doğuştan teorik ve pratik birtakım ilkeler getiren bir akıl değildir. Bu akıl, evrenin akılsallığına katılan, değerleri keşfeden, değer yaratan, amaçları tartışan, en azından birtakım pratik ilkelerle teçhiz olunmuş bir akıl olamaz. O, sadece Tanrının insana verdiği bir bilme yetisidir. Aklın içini tamamen boşaltan, onu artık sadece bir bilgi edinme yetisine indirgeyen Locke, aklı bir bilgi yolu olarak da görmez. Akıl, kendisi aracılığıyla bilginin zihne girdiği bir yol da olmadığı için işleyeceği malzemenin temini bakımından deneyime bağlıdır. Bu çerçeve içinde aklın doğuştan getirdiği teorik ve pratik hiçbir ilke bulunmadığını, zihnin boş bir levha olduğunu ve her şeyin deneyim yoluyla bilinebileceğini öne süren Locke, bütünüyle Aydınlanmacı bir tavırla, insanlara her alanda ya da her şeye yeniden başlayacaklarını bildirir.

(a) Program ve Yöntem

Felsefesinin Avrupa düşüncesinin bundan sonraki seyrine, modern dünya görüşünün şekillenmesine hemen her yönden yaptığı büyük etkiye rağmen, Locke'un (1632-1704) felsefi programı oldukça mütevazı bir program olmak durumundadır. Zira Locke, rasyonalistler gibi, fizik alanı aşan, görünüşün gerisindeki gerçekliğin kendisine götüren bir metafiziksel bilginin ne mümkün, ne de gerekli olduğunu düşünür. O, özellikle de matematik alanında elde edilebilir olan kesinliği, doğabilimlerini salt inanç düzeyinden çıkarıp gerçek bilgi adını almaya layık disiplinler haline getirmek amacıyla, bu bilimlerin temeline taşımaya kalkışmanın gerekli olmadığı kanaatindedir. Etik alanında ise Locke, rasyonalistlerin özellikle de Spinoza ve Leibniz'de görüldüğü şekliyle, gerçek mutluluğun varlığın hakikatini, gerçeklikle ilgili ezeli-ebedi doğruları bilmekten, kısacası metafiziksel bilgiye sahip olmaktan geçtiğini dile getiren ahlakilik idealini hiçbir şekilde paylaşmaz.

Bu açıdan bakıldığında, İngiliz Aydınlanması ve ampirisizminin kurucu filozofu Locke'un mütevazı programı, rasyonalist felsefenin programından radikal bir kopuşa işaret eder. Rasyonalistlerin gerek program ve gerekse yöntem anlayışlarına, bir bütün olarak matematiğin sağladığı model hâkim olmuştu. Çünkü onlar için matematik, hemen bütün alanlara uygulanması gereken bir bilgi ölçütü temin etmekle kalmıyor, felsefi argümanların nasıl oluşturulması gerektiğinin de bir örneğini sağlıyordu. Rasyonalistler bundan dolayı, mantıksal ve matematiksel kesinliği gerçek bilginin ölçütü yaptılar. Oysa Locke, matematikten hareketle metafiziksel bir bilgi bütünü inşasına kalkışan rasyonalistlerden farklı olarak, yeni yeni gelişmekte olan doğabilimlerinden etkilendi. Doğabilimlerinin kendi doğruluk standartları vardı ve bu standart, doğabilimlerinde üretilen bilginin, salt inanca dönüşmesini bertaraf edecek nitelikteydi. Geometri, ideal kendiliklerin, geometrik şekillerin özelliklerini keşfetmek bakımından hiç kuşku yok ki önemli bir bilgiydi, ama dünya hakkında, her gün yaptıkları bir dolu keşif sayesinde daha çok şey söyleyen, matematikçiler değil, fizikçilerdi.

Bu aşikâr gözlemden hareket eden Locke, eğer istenen şey dünyaya ilişkin bilgiyse felsefede kendilerine öykünülmesi gereken kişilerin, birtakım tanım ve aksiyomlardan hareket ederek, ampirik gözlemle hiç ilgilenmeyen geometriciler değil de ampirik verilere itibar eden fizikçiler olduğu sonucuna vardı. Bu yüzden, o kendi felsefesine model olarak, fizikçinin ampirik analizini, tümevarımsal akıl yürütme tarzını aldı; gerçek bilginin ölçütü olarak da teori ya da fikirlerin gözlemlenebilir verilerle uyuşması ölçütünü benimsedi. Bu yüzden Descartes'ın felsefeye Hıristiyan teolojisinin zorunlulukla getirdiği dışsal sınırlama ve baskılar-

dan kurtarmaya çalıştığı yerde, Locke felsefeyi matematiğin, ona yabancı olduğuna inandığı standartlarından kurtarmaya çalıştı.

Fakat bunları söylemek, onun programı ve yöntemiyle ilgili olarak söylenmesi gereken her şeyi elbette tüketmez. Çünkü Locke'a, felsefeyi ona yabancı matematiksel standartlardan kurtarmaya çalışırken, matematiksel ölçütler yerine ampirik bilginin ölçütlerini geçirmesinin yeterli olup olmadığı ya da rasyonalist bir filozofun pekâlâ sorabileceği gibi, metafiziğe özgü yöntem ve ölçütlerin yerine fiziğe özgü ampirik yöntemleri ikame etmesinin doğru olup olmadığı haklı olarak sorulabilir. Spinoza ve Leibniz gibi filozofların, ampirik yöntemin fizik alanında sağladığı pratik yararla ilgili olarak söyleyecekleri olumsuz hiçbir şey yoktur. Onların böyle bir sorunları olmamıştır. Dolayısıyla, söz konusu filozofların temel iddiaları, fizik ve metafiziğin iki farklı alan meydana getirdiği, her birinin salt kendisine uygun düşen yöntemler kullanılarak yanıtlanabilecek, verilen yanıtların da farklı ölçütlerle sınanabileceği, farklı sorular sordukları iddiasıdır. Spinoza ve Leibniz gibi filozoflar, bundan dolayıdır ki metafiziksel soruların ampirik bilginin sınırlarını aşan sorular olduğunda ısrar ederler. Onlar, gerçekten meta fiziksel sorulardır. Bu yüzden, meseleye bu açıdan bakıldığında, Locke'un programının sadece felsefeye, felsefi düşünüşe ampirik bilgiye özgü yöntem ve ölçütleri uygulamakla kalmayıp, deneyime dayalı bilginin insan varlıkları için mümkün olan yegâne bilgi türü olduğunu göstermekten oluştuğu söylenebilir.

Locke, şu halde bilimin, rasyonel düşüncenin önemini vurgularken, sağduyunun bakış açısına uygun olarak sadece bilimde değil, felsefede de ampirik öğeyi önplana çıkarır; rasyonel düşüncenin prototipi veya mükemmel örneği olarak matematikçinin değil, hekimin benimsediği düşünme tarzını görür. Buna göre, Locke rasyonalist metafizikçinin benimsediği spekülatif ve matematiksel birtakım yöntemler yerine, daha az iddialı metotlar, sözgelimi içe bakışa, kişisel gözlem ve analize dayanan yöntemler kullanarak, öncelikle insan zihninin yapısını ortaya koymaya, insanın neyi bilip neyi bilemeyeceğini göstermeye çalışır. Bilginin mahiyetini ve ampirik yapısını serimleme çabası içine giren Locke bu yüzden, *Deneme*'de insan zihninin yapısını araştırır, ona açık bilginin kaynaklarını ortaya koyar.

O, işte bu amaç ya da programa uygun olarak *Deneme*'de benimsediği yöntem ya da araştırma türünü iki şekilde meşrulaştırır. Bu araştırma her şeyden önce hoş ve zevkli bir araştırmadır. O, insan zihni üzerine gerçekleştirdiği bu araştırmanın, ikinci olarak yararlı bir araştırma olduğunu söyler; onun yararı, insanın kavrayışını aşan konularda, çözümü imkânsız meselelerde boş ve gereksiz spekülasyonlara set çekmesinden,

insanı bu sayede umutsuzluğa düşmekten alıkoymasından ve sadece bilumum dogmatizmlere değil, her türden kuşkuculuğa da engel olmasından oluşur. Demek ki Locke, insan zihninin çözemeyeceği konular üzerinde boş spekülasyonlara girişmesi önlendikten ve onun hangi sınırlar içinde ne tür bir bilgi sahibi olabileceği gösterildikten sonra, insan bilgisinin bu sınırlar içinde mümkün olduğu ölçüde genişletebileceğini öne sürer. İnsan bilgisinin sınırlarını gösterir ve dolayısıyla, rasyonalist filozofların geliştirmiş oldukları metafizik sistemlere karşı çıkarken, eleştirel bir tavırla 17. yüzyılın birçok balonuna iğne batıran Locke, nitekim daha sonra ampirik bilginin sınırlarını etiko-politik alanı da kapsayacak şekilde genişletir. Gerçekten de o politika felsefesinde deneysel yöntemi, yani gözlemi ve özellikle "doğal tarih yöntemi"ni, tarihsel olgulara başvurma yöntemini kullanacaktır.

(b) Doğuştan İdeler Görüşünün Eleştirisi

Locke, bilginin kaynağı konusunu bir karara bağlamak, bilginin deneyime dayandığını gözler önüne sermek için öyleyse, önce doğallıkla doğuştancılığa saldırır. Doğuştancılık, insan zihnindeki idelerin, en azından birtakım kavram, fikir ve ilkelerin deneyim yoluyla kazanılmadığını, onların doğuştan getirildiğini öne süren görüştür. Onun doğuştancılığa yönelik bu eleştiri ya da saldırısı çok büyük bir önem taşır, çünkü bilginin ham maddesini, temel malzemesini oluşturan idelerin iki alternatif kaynağından biri düştüğü takdirde, insan zihnindeki bütün idelerin ve dolayısıyla, bilginin kaynağının deneyim olduğu ortaya çıkacaktır. Nitekim, Locke ampirisizmini, deneyci epistemolojisini ortaya koymazdan, bilginin deneyim yoluyla kazanıldığını öne sürmezden önce, doğuştan ide veya fikirlerin olamayacağını göstermeye çalışır.

Locke'un doğuştan idelere yönelttiği saldırının sadece epistemolojik bir mesele olarak görülmemesi, rasyonalizme bir karşı çıkışla sınırlandırılmaması gerekir. Buna göre Locke, doğuştan idelerin veya kavram, ilke ya da fikirlerin varoluşuna karşı çıkarken, bütünüyle modernist bir tutumla aynı zamanda geleneğe, Skolastik düşünceye karşı tavır alır. Locke doğuştan idelere karşı çıkarken, aslında aynı zamanda (1) doğuştan idelerin, sözde ilahi kökenlerinden dolayı kutsal olup, onun felsefi sorgulama ya da spekülasyon için vazgeçilmez bir önhazırlık olarak gördüğü incelemeden bağışık olduklarını ve (2) bu fikirlerin, yine ilahi kökenlerinden dolayı, metafiziksel sistemlerin inşasında onları aksiyomatik başlangıç noktaları olmaya fazlasıyla uygun hale getiren aşkın bir değere ve öneme sahip bulunduklarını savunan Skolastik düşünce yanlılarına karşı çıkmaktadır. Onun özellikle de Platon, Augustinus ve Kartezyen felsefe geleneğinde yer alan ve deneyimden yardım görmeyen, aklın

nihai gerçekliğin bilgisine erişebileceğini öne süren hemen bütün metafizikçilere karşı çıktığı bir kez daha söylenebilir.

Locke'un doğuştan idelere yönelik söz konusu saldırı veya karşı çıkış çerçevesi içinde izlediği strateji, iki aşama ya da evreden meydana gelir. Önce doğuştan idelerin varoluşuna inananların kullandıkları veya bir şekilde inandıkları düşünce türlerini tespit etmek ve ikinci olarak da onların doğuştan ideler lehine getirdikleri argümanların geçersizliklerini göstermek. Onun tasnifine göre, doğuştan olduğu savunulan ide ya da ilkeler "spekülatif ilkeler" ve "pratik ilkeler" olarak ikiye ayrılır. Bunlardan spekülatif ilkeler arasında, mantığın "bir şey her ne ise odur", "bir şeyin hem var olması ve hem de olmaması mümkün değildir" türünden temel aksiyomları bulunmaktadır. Pratik ilkeler ise söz konusu spekülatif veya teorik ilkelerin tam tersine, "insanların genelde sözlerini tutmaları" veya "onların adil davranmaları gerektiği" türünden ahlaki ilkelerdir. Locke işte bunlardan tek bir tanesinin bile doğuştan olmadığını savunur.

Spekülatif ilkeler söz konusu olduğunda, Locke bu ilkelerin doğuştan olduğunu öne sürenlerin geliştirdikleri argümanların geçersizliğini göstermeye kalkışır. Onun karşı çıktığı birinci argüman olan "evrensel ittifak kanıtı", birtakım ilkelerin herkes tarafından tasdik edildikleri, onlar herkes tarafından üzerinde uzlaşılan ilkeler oldukları için doğuştan olduklarını öne sürer. O, argümanın iki büyük kusuru olduğunu belirtip, geçersizliğini ilan eder. Her şeyden önce, bir şeyin herkes tarafından tasdik veya kabul edilmesinden, mantıksal olarak onun doğru olduğu sonucu çıkmaz. İlkece, herkesin yanılmış olması pekâlâ mümkündür. Buna göre, bir şeye herkes tarafından inanılması olgusundan o şeyin gerçekten de bilindiği sonucu çıkmamaktadır; bilindiği sonucu çıkmıyorsa, doğuştan bilindiği veya getirildiği sonucu hiç çıkmaz. Locke ikinci olarak, bir şeyin herkes tarafından tasdik edilmesi veya bilinmesi durumunda bile, buradan söz konusu evrensel bilginin doğuştan olduğu sonucunun mantıksal olarak hiçbir şekilde çıkmayacağını söyler. Ve en sonunda da doğuştancıların argümanının kendisine dayandığı öncülün, herkes tarafından tasdik edilen ilkeler bulunduğu öncülünün yanlış olduğunu öne sürer.

Locke spekülatif veya teorik ilkelerin doğuştan olduğunu, bilinçsiz bilgiden hareketle ispatlamaya çalışan ikinci argümana ise, bilinçsiz bilgi kabulünü sorgulayarak saldırır. Çünkü ona göre, bir kimsenin sahip olduğu inanç ya da düşünce bilinçli olmak durumundadır. Bilinçsiz inanç veya bilinen ama bilinç yüzeyinde olmayan inanç düşüncesi, çelişik bir düşüncedir. Bilinçsizce sahip olunan ide ya da fikirler yoksa, o zaman bilincinde olunmadan sahip olunan doğuştan ide veya ilkelerden de söz etmek mümkün olamaz.

Locke, üçüncü olarak birtakım ilkelerin bilinçli veya bilinçsiz olarak zihinde bulunmak anlamında değil de zihnin bu ilkelere ulaşmasını sağlayacak veya kolaylaştıracak bir yeteneği ya da kapasitesi olması anlamında doğuştan olduğunu söyleyen görüşe karşı çıkar. Söz konusu doğuştancı anlayışa göre, doğuştan olan bilgi, ide ya da ilkeler değil, fakat yetenek, eğilim ya da kapasitedir. O, bu argümana da bu kez onun "öğrenme" ile "doğuştan" olma arasındaki ayrımı ortadan kaldırdığı gerekçesiyle karşı çıkar. Bu görüşe göre, kişinin kazandığı bütün bilgiler doğuştan olacaktır, ki bunu da kabul etmek imkânsızdır.

Locke aynı itirazlarını, spekülatif veya teorik ilkelerden sonra, daha bile yoğun olarak pratik ya da ahlaki ilkelerin doğuştan olduklarını söyleyen anlayışa yöneltir. Ona göre, ahlaki ilkelerin doğuştan insan zihninde mevcut olduğunu savunanlar, yine aynı "evrensel ittifak argümanı"na göre, bu görüşlerini kanıtlamak için söz konusu ilkeler üzerinde bütün insanlığın evrensel ittifakının bulunduğunu iddia ederler. Fakat ahlaki ilkeler üzerinde insanlığın evrensel ittifakının gerçekleşmesi ihtimali, teorik ilkelerden daha azdır. Ahlaki ilkelerin herkes tarafından tasdik edilmediğini, ahlaki değerlere bütün insanlar tarafından bağlanılmadığını ve insanların evrensel ittifakını kazanmış bir tek ahlak kuralı bulunmadığını, Locke, "insanlık tarihi hakkında gerçekçi konuşan ve gözlerini kendi bacalarının dumanları ötesine çevirebilen insanlara müracaat edildiğinde bu gerçeğin kolayca anlaşılacağını" söyleyerek ifade eder. Onun tarihsel ve kültürel rölativizmine göre, insanların ahlaki ilkeler üzerinde evrensel olarak ittifak etmeleri bir yana, onlar bu ilkeler hakkında tam bir ayrılık içerisindedirler.

Dahası insanlar, ahlaki ilkelere neden uymak gerektiği sorusuna, benimsedikleri mutluluk türlerine göre farklı cevaplar vermektedirler. Oysa ahlaki ilkeler doğuştan olsaydı, insanların aynı ahlaki ilkeleri kabul etmeleri ve onlara aynı nedenlerle sarılmaları gerekirdi. Öte yandan, ahlaki ilkelerin insanda doğuştan olduğunu savunanların, bu ilkelere uyulmadığı her seferinde vicdanın bizi kınamasının bu ilkelerin insan zihninde doğuştan olduğunun bir kanıtı olduğu şeklindeki iddiaları da Locke'a göre geçerli bir argüman olarak görülemez. Bunun en önemli nedeni ise vicdanın bizi herhangi bir ilkeye uymamaktan dolayı kınamasını, bu ilkenin doğuştanlığının olduğu kadar, sonradan öğrenildiğinin bir kanıtı olarak da öne sürmenin pekâlâ mümkün olmasıdır. Çünkü vicdan bir insanı bir ilkenin buyurduğu davranışı yerine getirmediği için kınarken, başka bir insanı aynı davranışı hayata geçirdiği için kınayabilmektedir. Bu da yine Locke'un tarihsel ve kültürel rölativizmine göre, insanların ve toplumların çoğu zaman birbirine karşıt ahlaki ilkeleri benimsemelerinden kaynaklanmaktadır.

(c) Duyum ve Düşünüm

Bilgi, doğuştancıların veya rasyonalistlerin iddia ettiklerinin tersine, doğuştan değilse eğer, gerçekte nasıl mümkün olur, ne şekilde oluşur? İnsan zihninin doğuşta bir tabula rasa, boş bir levha olduğunu söyleyen deneyci Locke için bilginin kaynağı sorusuna verilecek cevap bellidir: "Deneyim yoluyla." İnsan zihninin doğuşta boş bir levha gibi olduğunu, doğuştan getirdiği hiçbir şey bulunmadığını, bilginin bütün malzemesini deneyimden aldığını, bilgiye temel teşkil eden bütün idelerin deneyim yoluyla geldiğini bildiğimize göre, sorulması gereken sorular şunlardır: "İde nedir?", "Deneyim nedir?".

İdeler

Locke ideyi işte bu bağlamda ve oldukça genel bir anlam içinde, zihnin düşünme faaliyeti sırasında konusu veya nesnesi olan şey, diye tanımlar. Buna göre, temsili bir algı ve bilgi teorisi benimseyen Locke'da ide, zihnin düşünme faaliyeti sırasında kullandığı malzeme, varlıkların işaretleri veya temsilleridir. Bu anlayış açısından, zihin düşündüğü veya algıladığı zaman, dolayımsız olarak algılanan veya düşünülen şey, varlık veya fiziki nesne değil, fakat onun zihindeki temsili olarak idedir. Locke'a göre, idelerin varoluşu bir kanıtlama ya da ispata ihtiyaç göstermez. Zira bilginin temel malzemesini oluşturan bu idelerin varoluşunu herkes açıklıkla kabul eder. Onlar bütün bilgilerimizin nihai temelini ya da kaynağını oluştururlar; dolayısıyla, bütün bilgilerimiz, aynı köken ya da kaynağa sahip olmaları açısından bir ve aynı düzeyde bulunur. Locke'un atomcu bir ide kuramı benimsediği söylenebilir, zira insan tarafından yaratılamayan bu ideler, çeşitli şekillerde bir araya gelmek suretiyle, zihnin bütün entelektüel malzemesini oluştururlar. İşte bu çerçeve içinde, öyleyse zihinsel suret, kavram, bellek imgesi, hayal, fikir anlamına gelen ideye örnek olarak Locke beyazlık, sertlik, tatlılık, hareket, insan, fil, ordu ve sarhoşluk idelerini verir. Onun bu bağlamda verdiği bir diğer örnek olan düşünme, idenin ikinci olarak zihinsel bir deneyim anlamı taşıdığını bildirir. Bu konuda daha fazla ilerlemeden veya idenin türlerine geçmeden, onun Locke'da her ne türden olursa olsun zihinsel içerik anlamına geldiğini söylemekle yetinelim.

Deneyim

Locke'a göre, bize bilgimizin malzemesini oluşturan ideleri temin eden kaynak deneyimdir. Yani biz ideleri ya dış dünyadaki fiziki varlıkları gözlemlememizin veya deneyimlememizin ya da bu varlıklardan duyu organlarımız aracılığıyla bize ulaşan etkiler üzerinde zihnimizin gerçekleştirdiği çeşitli faaliyetleri idrak etmemizin sonucunda elde ederiz. Do-

layısıyla, deneyim onda duyum veya dış duyum ve düşünüm, refleksiyon veya iç duyum olarak iki farklı türe ayrılır. Bunlardan kendisi için temel deneyim türü olan duyumla Locke, beş duyudan biri veya daha fazlasının kullanılması yoluyla gerçekleşen algıyı anlatmak ister. Buna göre, fiziki varlık ya da nesneler, bizim dış dünyayla ilgili olarak sahip olduğumuz bütün idelere duyular aracılığıyla neden olurlar. O, işte bu bağlamda "nihil est in intellectu non fuerit prius in sensu" [zihinde daha önce duyulardan geçmemiş olan hiçbir şey yoktur] der.

Buna göre, duyusal niteliklere sahip fiziki varlıklarla karşılaşan duyu organlarımız, onlardan çeşitli şekillerde aldıkları etkileri zihne aktarır. Biz de böylelikle, varlıkların çok çeşitli duyusal niteliklerinin idelerine sahip oluruz. Zihin bir kez bu idelerle donatılınca da bu ideleri bilinçli olarak ele almaya, onlar üzerinde çalışmaya başlar. Zihnin bu içebakışsal etkinliğine Locke, ikinci deneyim türü olarak, düşünüm ya da iç duyum adını verir. Düşünüm açıktır ki duyum gerçekleşmeden asla söz konusu olamaz; ikinci olarak, zihnin duyum yoluyla gelen ideler üzerindeki faaliyetinin sonucu olan düşünüm ideleri zihne, dış duyum sayesinde gelmesi hiçbir şekilde söz konusu olamayacak yeni bir ide türü temin eder. Bu nedenle, nasıl ki fiziki nesnelerin duyusal nitelik veya duyum idelerine neden olmalarından söz edilebiliyorsa, aynı şekilde duyum idelerinin de başka bir deneyim türü olan düşünümle ilgili idelere, düşünüm idelerine neden olmalarından söz etmek mümkün olur.

Basit ve Bileşik İdeler

İdeleri düşünmenin nesneleri, düşünce veya deneyimlerin içerikleri diye tanımlayan Locke, bilginin kaynağı konusunu açıklığa kavuşturduktan ya da deneyim türleri arasında bir ayrım yaptıktan sonra ideleri de basit ve bileşik ideler diye ikiye ayırır. Bunlardan basit ideler, bütün diğer ideler gibi ya duyum ya da düşünüm yoluyla kazanılan ve en temel özellikleri idelerden meydana gelmemek olan idelerdir. Kendi içlerinde bileşik olmayan bu ideler, Locke'a göre, başka idelere ayrıştırılamazlar.Bu ideler insanın imgelemenin belli bir hareketi ya da atılımıyla icat edilemedikleri gibi, iradenin de onların varoluşları veya doğaları üzerinde hiçbir etkisi olmaz. Zihin bu ideleri kendi başına ne meydana getirebilir, ne de yok edebilir. Locke'a göre, bir insan bu nedenle daha önceden hiç tatmamış olduğu bir tadın veya koklamadığı bir kokunun idesine sahip olamaz. Anadan doğma körlerin renklerle, sağırların da seslerle ilgili hiçbir ideleri yoktur. Basit ideler Locke'un felsefesinde, bu idelere sahip olmamamız, onlarla hiç tanışmamış olmamız durumunda, bir şeylerin bilgisine sahip olmamızın hiçbir şekilde söz konusu olamaması

anlamında, epistemolojik olarak primitiftirler. Bilginin bütün malzemesini, işte bu basit ideler meydana getirir.

Locke bu basit ideleri dörtlü bir sınıflamaya tabi tutar. Başka bir deyişle, basit ideler sırasıyla sadece tek bir duyu yoluyla kazanılan ideler, birden fazla duyu yoluyla kazanılan ideler, bir tek düşünüm veya iç duyum yoluyla elde edilen ideler ve nihayet hem duyum ve hem de düşünüm yoluyla kazanılan ideler olarak dört başlık altında toplanabilir. Bunlardan tek bir duyu yoluyla kazanılan ideler söz konusu olduğunda, Locke onların zorunlu fizyolojik önkoşulları olarak duyu organlarını, beyin ve sinir sistemini saydıktan sonra, kendilerine örnek olarak renklerle, aydınlık ve karanlıkla, sesle, kokuyla, katılık ve yumuşaklıkla, sıcaklık ve soğuklukla ilgili ideleri verir. Buna mukabil, ikiden fazla duyu organından sağlanan ideler için Locke'un verdiği örnekler yer kaplama, şekil, hareket ve sükûnet ideleridir. Sadece düşünüm veya iç duyumla elde edilen ideler ise, algı veya düşünme, yani anlama yetisi ve isteme, yani irade yoluyla kazanılan idelerdir. Sonuncu basit ideye, yani hem duyum hem de düşünümden her ikisiyle birden kazanılan idelere örnek olarak verilen idelerin başında ise haz, acı, güç, varoluş ve birlik gibi ideler gelmektedir.

Yalnızca bu basit idelere ulaşmış olan kişi, Locke'a göre, bileşik idelere sahip olabilir, zira basit ideleri öngerektiren bileşik ideler insan zihninin bu basit ideleri çeşitli şekillerde işleme faaliyetinin bir sonucu olarak ortaya çıkarlar. Buna göre, basit ideleri kazanırken bütünüyle pasif olan zihin, bileşik ideleri bizzat kendisi basit idelerden elde ettiği için daha sonra bütünüyle aktif hale gelir. Zihin söz konusu etkinliğini bileşik ideleri meydana getirirken hayata geçirdiği üç ayrı faaliyetle somutlaştırır. Bu faaliyetlerden birincisi olan birleştirmeyle, zihin aynı türden ideleri bir araya getirip, onlardan bileşik bir ide meydana getirir. Buna karşın, karşılaştırma faaliyetinde, zihin iki ideyi yan yana getirip, onları zaman, mekân, derece vs. gibi özellikler bakımından kıyaslar. Zihin üçüncü olarak da soyutlama faaliyetiyle, bir ideyi birlikte bulunduğu, gerçek varoluşunda ondan ayrılmaz olan diğer idelerden ayırır ve başka varlıklardaki benzer ideleri de kullanarak genel bir ideye ulaşır.

Zihnin bu üç temel faaliyetiyle elde edilen bileşik idelerin sayısı sonsuz olmakla birlikte, Locke onları da (a) *modüs*lerle (b) tözlerle ve (c) bağıntılarla ilgili bileşik ideler olarak üç başlık altında toplar. Bunlardan *modüs*lerle ilgili olan bileşik ideler, kendilerinden kaim olmayan, kendi başlarına var olmayan, fakat tözlere bağlı olarak varoldukları düşünülen nitelikleri veya tözlerin durumlarını ifade eden idelerdir. Bu kategoriye giren bileşik idelere örnek olarak Locke minnettarlık, üçgen, cinayet sözcükleriyle ifade edilen ideleri verir. Oysa tözle ilgili ideler kategorisine

giren bileşik ideler ise, kendinden kaim, kendi başlarına varoldukları düşünülen münferit şeyleri, özel veya bireysel varlıkları temsil eden idelerdir; sözgelimi, insan veya koyun ideleri töz idesi kapsamına girer. Locke'a göre, iki tür töz idesi vardır. Her şeyden önce, bir insan ya da bir koyun idesinde olduğu gibi, tekil bir töz idesinden söz etmek gerekir. Bir de ordu, sürü gibi tekil idelerin bir araya getirilmesiyle oluşturulan kolektif töz ideleri bulunmaktadır. Zihnin, birden fazla ideyi yan yana koyup, onları birbirleriyle karşılaştırmak suretiyle, aralarında ne tür ilişkiler bulunduğunu kavramaya çalıştığı karşılaştırma faaliyetiyle elde edilen sonuncu bileşik ide türü bağıntı ideleridir.

(d) Dil Anlayışı

Locke, bilginin temel malzemesini oluşturan idelerin kaynağı ve niteliğiyle ilgili bilgiler verdikten sonra, bilgiye erişme sürecinde dile özel bir önem atfettiği için araya dilin doğasıyla ilgili görüşlerini sıkıştırır. Burada da "yeni ideler yolu"ndan yürüyen filozof, öznelci dil görüşü diyebileceğimiz bir dil anlayışıyla, sözcüklerin, zihin dışındaki varlıkların değil de zihindeki idelerin yerini tuttuğunu; bir sözcüğün anlamının kişinin zihnindeki bir ideden oluştuğunu söyler.

O, gerçekten de bilginin özellikle de genel ve soyut idelerin varlığına bağlı olduğunu söylerken, soyutlama yoluyla elde edilen genel ideler bağlamında nominalist bir tavır benimser. Felsefede tümeller probleminin genelliğin neden oluştuğunu tespit etme problemi olduğunu söylerken, soyutlama kapasitesinin insanlarla hayvanlar arasındaki en önemli farklılığı meydana getirdiğini öne süren Locke'un gözünde gerçekten var olan sadece bireysel şeyler veya tikellerdir. Zihinden ve dilden bağımsız olarak var olanlar, ona göre yalnızca bir tikeller veya bireyler çokluğudur. Tümeller ise kısaltılmış iletişim araçları, anlama yetisinin sınıflama amaçlı icatlarıdır. Genellik, şu halde sadece düşünceye ve dile ait bir özellik olup, zihinden ve dilden bağımsız genelliklerden ve tümellerden söz edebilmek mümkün değildir. Bununla birlikte, Locke dilden ve zihinden bağımsız olarak, bireysel şeyler arasında gerçek benzerlikler bulunduğunu reddetmez. Tam tersine, genel ve hatta bileşik ideleri kazanma, böyle benzerliklerin algılanmasına bağlıdır.

Gerçekten de idelerin, elbette cisimlerin, bağıntıların vb. ideleri olduğunu söyleyen Locke, insanların fiziki varlıkların, maddi cisimlerin doğal kuruluşlarını, atomik yapılarını bilemeyeceklerini söyler. Doğal varlıklar, maddi cisimler atomlardan meydana gelmiş olmakla birlikte, insanların sözgelimi atların, masaların atomik yapılarıyla ilgili olarak herhangi bir deneyimleri olamaz. İnsanlar, atları ve masaları, sadece onların renk, ses, koku ve tat gibi ikincil nitelikleri ve büyüklük, yer kap-

lama benzeri birincil nitelikleri aracılığıyla bilebilirler. Bir atın gerçek özü ya da atomik yapısı bizce bilinebilir olmadığı için "at" sözcüğümüz anlamını atın gerçek özünden alamaz. Genel at sözcüğü, söz konusu şey türünün ideleri arasında bulunduğuna karar verdiğimiz idelerin oluşturduğu kompleksi gösterir ve anlamını bu kompleksten alır. Dolayısıyla, şeylerin kendilerini her ne ise o yapan zorunlu özellikleri, dolayısıyla zihinden bağımsız türleri ve anlamları olmayıp, onların aralarındaki birtakım benzerliklerden hareketle türler olarak sınıflanmaları ve buna bağlı olarak anlam kazanmaları tamamen zihnin eseri olmak durumundadır.

Locke'un söz konusu öznelci anlam görüşü, bir yönüyle de klasik realist tümel görüşünün ortaya koyduğu Aristotelesçi-Skolastik özcü anlam görüşünü, kendi programı içerisinde reddetmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Onun karşı çıktığı Aristotelesçi-Skolastik görüşte, bir bireyin varolmak ve varlığını devam ettirmek için sahip olması gereken özelliklere zorunlu özellikler adı verilir. Bu özellikler arızi ya da ilineksel özelliklerin karşısında yer alırlar. Bu ilineksel özellikler, bir bireyi her ne ise o yapmayan, onun bir şekilde sahip olduğu, ama onları yitirdiği zaman da varolmaya devam edebileceği özelliklerdir. Aristoteles belli bir zorunlu özellikler kümesinin bir grup birey tarafından paylaşılması durumunda, söz konusu özellikler kümesinin bir doğal türün özünü oluşturduğunu öne sürer. Aristotelesçi bilim anlayışı, doğal türlerin işte bu özlerini keşfetmeyi amaçlıyordu. Türlerin cins ve türlerden oluşan sınıflayıcı bir sistem içinde hiyerarşik bir biçimde düzenlendiklerini öne süren Aristoteles, bir yandan da dünyanın bu şekilde sınıflanmasının, sadece bu sınıflama dünyanın yapısına bire bir karşılık geldiği için biricik ve imtiyazlı bir sınıflama olduğunu dile getirmişti. Locke, Aristotelesçi özcülük olarak tanımlanan işte bu türler ve özler öğretisini reddeder. Her şeyden önce o, bir bireyin, bir türün üyesi olmak dışında, bir özü olabilmesini kabul etmez. Yine, doğadaki varlıklarla ilgili olarak, doğa filozofunun keşfetmesi gereken tek bir sınıflamanın olduğu iddiasını reddeder. Dünyayı sınıflamanın, kişinin amaçlarına bağlı olarak faydalı olabilecek birçok yolu bulunduğunu kabul eden Locke'un söz konusu pragmatik ve özcülük karşıtı dil görüşü, elbette onun gerek fenomenal ve gerekse atomik gerçeklik düzeyinde türler olmadığı, atomik gerçeklik düzeyinde türler olsa bile, bizim onları hiçbir şekilde bilemeyeceğimiz, doğada türler arasında kesin çizgiler bulunmadığı şeklinde ifade edilebilecek olan görüşüne dayanmaktadır.

(e) Bilgi Teorisi

Şimdiye kadar esas itibariyle bilginin malzemesini oluşturan ideleri ele alıp inceleyen, bu incelemesinde bilginin kaynağı sorusunu da yanıtla-

yan Locke, artık bilginin ne olduğu ve hangi türlere ayrıldığı konusuna geçebilme durumundadır. Bunun için bir şekilde gerçek varoluş alanına geçmesi gereken Locke, bunu yapmayıp, yeni açılan "ideler yolu"nun bir gereği olarak, bilgiyi ideler arasındaki belli bir ilişkiye dair algı diye tanımlar. Başka bir deyişle, onun da özneden yola çıkan, zihinden hareketle bilgiyi mümkün kılacak transandantal argümanlar geliştirmek zorunda kalan bütün modern filozoflar gibi, ağır bir sıkıntısı vardır; bu güçlük veya sıkıntı da Hume'da gerçek ve nihai sonucuna erişecek olan, idelerden gerçek varoluş alanına geçememe sıkıntısıdır. Hatta insanın dolayımsız olarak ve gerçekten sadece kendi idelerini veya zihin içeriklerini bilebileceğini söyleyen Locke'un güçlüğü, deneyci bir filozof olarak Tanrının varoluşuna dair ontolojik kanıtı kullanamadığı ve böylelikle de Tanrıdan, zihinden gerçek dünyaya geçerken bir merdiven veya sıçrama tahtası olarak yararlanamadığı için Descartes'ınkinden bile daha ağır bir güçlüktür. Buna rağmen, Locke solipsizm batağına saplanma veya fenomenalizmle sınırlanmış olma tehlikesini kendisine pek dert edinmez. Hatta benimsemiş olduğu sadece temsili değil, fakat aynı zamanda nedensel algı teorisi sayesinde, idelerin, insan zihni tarafından keyfi bir biçimde ve gelişigüzel yaratılmadıklarını, dolayısıyla reel karşılıkları olduğunu ifade eder. Zaten onun idelerden dış dünyaya geçmesine daha vardır. Bu yüzden, elde edilmesi sürecini ilk idelerin zihne ulaşmasıyla başlattığı bilgiyi, Locke şimdilik ideler arasındaki bağlantı ve uyuşmanın idraki olarak tanımlar.

İdeler arasındaki söz konusu bağlantı ve uyuşma ise, Locke'a göre, dört başlık altında toplanabilir: Bunlardan birincisi olan özdeşlikten söz ettiği zaman, Locke bir idenin ne olduğunun ve onun başka idelerden farklılığının bilincinde olmayı anlar. Yani, burada söz konusu bilgi, her idenin kendi kendisiyle aynı olduğunu, her ne ise o olup, tüm diğer idelerden farklı olduğunu bilmekten oluşur. Bu bilgi, idelerimizden her birinin (örneğin, ağaç, masa, beyaz, kare, üçgen vs. idelerinin) tam olarak neyi ihtiva ettiğinin ve onun farklılıklarının (sözgelimi, beyazın siyah olmadığının, bir karenin daire olmadığının) bilgisidir. Buna karşın, uyuşmanın ikincisi olan ilişkiden söz ederken Locke, idelerimizden bazılarının diğer idelerle bazı bakımlardan ilişkili olduğu olgusuna dikkat çeker. Buna göre, beyaz ve kırmızı arasında, üçgenlerle yapraklar arasında söz konusu olmayan bir ilişki vardır; yine, bir ağaçla bir sandalye arasında, bir doğruyla bir bulut arasında söz konusu olmayan bir ilişki bulunmaktadır.

Birlikte varoluş ya da zorunlu bağıntıdan söz ettiği zaman da Locke, bileşik bir idenin, örneğin bir sandalye idesinin, bir sandalyeyi düşündüğümüz zaman birlikte düşündüğümüz çok sayıda basit idenin birleşi-

minden oluştuğu olgusuna dikkat çeker. Burada söz konusu olan bilgi, belli bir bileşik ide gündeme geldiği zaman, hangi basit idelerin söz konusu bileşik idenin ayrılmaz parçaları olduğunun bilgisidir. O, dördüncü kategoriye, yani gerçek varoluşa geldiği zaman, idelerin birbirleriyle olan bağıntılarından ziyade, dış dünyadaki bir şeyle olan bağıntılarının bilgisinden söz eder. Şimdiye dek olan bilgi türleri yalnızca kavramsaldı, ilk kez bu dördüncü bilgi türüyle varoluşla ilgili olan bir bilgiye ulaşılır. Başka bir deyişle, burada söz konusu olan bilgi, bir ideyle uyuşan gerçek bir varlığın bilgisidir.

Bütün bu süreç boyunca tamamen etkin olan zihin, üç farklı ve temel edim içinde olur. O duyumun kendisine sağladığı ideleri, düşünmenin bir araya getirme, karşılaştırma benzeri çok çeşitli biçimleriyle düzenler ve anlamayla da onların aralarındaki ilişkileri kavrar. Bilgi işte zihnin duyum, düşünme ve anlama gibi üç ediminin ortaklaşa çalışmasının bir sonucu olup, yargılarla ifade edilir. Bilgiyi ifade eden bu yargıların öncelikle öznel olmayan bir kesinlik sergilemeleri ve de totolojik değil de sentetik veya öğretici olmaları gerekmektedir.

Bilginin Türleri

Locke bilgiyi de sergilediği esas kesinlik ölçüsünü temele alarak, üçe ayırır. Onun bu tasnifinde öncelikle, taşıdığı kesinlik dikkate alındığında, bilginin en üst düzey veya derecesini meydana getiren "sezgisel bilgi" gelir. Sezgisel bilgide, zihin bir kanıtlama arayışı veya açıklama çabası içine girmeden, tıpkı gözün ışığı görmesi gibi, hakikati salt ona yönelmiş olmayla kavrar. Locke sezgisel bilgi kapsamına, özellikle özdeşlikle ilgili bilgimizden "Beyaz siyah değildir", "Daire üçgen değildir" ve "Üç ikiden çoktur" türünden zihnin terimlerini anlar anlamaz hemen bir kerede kavradığı doğruları dahil eder. Sezgisel bilgi kapsamına, gerçek varoluşla ilgili bilgimizden ise sadece kendi varlığımıza dair bilgimiz girer. Çünkü Descartes'ın da göstermiş olduğu gibi, kendi varoluşumuzun bilgisi hiçbir kanıta ihtiyaç duymayacak kadar açık ve kesindir. Başka her şeyden kuşku duysak bile, kendi varlığımızdan kuşku duymamız, kuşku duyma edimi zihnimizde gerçekleşen ve bizim dolayımsız olarak bildiğimiz bir şey olduğu için mümkün değildir.

Locke'a göre, zihin ideler arasındaki uyuşma veya ayrılıkları dolayımsız olarak kavrayamadığı, yani sezgisel bilgiye erişemediği zaman, bu ilişkileri kavramak için birtakım aracı idelere başvurur. İşte zihnin ideler arasındaki ilişkileri kavramak için aracı ideleri de kullanarak gerçekleştirdiği akılyürütme faaliyeti sonucunda ulaştığı ikinci bilgi türüne, Locke "kanıtlayıcı bilgi" adını verir. Sözgelimi üçgenin üç açısı ve iki dik açı arasında büyüklük bakımından eşitlik olup olmadığını

bilmek istediğimizde, bu ilişkiyi birden ve doğrudan kavramamız imkânsızdır. Zira zihin, üçgenin iç açılarını hemen ele alıp onları başka açılarla karşılaştıramaz. Onun bunu yapabilmesi için önceden bu açıların toplam büyüklüğüyle ilgili bir ideye sahip olması ve onları başka açılarla karşılaştırırken, bu idenin yardımına başvurması gerekir. Bağıntı ve dolayısıyla matematiksel bilgi dışında gerçek varoluş söz konusu olduğunda, elbette Tanrının varoluşuyla ilgili olan kanıtlayıcı bilgide de bir kesinlik vardır, ama bu sezgisel bilginin kesinliğiyle asla kıyaslanamayacak bir kesinliktir.

Locke kesinliği en az olan, neredeyse hiçbir kesinlik taşımayan "duyusal bilgi"yi, üçüncü bilgi türü olarak öne sürer. Tamamen gerçek varoluş alanıyla ilgili olan, zihne duyumla edindiği idelerden hareketle duyumun nesnesi olan varlıkların varolduğu sonucunu çıkarma, temsilden fiziki nesne veya varlığın bizatihi kendisine geçme imkânı veren söz konusu bilgi türüyle, Locke kendi bilgi tanımının sınırları dışına çıkar. Nedensel algı anlayışı ve genel realist tavrı dolayısıyla bu geçişte problematik bir şeyler görmeyen filozof, duyusal bilginin kesinlikten yoksun bulunduğunu söylerken ve bilginin sanıldığından daha sınırlı olduğunu ifade ederken, yine de sıkıntıyı bir şekilde kabul etmiş olur.

Bilginin Sınırları

Bir sağduyu felsefesi adına tek başına ampirisizmin çıkmaz sokağına giren Locke, kaçınılmaz olarak bilginin her şeyden önce deneyimle sınırlanmış olduğunu söylemek durumunda kalmıştır. İdemizin olmadığı, idelere sahip bulunmadığımız yerde, bilgimiz de olamaz. Bu ise en çok, eski filozofların ve 17. yüzyıl rasyonalistlerinin hayata geçirdikleri araştırma türünün, metafiziğin veya metafiziksel araştırma tarzının imkânsız olduğu anlamına gelir. Geleneksel metafizik, insanları kendilerini daha çok ilgilendirmesi gereken etik ve politika gibi alanlardan ya da konulardan uzaklaştırdığı için sadece yararsız ve zararlı olmakla kalmaz, imkânsızdır da.

Fakat Locke'a göre, deneyim bize bilgi için gerekli ideleri temin ettiği zaman da bizim bu ideler arasındaki zorunlu ilişkileri bilebilmemizden söz edilemez. Burada bilebileceklerimiz de sınırlanmıştır. Buna göre, biz bir idenin zorunlulukla kendisi olduğunu, başka bir ide olmadığını kesin olarak biliriz. Temsiller olarak ideleri dışarıdaki gönderge veya karşılıklarından kurtarıp, onları her ne iseler o, yani salt ideler olarak değerlendirdiğimizde, bu ideler arasındaki zorunlu ilişkileri de pekâlâ bilebiliriz. Kısacası, özellikle özdeşlikler veya totolojiler alanı olan matematikte, bilgimize neredeyse sınır getirilemez. Fakat ideleri ideler olarak değil de dış dünyanın, dışarıdaki şeylerin temsilleri olarak değerlendir-

diğimizde, zihnin bu ideler arasındaki zorunlu ilişkileri bilebilmesinden söz etmek kolay, hatta mümkün değildir. Bizim için doğal dünyanın olduğu kadar, insan doğasının da bilimine erişmek imkânsızdır. Deneyimi beklemek, olumsal ilişkilerin zorunlu olmayan bilgisiyle yetinmek, insan için seçilebilecek yegâne yoldur.

(f) Varlık Anlayışı

Locke varlık felsefesinde, felsefede kendisinden sonra özellikle Berkeley ile başlayacak olan idealist yönelimin tam tersine, baştan sona realist bir tavır sergiler. Buna göre, zihinden bağımsız bir dış gerçeklik vardır. O, ikinci olarak, Descartes'inkine bütünüyle karşıt bir bilgi teorisine sahip olmakla birlikte, onun gibi düalist bir varlık görüşü benimser. Buna göre, dünyaya aşkın bir varlık, yaratılmamış bir töz olarak Tanrıyı şimdilik bir kenara bıraktığımızda, dünyada iki töz vardır. Bunlardan birincisi maddi töz, madde veya cisim, ikincisi de tinsel töz ya da zihindir.

Bununla birlikte, bizim dolayımsız olarak yalnızca kendi idelerimizi, zihin içeriklerimizi bilebildiğimizi, dolayımlı olarak da madde veya fiziki nesnelerin bu idelere yol açan veya neden olan niteliklerine gidebildiğimizi söyleyen Locke'ta töz kavramının muğlak bir kavram olduğunu, daha baştan belirtmekte yarar vardır. Çünkü onun temsil epistemolojisine göre bizim, algısal olarak doğrudan doğruya, maddi tözle veya fiziki nesnelerle ya da zihinle temas edebilmemiz, tanışabilmemiz mümkün değildir. Dolayısıyla, töz Locke'ta, (a) zihindeki idelere neden olan, (b) dış dünyada beş duyu yoluyla algılanan niteliklerin dayanağı olan, (c) ne olduğunu bir anlamda bilmediğimiz bir şey olarak tanımlanır.

Tözün doğrudan kendisine gidemediğimize, töz hakkında rasyonalistlere özgü bir tarzda spekülasyon yapma imkânı bulunmadığına göre, yapılması gereken fiziki töz ya da nesneye nitelikleri, zihne de edimleri yoluyla yaklaşmaktır. Locke da nitekim öyle yapar ve bu bağlamda, kendisine ün kazandıran başka bir unsur ve bu arada bilimsel dünya görüşünün doğruluğunu deneyimimize dair olgularla bağdaştırma çabasının bir parçası olarak da meşhur "birincil ve ikincil nitelikler" ayrımını geliştirir.

Locke'a göre, bir nitelik bir şeyin bir özelliği ya da bir karakteristiğidir. O, nedensel algı teorisine koşut bir biçimde ve nitelikleri idelerden ayırmada kullanacağı bir ölçüt olarak, bu tanımı bir şekilde tamamlayan, başka bir nitelik tanımı daha verir. Fiziki bir nesnenin bir niteliği, o nesnenin bizde ideler meydana getirme gücüdür. Ona göre, belirli nitelikler sadece bizde ide meydana getirme güçleri olmayıp, kendilerinin idelerine fiilen benzerler; oysa nesnenin diğer nitelikleri, onda sadece insan zihninde ide meydana getirme güçleri olarak var olur. İşte bu ikincisinde, ideler nesnedeki herhangi bir şeye benzemezler. Bunlardan birinci

türden niteliklere, Locke "birincil", ikinci türden niteliklere "ikincil nitelikler" adını verir.

Birincil ve İkincil Nitelikler Ayrımı

Bir nesnenin birincil nitelikleri "katılık, yer kaplama, şekil, hareket ya da sükûnet ve sayı"dır. Sözgelimi, bir nesne, başka bir şey tarafından kendisine nüfuz edilememesi anlamında, katıdır. Buna göre, bir nesnenin birincil nitelikleri onun temel, asli özellikleridir, öyle ki bir nesne, algılanıyor olsun ya da olmasın ya hareket ya da sükûnet halinde olmak durumundadır veya fiziki nesneler varsa eğer, onlardan belli sayıda nesnenin, algılansın ya da algılanmasın, olması gerekir. Demek ki bir nesnenin birincil niteliklerini, o nesnenin nesnel nitelikleri olarak düşünmemiz gerekir.

Locke yine, bir nesnenin birincil niteliklerinin "cisimden ayrılmaz olduklarını" söyler. Bununla da elbette, bir nesnenin birincil niteliklerinin sadece o nesnenin temel, asli özellikleri olduklarını ve onlara dair idelerimize benzediklerini anlatmak istemez, fakat bir yandan da bu niteliklere sahip olmanın bir fiziki nesne, cisimsel bir şey olmanın gerek ve yeter koşulu olduğunu anlatmak ister. Buna göre, birincil nitelikler fiziki bir nesne için özsel olan niteliklerdir veya cismin ya da maddi tözün gerçek özünü meydana getirirler. Bir nesne veya bu nesnenin birincil nitelikleri değişebilmekle birlikte, o söz konusu niteliklerden asla yoksun olamaz.

Locke, işte bu bağlamda idelerimizin fiziki nesneleri temsil ettiklerini ve fiziki nesnelerin de idelerimize neden olduklarını düşünür. Hobbes'ta olduğu gibi, onda da idelerle fiziki nesneler arasındaki ilişki, bir yönüyle temsili, bir yönüyle de nedensel olmak üzere, iki yönlü bir ilişkidir. Peki, cisimler ya da fiziki nesneler insan zihnindeki idelere nasıl neden olurlar? Locke bu soruya, birincil niteliklerin zihinde idelerini yarattıklarını söyleyerek cevap verir. Birincil niteliklerle ilgili idelerimiz fiziki nesnelerden çıkan algılanamaz fiziki parçacıkların eylemiyle meydana gelir. Kendileri de birer fiziki nesne olan bu fiziki parçacıklar duyu organları üzerinde hareket ve fiziki temas yoluyla etkide bulunurlar.

İkincil niteliklere geçtiğimizde, maddi veya cisimsel tözün ya da bir fiziki nesnenin ikincil niteliklerinin, onun rengi, kokusu, tadı ve sesi olduğunu görüyoruz. Bu niteliklerle ilgili idelerimiz, birincil niteliklerle ilgili ide ya da deneyimlerimizden farklı olarak, nesnede fiilen mevcut olan hiçbir şeye benzemez. Öyle ki bir nesnenin rengi diye düşündüğümüz şey Locke'a göre, söz konusu nesnenin nesnel bir özelliği olmayıp, nesnenin birincil nitelikleriyle olan nedensel ilişkinin sonucu olarak bizde oluşmuş olan bir idedir. Bunlar fiziki nesnenin sadece, birincil niteliklerin bizde çeşitli duyumlara yol açma güçleri olma anlamında, özel-

likleridirler. Başka bir deyişle, ikincil nitelikler madde ya da fiziki nesnenin, kendisinden ayrılmaz olan birincil nitelikleri sayesinde ve yoluyla duyu organlarımızı etkileme güçlerinden başka hiçbir şey değildirler. Buna göre, ikincil nitelikler varoluşları bakımından (1) birincil niteliklere ve (2) duyuma bağlıdırlar. Çünkü bir ikincil nitelik, bizde ideler meydana getirme gücü ya da kapasitesidir ve bu kapasite yalnızca bir nesnenin birincil nitelikleri sayesinde varolur. Bundan dolayı, ikincil niteliklerle ilgili idelerimizin varoluşundan birincil nitelikler olmadan söz edilemez. Öte yandan, birincil niteliklerin madde ya da fiziki nesnede sürekli olarak bulundukları ve dolayısıyla nesnel oldukları yerde, ikincil niteliklerin bir şekilde nesneye ait olduklarını söylemek mümkün değildir. Çünkü onlar, sadece kendilerini duyumlayan duyu organları için vardırlar; duyum ortadan kalktığında, onların varoluşu da son bulur.

Zihin

Locke zihin-beden düalizmi içinde ikinci tözü olan tinsel töz veya zihne de aynı stratejiyi takip ederek yaklaşır. O, burada da tözün veya zihnin bizzat kendisini hiçbir zaman algılayamadığımızı, dolayımsız olarak yalnızca zihnin düşünme, korkma, akılyürütme, irade etme gibi edimlerini bilebildiğimizi söyler. Tinsel tözün varoluşunu söz konusu edimlerin kendinden kaim, kendi başına varolabilen şeyler olamayacakları gibi, maddenin veya fiziki nesnelerin özellikleri de olamayacaklarından hareketle, onların dayanakları olan şey diye varsaydığımızı öne sürer.

Locke bizlerin, her ne kadar kendimizde açık ve seçik bir tinsel töz idesi bulunmasa da düşünme ve irade etme idelerini düşüncede bir araya getirmek suretiyle bir bileşik maddi olmayan tin ya da benlik idesi oluşturabildiğimizi söyler. Ve o yine, ne maddi tözün ne de tinsel tözün varoluşundan emin olsak da tinsel tözün varolmasının maddi tözün varoluşundan daha muhtemel olduğunu iddia eder. Locke, nihayet tinsel tözün özünün, Descartes'ın söylediği gibi, sadece düşünme olmayıp, onun beden üzerinde etki veya eylemde bulunabildiğini öne sürerek bir adım daha ileri gider ve zihinle beden arasında psiko-fiziksel bir nedensel etkileşim bulunduğunu savunur. Başka bir deyişle, o zihnin özünü düşünme ile sınırlamayan bir küçük manevra sayesinde Descartes'ın zihinsel olanla fiziki olan arasındaki ayrımına halel getirse de zihnin maddeyi veya bedeni etkileyebileceğini kabul eder ve zihin-beden ilişkisi problemine kendince belli bir çözüm getirir.

Tanrı

Locke, maddi ve zihinsel tözden sonra, ilahi tözü ele alır. Bu ele alış, bir 17. yüzyılın genel entelektüel atmosferi bağlamında, iki, o bilimsel oldu-

ğunu öne sürdüğü etiği ya da genel ahlak görüşünü Tanrıya dayandıracağı için bir anlamda zorunludur. Buna göre, Tanrının varoluşuna inanan ve bu inancın rasyonel temellere dayandığını düşünen Locke, bununla da kalmayıp, her insanın kendisine verilmiş olan akıl ışığıyla her şeyi yaratmış olan, sonsuz kudret sahibi, ezeli-ebedi bir Tanrının varoluşunu bilebileceğini söyler. Çünkü Tanrı bize kendi varlığını keşfetmek ve bilmek için gerekli araçları vermiştir.

Locke, Tanrının varoluşunu da zihindeki idelerden yola çıkıp, tıpkı madde ve zihnin varoluşunu öne sürerken yaptığı gibi, ideden gerçek varlığın varoluşunu öne sürmeye geçer ve metafizik bir varlık olarak Tanrının varoluşuna dair bilgiyi de bütünüyle ampirik bir temele oturtur. Şu farkla ki onun gözünde, Tanrının varoluşuna dair bilgi kanıtlayıcı bir bilgidir, öyle ki zihin burada bilgiye ulaşırken, ideler arasındaki ilişkileri dolayımsız olarak değil, fakat birtakım aracı idelerin dolayımı veya yardımıyla kavrar. Ona göre, zihnin Tanrının varoluşu ile ilgili kanıtlayıcı bilgiye ulaşmada kullandığı aracı ide, sonsuzluk idesidir. İnsanın sonsuzluk idesini kazanması Tanrının varoluşunun bilgisine ulaşmasında oldukça önemli bir adım olmakla birlikte, bu süreçte işe karışan ve sonsuzluk idesi kadar önemli olan başka ideler de vardır. Bunlar da insanın iç duyum veya düşünümden elde ettiği basit idelerdir. Şu halde, Tanrının varoluşuna dair bilgi, insan zihninin sonsuzluk idesi ve iç duyumun sağladığı basit ideleri birleştirmesinin bir sonucudur.

Locke Tanrının varoluşunu tam bir kesinlikle bilebileceğimizi söyledikten ve Tanrı idemizin nasıl oluştuğunu gösterdikten sonra, Tanrının varoluşunu kanıtlamaya geçer. Onun, bu bağlamda öne sürdüğü, hepsi de ampirik olan, üç ayrı argüman vardır: Kozmolojik delil, teleolojik argüman ve antropolojik delil. Bunlardan kozmolojik delilin üç temel adımı veya öncülü vardır: Söz konusu öncüllerden, kozmolojik delilin hareket noktasını meydana getiren birincisi, mutlak yokluğu düşünmenin imkânsızlığıdır. Realist Locke'un delilinin ikinci adımı ise, dış dünyayı meydana getiren birtakım gerçek varlıkların var olduğunu ifade eder. Ona göre, en kesin bilgi türü olan sezgisel bilgi ile kendi varoluşumuzu, duyusal bilgi yoluyla da dış dünyadaki maddi varlıkların veya fiziki nesnelerin varoluşunu biliyoruz. Tanrının varoluşunu evren veya dış dünyadaki varlıklardan hareketle kanıtlamayı amaçlayan Locke'un argümanının bundan sonraki adımı, bu varlıkların ezeli olmayıp sonradan varolduklarının gösterilmesinden oluşur. Dış dünyadaki varlıkların özde maddeden meydana geldiğini bildiğimize göre, maddenin ezeli olmadığının gösterilmesi, ondan oluşmuş olan maddi varlıkların da ezeli olmadıklarının ortaya konulması anlamına gelir. O, bundan dolayı maddenin ezeli olmadığını göstermeye geçer. Dahası madde, kendi başına hareket-

siz ve etkin olmayan bir varlıktır. Öyleyse, evrende var olan varlıkların varoluşlarını açıklayabilmek için ezeli ve sonsuz güç sahibi bir varlığın varoluşunun kabul edilmesi gerekir ki bu varlık da Tanrıdır.

Locke'un ikinci Tanrı delili olan teleolojik argüman ise, düşünen, akıl yürüten, bilen ve belli birtakım amaçlara yönelik iradi eylemler sergileyen insandan, dış dünyadaki yasalılık, düzen ve amaçlılığı anlamlandırmasını ister. Hareketsiz ve kendi başına etkin olamayan madde, kendi kendisine düzen kazanmış olamayacağına ve insanın dünyasından bildiğimiz kadarıyla, düzen ve amaçlılık iradi eylem ve bir düzen vericiyi gerektirdiğine göre, aklı insana dünyadaki düzenin sorumlusunun Tanrı olduğunu bildirir.

Locke bütünüyle orijinal bir Tanrı kanıtı olan antropolojik delilinde ise, dış dünyadan veya dış dünyadaki düzen ve amaçlılıktan değil, insandan yola çıkar. İnsanın, sadece varolması olgusuna değil, fakat bilen ve akıllı bir varlık olmasına özel bir önem atfeder. Ona göre, işte bu özellikleri insanı, dünyada kendisi dışındaki varlıkların en yetkini haline getirir. (1) Bir varlık kendisinden daha yetkin başka bir varlığın nedeni olamayacağına, (2) bilen ve akıllı bir varlık olarak insanın da kendisini yaratmış olması mümkün olmadığına göre, o zaman insanın varlığını Tanrıya borçlu olduğunu söylemek gerekir.

(g) Politika Felsefesi

Locke, kendi politika felsefesini ortaya koymadan önce, mutlak monarşinin savunucusu olan Robert Filmer'ın öğretisini, elbette gerisindeki Skolastik dünya görüşüyle birlikte reddeder. Tanrının Adem'e mutlak ve total bir otorite bahşettiğini ifade eden bu politik otorite anlayışının, fiilen varolan hiçbir politik otoriteyi meşrulaştırmada kullanılamayacağı için bir işe yaramadığını savunur.

Doğa Durumu

Politik iktidarın, ilahi yönetme hakkı yoluyla değil de sadece ve sadece bireyden hareketle ve ancak halkın rızası yoluyla temellendirilebileceğini düşünen Locke, doğallıkla toplum sözleşmesinden ve dolayısıyla, politik otoritenin tesisinden önceki doğa durumundan yola çıkar. O, doğa halini, onun hipotetik bir durum olduğunu söyleyen Hobbes'tan farklı ve ampirisizmiyle tamamen tutarlı bir biçimde, tarihsel bir olgu olarak alır. Ve doğa halinin tarihsel gerçekliğine, zamanının antropolojik çalışmalarından haberdar olduğunu gösterecek şekilde, Amerikan Kızılderelilerini örnek vermek suretiyle olgusal deliller getirir.

Locke, doğa durumunu bir yandan da farklı yönetim biçimlerine veya politik devletlere değer biçerken başvuracağımız bir ölçüt, dikkate al-

mamız gereken bir ideal olarak değerlendirir. Başka bir deyişle o, doğa durumunu, Hobbes gibi bir savaş durumu olarak karakterize etmez. Bunun nedeni onun doğa durumuna, ihtiva ettiği fiili savaş tehlikesinden ötürü sivil toplum durumunu, hatta güçlü bir politik otoriteyi temellendirmek için değil, mutlak monarşiyi yargılayıp mahkûm etmede kullanacağı ölçütleri, politik iktidarın yükümlülüklerini ve hayata geçirmek durumunda olduğu temel ilkeleri türetmek için başvurur. Locke, bu yüzden doğa durumunu, her şeyden önce bütün insanların eşit olduğu bir düzen olarak tanımlar.

Bütün insanların doğa durumunda eşit olduklarını söyleyen Locke, elbette insanların her bakımdan eşit olabilmelerinin imkânsız olduğunu, üstelik bunun hiçbir şekilde arzulanır bir durum olmadığını bildiği için bunun her tür eşitliği içermediğini dile getirmeye özen gösterir. Başka bir deyişle, bütün insanlar eşit doğmuş olup, hiçbir insanın bir diğerini ortadan kaldırma, onu tahakküm altına alma veya bir araç olarak kullanma hakkı yoktur. Çünkü Locke kendi akıl anlayışının bir sonucu olarak, bütün insanların aynı doğal yetiye sahip olduklarını dile getirir; bu yüzdendir ki eşitlik durumu, her insanın başka birinin iradesine ve otoritesine tabi olmadan, kendi doğal özgürlüğünü sağlayacak eşit haklara sahip olmasını ifade eder. Bu yüzden doğa durumunda özgürlük eşitlikten çıkar. Zira aynı doğal akla sahip olmak bakımından bütün insanların eşit oldukları, "Tanrının açık iradesiyle hiçbirinin bir başkasının üzerine yerleştirilmediği" söz konusu doğa durumunda, hiç kimse bir başkasının keyfi iradesine boyun eğmek zorunda değildir.

Doğa Yasası

Bununla birlikte, söz konusu eşitlik ve özgürlük durumu, hiçbir ilke veya yasanın geçerli olmadığı, insanın her istediğini yapmak bakımından sınırsız bir özgürlüğe sahip olduğu bir keyfilik ya da başıboşluk hali değildir. Başka bir deyişle, özgürlük bir başkasının iradesinden bağımsız olmaktır, yoksa yasasızlık demek değildir. "Yasanın olmadığı yerde, özgürlüğün de olamayacağını" söyleyen Locke'a göre, doğa halindeki bu özgürlük ve eşitlik durumu insanların bir yasa uyarınca kendi kendilerini yönetmekte oldukları ve yönetme açısından herkesin aynı hakka sahip olduğu bir durumdur. İşte bu yüzden Locke doğal özgürlüğü, bir "başıboşluk durumu" olarak değil, fakat insanların doğrudan doğruya kendi yasaları olan bir yasa altındaki özgürlük durumu olarak tanımlar.

Buna göre, doğa durumundaki barış, özgürlük ve eşitliğin güvencesi olarak doğa yasası, elbette belli bir zamanda, belli bir politik düzende var olan yerleşik gelenekler ve âdetlerden farklı olduğu gibi, pozitif hukuktan da bağımsızdır. Başka bir deyişle, doğa yasası, ne insanlar arasın-

daki uzlaşımlarla varılmış yerleşik kurallar ne de belli bir devletin uygulamadaki yasalarıdır. Doğa yasası, insanlara olması gerekeni gösteren yani normatif kurallar ihtiva ettiği için evrensel olan bir yasadır. O, tüm zamanlar ve bütün yerler için geçerli olduğu gibi, tüm insanlar için de geçerlidir; bu yüzden doğa yasası aklın yasası olup, ona uygun hareket etmek, akla uygun hareket etmek, onun tersi yönde hareket etmek, akla karşı hareket etmek demektir.

Toplum Sözleşmesi

İnsanlara devlet gibi baskıcı bir örgüt olmadan da barış içinde yaşayabilecekleri bir temel sunmak isteyen ve dolayısıyla, doğa durumundan insanların doğa ya da aklın yasasına uygun olarak, eşitlik, özgürlük ve barış içinde yaşadıkları bir durum diye söz eden Locke, bununla birlikte sivil toplum durumuna geçişi, politik otoritenin tesisini meşrulaştırmak amacıyla, Hobbes'ta olduğu gibi, fiili değil de potansiyel bir tehlike oluşturan "savaş tehdidi"nden söz etmeye başlar. Buna göre, insanların doğa durumundan toplum durumuna geçişlerini, onların çıkarları açısından "doğru" gösterecek geçerli bir gerekçe bulmak ihtiyacı duyan Locke, öncelikle insanların doğa yasasını yürütme gücüne sahip olduklarını öne sürer. O, herkesin elinde doğa yasasını yürütme gücünün olmasının, insanların tarafgirlik, dar görüşlülük ve bencillik gibi niteliklerinden dolayı haksızlık yaratabileceğini kabul eder. Yasa haksızlık yapılmamasını buyururken, doğa yasasını ihlal edenler bencillikle, dar görüşlülükle vb. haksızlık yaparlar. Yani doğa yasası insana, kendisi gibi eşit ve özgür olan öteki insanların hayatlarına, özgürlüklerine ve mallarına zarar vermemeleri gerektiğini söylüyor olsa da bütün insanların aynı saf akılla yönlendirilmemelerinin bir sonucu olarak, aynı yasayı görememeleri, yasanın ihlal edilmesine, bazı insanların başka insanlara zarar vermelerine ve hatta saldırmalarına yol açar. Çünkü insanlar çıkarları nedeniyle tarafgir olurlar ve kendi menfaatlerini yasa veya hukukun genel ilkeleri gibi yanlış yorumlarlar. Doğa durumunda, insanların temel haklarını koruyup teminat altına alacak bir otorite doğallıkla bulunmamaktadır.

Locke'a göre, böyle bir ihlal veya saldırganlık durumu vuku bulduğunda, herkes kendine zarar vereni tek başına yargılayıp cezalandırabileceği gibi, böyle bir hareket herkese karşı yöneltilmiş bir tehlike olacağı için herkes saldırganı cezalandırabilir. Çünkü her insanın hayatı, özgürlüğü ve mülkiyeti onundur ve hiç kimsenin doğa yasasının insanlara verdiği bu haklara zarar vermemesi gerekir. Bu haklar, yasanın ifadesi oldukları için tam anlamıyla bir hak statüsündedirler. Locke bu hakkı aynı zamanda, her insanın "bütün insanlığı korumak için sahip olduğu bir hak" diye tanımlayınca, ortaya bir de görev çıkar. Her insanın hem

kendi haklarını ve hem de bütün insanlığın hakkını koruması hem bir hak hem de bir yasa ile tesis edildiği için uyulması gereken bir ödevdir.

Bununla birlikte, böyle bir şey yani saldırıya uğrayanın aynı zamanda hem davacı ve hem de yargıç olması durumu, adalete aykırı bir hal olup, kargaşaya yol açabilir. Zira kendisine ilişkin bir davayı karara bağlayıp ceza veren kimse, intikam duygusuna kapılıp, cezada aşırıya kaçabilir. Buna göre, kargaşa ortaya çıktığı zaman doğa durumunda şahsı tehlikeye girmeyecek üçüncü taraf, yani yargıç yoktur. Ve nihayet, doğa durumunda hakları zarar gören taraf yasanın adil hükmünü yerine getirecek kadar güçlü olmayabilir. İnsanların doğa halinde özgür, eşit ve barış içinde yaşamalarına rağmen, sivil toplum durumuna geçmeye karar vermelerinin sırrı da Locke'a göre, buradadır. Doğa halinde haksızlığa uğrayanın kendisine saldıranı cezalandırma hakkını elinde tutması bir tehlike ve tehdit oluşturur; onun bu hakkı kendisinin kullanması durumunda ortaya çıkabilecek olan bir "savaş durumu" tehlikesi yaratır. Aynı sözleşmeci gelenek içinde yer alan iki filozof arasındaki en belirgin fark da işte bu noktada bulunur. Hobbes'ta doğa hali fiili savaş durumunu gösterir, oysa savaş hali Locke'un doğa durumu tasarımında hep bir potansiyel tehlike olarak varolur. Başka bir deyişle, politik otoriteyi meşrulaştıran, devleti temellendiren şey Hobbes'ta savaşın fiilen varoluşu, Locke'ta ise imkânıdır, onun doğa durumunda potansiyel bir tehlike olarak hep varolmasıdır.

Zira savaş hali bir düşmanlık ve yokluk durumudur; benim özgürlüğümü ortadan kaldıranı, beni yok etmekle tehdit edeni benim de yok etme hakkım vardır. Bu, doğal olarak akla ve adalete uygun bir şeydir, çünkü yasa insana kendisini korumasını buyurur. Otoritenin, ortak bir yargı merciinin yokluğu, şu halde küçük haksızlık ve çatışmalarda bile, insanları birbirleriyle savaş durumuna getirip, onların hayatlarını tehlikeye sokar. Bu durum güvensizliğe yol açar.

Locke'a göre, doğa halindeki insanlar, demek ki öncelikle savaş tehdidinden kurtulabilmek amacıyla, bir "toplum sözleşmesi" yoluyla sivil toplum içinde bir arada yaşamaya başlar ve bu arada "hükümranlara ya da üzerlerinde güç sahibi olan sivil yöneticilere itimat ederek" politik devleti yaratırlar. İnsanlar Locke'a göre, doğa durumundan sivil toplum haline, ikinci olarak, temel hak ve özgürlüklerini güvence altına alıp, daha nitelikli bir yaşama kavuşmak için geçerler.

Mülkiyet

Politik yönetimin ikinci büyük amacı veya insanların uygar toplum adına doğa halini terk etmelerinin en önemli nedeni, hayatlarının, özgürlüklerinin korunmasıdır ki Locke buna genel bir ad olarak "mülkiyet"

adını verir. Locke'un söz konusu geniş mülkiyet kavramı, nitekim insanın sadece ekonomik ihtiyaçları ve çıkarlarını fazlasıyla aşar ve bir bütün dolarak, onun hayat, özgürlük ve mutluluk arayışı dediği şeyi meydana getirir. Başka bir deyişle mülkiyetten söz ederken, günlük dilde anlatılmak istenenden daha genel bir davranış ve fırsat bölgesini düşünen Locke, iktisadi mülkiyeti temele almakla birlikte, mülkiyetten daha ziyade mülkiyet sahibinin başkalarına olan köleliğini engelleyip, sahibini özgürleştiren bir değeri anlar.

Mülkiyeti önce, tıpkı doğa yasasını temellendirdiği şekilde etik olarak temellendiren Locke, "Tanrının yeryüzünü insanlara, insanlığın kullanımı için vermiş olduğunu" ve "O'nun insanlara dünyayı en yararlı bir biçimde kullanmaları için ayrıca akıl verdiğini" belirtir. Nitekim o, mülkiyeti temellendirirken "yeryüzü ve bütün alt düzeydeki yaratıkların bütün insanlara ortak olduğunu, ama her insanın kendi kişiliği üzerinde bir mülkiyete sahip bulunduğunu" ve "emeğin her şeye değer farkını koyduğunu" söyledikten sonra, doğada hazır bulunan bir şeyin mülkiyet hakkı yaratmadığını belirtmeye özen gösterir. Mülkiyet hakkının ortaya çıkabilmesi için doğanın dönüştürülmesi ya da bir şeyin doğal halinden çıkarılması gerekir. Emeği çok önemseyen Locke, doğal bir mülkiyet hakkı olduğunu söylemekle kalmaz, bizzat mülkiyetin doğal olduğunu söyler. Ona göre bu, bireyin kişiliğinden gelen bir hakkın bir şeye eklenmesinden meydana gelir. Hakların doğa durumunda bile geçerli ve yürürlükte olduğunu öne süren Locke'un, mülkiyeti sivil toplumdan önce de varolan bir şey olarak öne sürmesinin nedeni, elbette mülkiyetin yaratıcısının, toplum değil, birey olduğunu göstermektir. Onun bireyciliğinin en belirgin hale geldiği yer, işte burasıdır. Gerçekten de Locke'un bireyden yola çıktığının ve onda bireyin bütün hakları ve nitelikleriyle toplumdan önce geldiğinin en somut göstergesi, onun mülkiyet teorisidir.

Locke, bununla da kalmayıp mülkiyeti politik güçle de ilişkilendirir, hatta onun politik güç oluşturduğunu öne sürer. Başka bir deyişle, insanların mülkiyete sahip oldukları, mülkiyetlerinin kendi ellerinde olduğu yerde politik gücün, insanların ellerinde mülkiyetlerinin olmadığı yerde despotik bir gücün var olduğunu söyler. İşte bundan dolayıdır ki kölelik despotik bir gücün buyruğu, baskısı altında olmak demektir ve bu tür bir güç haksız bir güçtür. Köleliğin meşru olmadığını, onun efendi ve köle arasında sürüp giden bir savaş durumu olduğunu düşünen Locke'a göre, kölelik bir kişinin herhangi bir nedenle diğerine itaate zorlanması ve mülkiyetinin elinden alınması durumudur. Oysa Locke'un bakış açısıyla, hiç kimse bir başkasının kişiliğine, mülkiyetine el koyamaz.

Liberalizm

Buradan da anlaşılacağı üzere, "benim mülkiyet genel adı altında topladığım, canlar, özgürlük ve mallardır..." diyerek, mülkiyeti oldukça geniş bir biçimde tanımlayan Locke'ta mülkiyet yoksunluğu, kişinin bütün bunlar üzerindeki hakkının elinden alınmasını ifade eder. O, işte buradan hareketle, bireyin kendi varlığını korumasının bir aracı olarak mülkiyeti korumayı, toplumun oluşum nedeni olarak sunar. Daha önce ifade ettiğimiz Lockeçu argümanı burada bir kez daha bu kez mülkiyet açısından tekrarlayabiliriz: Herkesin akla uygun davranmayabileceğini, herkesin doğa yasasını kavramak için gerekli gayreti göstermeyebileceğini öne süren Locke, akla uymayı reddeden ya da onun yasasını incelemekten habersiz olan insanların doğa yasasını ihlâl ederek haksız eylemde bulunabileceklerini söyler. Doğa durumunda, her birey kendi mülkiyetine yönelik bir saldırıyı kendisi cezalandırabileceği, haksızlığı engellemek veya ortadan kaldırmak amacıyla haksız bir şekilde davranabileceği için savaş ilişkileri ortaya çıkar. Bu, savaş durumunda kişinin en temel haklarının tehlike altında olması anlamına gelir. İnsanların bu durumda "acele olarak topluma sevk edileceklerini" belirten Locke, insanların doğa durumunun avantajlarını bırakıp, topluma girmesini mülkiyetin korunmasıyla ilişkilendirerek sunar. İşte bu, onun liberalizminin ana kaynağı olmak durumundadır. Locke, devletin statüsünü belli bir işleve indirgeme gayreti içinde, devletin mülkiyeti yaratmadığını, fakat mülkiyetin devleti yarattığını gösterme amacı güder. Bu, onun toplumdan hareket etmeyip, doğrudan doğruya bireyden ve bireyin doğasından hareket edişinin bir sonucudur.

Rıza

Mülkiyetin politik toplumun yaratılmasının en önemli nedeni olduğunu söyleyen Locke, aslında toplumu yaratan şeyin çalışma olduğunu öne sürer. Yani, onda insanın, emeği ve çalışmasıyla doğayı dönüştürmeye başlamasının bir sonucu olarak, giderek kendisini de verili bir durumdan çıkartıp, kendisine bir dünya yarattığı söylenebilir. Doğa verili bir şey olup, insan bu verili dünyayı kendi çalışmasıyla aşar. Demek ki politik toplumun sözleşme yoluyla oluşturulmasının bir diğer nedeni de insanın, doğanın sınırlarından kurtulmak amacıyla, beşeri veya daha uygar bir dünya yaratmak istemesidir. Onu sivil toplum durumuna yönelten şey, öyleyse doğa durumunun eksikleridir. İşte bu eksikler, bize bireylerin toplumu hangi temel üzerinde kurduklarını gösterir; yani insanların doğa durumunda isteyip de bulamadıkları şeyler, toplumun yaratılma ya da oluşturulma nedenlerini verir.

Doğa durumundaki insanları bir sözleşme yapmaya sevk eden amaç, doğa durumunun sakıncalarını gidermek yani söz konusu durumda sahip oldukları haklardan, dolayısıyla mülkiyetlerden herhangi bir ihlale maruz kalmaksızın yararlanabilmektir. Doğa durumundaki insanlar, bu yüzden bir pozitif hukuk tesis etmek isterler. Bir yasama ve yargı organına ihtiyaç bulunduğunu dile getiren Locke, doğa durumundaki bireylerin tesis edilmiş olan yasayı uygulayacak bir güce, bir yürütme gücüne gerek duyduklarını belirtir. O, doğa durumundaki bireylerin bu isteklerini gerçekleştirmek için ellerinde bulunan bütün güçleri ortak bir güç oluşturacak şekilde birleştirmek, bir toplum oluşturmak durumunda olduklarını söyler. Onlar rızaya dayalı bir sözleşme yoluyla bir toplum kurarlar. Locke'ta bu, her insanın kendi rızasıyla bir politik güç oluşturmak amacıyla, kendisini oluşturduğu toplumdaki her bir bireye karşı yükümlülük altına sokacağı ve çoğunluk kararıyla eylemde bulunacağını kabul ettiği bir anlaşma yaptığı anlamına gelir. Bu, Locke'un deyimiyle "kökensel sözleşme" olup, söz konusu sözleşme edimiyle birlikte sivil toplum aşamasına geçilir. O, birçok filozoftan farklı olarak, toplumun oluşturulmasında her bir bireyin rızasının gerektiğini yani oybirliğinin gerekli olduğunu düşünür. Çünkü ona göre, hangi toplumda yaşayacağına her akıllı varlık, kendisi karar verecektir. İşte bu yüzden Locke'ta toplum kurulurken oybirliği gerekir, çoğunluk, yalnızca ana gövde, birleşik yapı oluşturulduktan sonra karar verebilir. Her bireyin kendi rızasıyla birleşerek oluşturduğu şeyi Locke, politik toplum olarak adlandırır.

Demek ki insanların toplumun üyesi olmalarını ve yasamanın çıkardığı yasalara uymalarını sağlayan şey rızadır. Rıza sayesinde, insanlar kendi güçlerini toplumun ortak yargı gücüyle birleştirirler ve kendilerini böylelikle iç ve dış tehditlere karşı korurlar. Politik toplumun oluşumu için bireylerin mutlak rızasının, oybirliğinin gerekli olduğunu öne süren Locke, ondan sonra, toplumun alacağı kararlarda çoğunluğun rızasının yeterli olduğunu söyler. Çünkü ona göre, bireyler önce bir toplum için rıza gösterirler, sonra çoğunluğun iradesi ve kararlarına itaat edecekleri konusunda rıza verirler. Bu yüzden, iki ayrı rızadan söz eden Locke'ta, insanların bir toplum oluşturmak için ortak olarak gösterdikleri rıza açık bir rızadır. Bu rıza, insanı toplumun bir üyesi, yönetimin ise bir uyruğu haline getirir. İkinci rıza, örtük bir rıza olup, insanlar bununla çoğunluğun kararına tabi olacaklarını kabul ederler.

Buna göre, birleşerek bir toplum meydana getiren insanlar, doğa durumundaki iktidarlarına son vermişler ve ikinci olarak da bir çoğunluğu kendileri hakkında karar vermeye yetkili kılmışlardır. Politik toplumu oluşturan ve bir devlete girilmesini veya devletin meydana getirilmesini

sağlayan şey bu anlaşmadır. Dolayısıyla, bir toplum oluşturmak üzere, açık rızalarıyla birleşen insanlar, daha sonra çoğunluğun iradesine uyacakları konusunda örtük bir rıza gösterirler. Politik toplum ya da uygar yönetim veya devlet işte bu sayede oluşturulur. Bununla birlikte, Locke için önemli olan husus, sadece politik toplumun oluşturulması değil, aynı zamanda yönetim biçimine de karar verilmesidir. Yönetim biçimi onun siyaset kuramında, işte burada gündeme gelir. Ona göre, politik toplumun meydana gelmesini sağlayan insanlar, bu toplumu oluşturmak için birleştikleri zaman, hangi yönetim biçiminin onlara uygun olduğuna da karar verirler. İşte toplumu meydana getiren kimselerin çoğunluğun harekete geçmesi için gösterdikleri örtük rıza, burada önem kazanır. Çünkü ne tür bir yönetim biçiminin seçileceğine çoğunluk karar verir.

Yönetim Biçimleri

Locke'un, akıl sahibi, doğa yasasını bilen insanın ihtiyaçlarından ve çıkarlarından hareketle oluşturduğu rıza ve çoğunluk yönetimi ilkeleri, yönetimin siyasal meşruiyetinin temel taşlarını oluşturur. O, işte bu çerçeve içinde, mutlak monarşiye karşı çıkıp, alternatif yönetim biçimlerini sıraladıktan sonra, daha ziyade karma bir yönetimin veya anayasal monarşinin savunuculuğunu yapar. İnsanların doğa durumundaki doğal güçlerinin bir toplum sözleşmesi yoluyla sivil toplumun politik güçlerine dönüştürüldüğünü öne süren Locke, bununla birlikte bu politik güçlerin kendilerini yaratan amaca uygun olarak sınırlı olması gerektiğini savunur. Amaç, doğa durumunun tehlikeleri ve kesinsizliğini, herkesin hayat hakkını, özgürlüğünü ve mülkiyetini koruyacak kurulu yasalar sağlamak suretiyle, ortadan kaldırmaktır; sınırsız güç uygulaması, yani mutlak monarşi, doğası gereği bunu başaramadığı gibi, yeni belirsizlik ve istikrarsızlıklara yol açar. Gerçekten de Locke, tıpkı doğa durumunda olduğu gibi burada da doğa durumunda geçerli olmakla kalmayıp, sivil toplumun da temelinde yer alan kendini koruma ilkesinden hareket ederek, mutlak ve keyfi iktidarın doğa durumunun eksiklik, kesinsizlik ve tehlikelerine ilaç olamayacağını gözler önüne serer. Buna göre, kontrolsüz bir yöneticinin keyfi ve dolayısıyla sınırsız iktidarına, ona karşı savunma hakkından yoksun bir biçimde tâbi olmak, doğa durumundan bile kötü bir durumu ifade eder. "Aklı başında hiç kimsenin, mevcut durumunun daha kötü ya da olumsuz bir doğrultuda değişmesine veya bozulmasına izin vermeyeceğini" düşünen Locke, insanların despotik bir güce rıza gösterebilmelerini düşünmenin neredeyse imkânsız olduğu; bu yüzden mutlak monarşinin uygar toplumla hiçbir şekilde uyuşmadığı ve uygar yönetim biçimlerinden biri olamayacağı sonucuna varır.

Diğer yönetim biçimlerinin yasama gücünün kimin eline verileceğine bağlı olarak değişeceğini söyleyen Locke'a göre, "toplumun tüm gücünü" elinde tutan çoğunluk, yasa yapmak için tüm iktidarı kullanabilir ve kendi atadığı görevlilerin bu yasaları uygulamasını sağlayabilir. Locke, söz konusu yönetim biçimine, tam ya da doğrudan demokrasi adını verir. Çünkü çoğunluğu oluşturan herkes yasamayı da oluşturur ve herkes yasama süreci içinde yer alır; yürütme gücü ise yasamanın atadığı görevlilerden meydana gelir. Demokrasi dışında diğer yönetim biçimlerini de uzun uzadıya tartışan Locke, en iyi yönetim tarzının karma yönetim olduğunu dile getirir. Onun karma yönetimden anladığı şey ise demokrasi, oligarşi ve monarşinin unsurlarından meydana gelecek karma bir yönetim değildi hiç kuşkusuz, fakat daha ziyade anayasal monarşiydi. Güçler ayrılığı ilkesini çok açık bir biçimde ortaya koyan Locke, karma yönetimle esas parlamentonun anayasal egemenliğini ve kralın parlamentoya tabi kılınmasını anlatmak istiyordu.

Başka bir deyişle, yürütme gücünü elinde bulunduran kralın yetkilerinin sınırlanması konusunda ısrarlıydı. Her şeye rağmen, bütün bireylerin rızasıyla kurulan politik toplumda çoğunluğun hangi yönetim biçimini tercih ederse onu kuracağını ve bu yönetim biçimini ne zaman isterse değiştirebileceğini belirtmeye özen gösteren Locke, bununla birlikte toplumun hiçbir yönetime mutlak ve keyfi bir iktidar veremeyeceğini ileri sürdü. Politik toplumun yaratılmasının asıl amacı bireylerin korunması olduğu için bireylerin temel hak ve özgürlüklerini koruyamayan, onlara zarar veren bir yönetim, ona göre meşruiyetini kaybetmiş bir yönetimdir. Locke bu yüzden, bireylerin canlarını, mallarını, hürriyetlerini koruyamayan ve dolayısıyla insanların kendisine duydukları güvene ihanet eden bir politik otoritenin keyfi yönetimine direnme haklarının olduğunu kabul eder. Buna göre, Locke'ta savaş durumu doğa halinde otorite yokluğundan dolayı yalnızca insanlar arasında olmaz; savaş hali sonradan, hükümdarın ya da yönetimin yurttaşın doğal haklarını koruması yerine, ortadan kaldırmaya çalışması durumunda, bu kez esas yönetimle yurttaş, yönetenle yönetilen arasında olabilir.

Bu açıdan bakıldığında, Locke için meşru yönetimin yönetilenin hayat hakkını teminat altına alan, özgürlüklerini sağlayan, mülkiyetini koruyan, kısacası yurttaşın rızasına dayanan bir yönetim olduğu söylenebilir. Yönetilenlerin rızasına dayanmayan yönetim yönetilen açısından kölelik anlamına gelir ve her yurttaşın köleliğe şiddetle başkaldırması gerekmektedir.

George Berkeley

Berkeley düşünce tarihinin, hiç kuşku yok ki en büyük idealistidir. İkili anlamda idealist bir filozoftur; buna göre o, modern idealizmin kurucusu olarak, zihinden bağımsız bir gerçekliğin olamayacağını, gerçekliğin zihne tabi olduğunu öne sürer. İkinci olarak maddenin var olmadığını, gerçekten var olanın ide olduğunu söylemesi anlamında da idealist bir filozoftur. Sadece Hobbes'un materyalizmine değil, fakat Kartezyen ve Lockeçu düalizme de karşı çıkan Berkeley, materyalizme esas itibariyle kuşkuculuğa ve ateizme yol açtığı gerekçesiyle saldırmıştır.

Berkeley'in idealizmi, kendi mizacı yanında, 17. yüzyılın bilimsel devrimine eşlik eden bilimsel materyalizmin bir sonucu olmak durumundadır. Berkeley, modern bilim ve ona eşlik eden mekanik felsefe veya bilimsel materyalizmin, sanıldığı gibi deizme değil, fakat Hobbes'ta açıklıkla ortaya çıktığı üzere, bizi ateizme götürdüğüne kanaat getirmişti. Göklerde kusursuzca açığa çıkan ilahi düzen ve Tanrısal plan vurgu yapan Newton'dan farklı olarak, modern bilimin bir bilimsel materyalizme yani evrenin son çözümlemede maddeden veya hareket halindeki algılanamaz madde parçacıklardan meydana geldiği görüşüne yol açtığını savunuyordu. Maddi dünya, fiziki evren, Tanrının varoluşunun delili olmak bir yana, gerçekten var olan yegâne varlık alanı olup, başka hiçbir şeyin varoluşuna gerek ve imkân bırakmaz. Öyleyse, Berkeley'e göre Materyalizm, kaçınılmaz olarak ateizmi, yalnız ve yalnızca maddenin varolup, Tanrının hiçbir şekilde varolmadığı görüşünü doğurur. Felsefeyle, teorik ilgi ve kaygılardan ziyade pratik kaygılarla meşgul olan ve hayatının ikinci yarısını toplumsal bozukluk ve kötülükleri ortadan kaldıracak reform ya da misyonerlik çalışmalarıyla geçiren Berkeley'e göre, ateizmin kaçınılmaz sonucu, önce nihilizm, sonra da anarşi ve kargaşa olmak durumundadır. Bu nedenle, onun ilk ve en büyük hedefi materyalizm olmuştur.

Berkeley'in idealizmi, demek ki 17. yüzyıl felsefesinin hem devamıdır hem de bu felsefeye karşı bir tepki oluşturur. Onun idealizmi, şu halde her şeyden önce materyalizme yönelik tepkinin, yükselen bilimin ontolojik kabullerine karşı çıkışın felsefi ifadesi olmak durumundadır. Berkeley'in İngiliz ampirisizminin son derece önemli bir üyesi olduğu da dikkate de alınırsa, onun idealizminin aynı zamanda ampirisizmin devamı olduğu da ortaya çıkar. Hatta onun sadece deneyci olmakla kalmayıp, ampirisizmi bütün mantıksal sonuçlarına taşımış olduğu söylenebilir. Teolojik yönelimi çok belirgin ve oldukça güçlü olan Berkeley, ampirisizmiyle bilginin deneyim yoluyla kazanıldığını öne sürerken, idealizmiyle de insanın kesin olarak sadece deneyim yoluyla meydana gelmiş olan zi-

hin içeriklerinin ve bu arada, deneyim yoluyla bilinen kendilikler olmasalar bile, ruh ve Tanrının var olduğunun bilebileceğini savunur. O, gerçekte, desteğini 17. yüzyılın bilimsel materyalizminden alan ateizmin güç kazanmasını, bir şekilde önlemek istemiştir.

(a) Amaç ve Program

George Berkeley (1685-1758) aslında amacını iki temel eserinin alt başlıklarında açık seçik olarak ifade eder. Buna göre, Deneme'nin orijinal baskısının başlık sayfasında İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir Deneme ana başlığının, "Şüpheciliğin, Ateizmin ve Dinsizliğin Temelleriyle Birlikte, Bilimlerdeki Hata ve Zorluğun Belli Başlı Nedenlerinin Soruşturulması" alt başlığıyla verildiğini görürüz. Aynı şekilde Üç Konuşma'nın da başlık sayfasında, "Amacı Açıkça Şüphecilere ve Ateistlere Karşı, İnsan Bilgisinin Gerçekliği ve Yetkinliğini, Ruhun Cisimsel Olmayan Varoluşuyla Bir Yaradan'ın doğrudan İnayetini Kanıtlamak ve Aynı Zamanda Bilimleri Daha Kolay, Faydalı ve Özlü Hale Getirmek Olan" Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma ibareleriyle karşılaşırız. Onun söz konusu amaç ve programının da aslında insan bilgisinin doğası ve kapsamını analiz etme; bilgiye sağlam bir temel edinme ve kuşkucuların karşı yöndeki bütün iddialarına rağmen, şeylerin varoluşu ve doğalarının bilgisine sahip olabileceğimizi gözler önüne serme genel amacının bir parçası olduğu söylenir. Bununla birlikte bu amaçlar, ne kadar önemli olurlarsa olsunlar, son çözümlemede onun, modern düşünceyle birlikte ciddi bir gerileme içine giren geleneksel dini düşüncenin merkezinde yer alan iki ana hususun, bir Tanrının varolduğu ve biz insanların ölümsüz ruhları olduğu iddia ya da tezlerinin doğruluğunu gösterme amacının gölgesi altında kalır.

Berkeley, 17. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak Avrupa kültürünün, özellikle Hobbes, Newton, Descartes ve Locke'un etkisiyle bir gerileme ve hatta çürüme içine girdiğini düşünür. Bu görüşlerin de etkisiyle kendisini genel dünya görüşünde gösteren problem, ona göre gerçekte iki yönlü bir problemdir. Problemin bir yönü, Bacon ve Hobbes'tan itibaren ama özellikle de Descartes'la birlikte, bütün bir doğal dünyanın, tıpkı dev bir saat gibi deterministik birtakım doğa yasalarına göre işleyen alabildiğine büyük bir mekanik sistem olarak görülmesinden kaynaklanır. Giderek yaygınlaşan bu görüş, Berkeley açısından insanların hayatlarının, Tanrı tarafından değil de doğa tarafından yönetildiğini düşünmeye; onların hakikati, gerçekliği, kalıcı olanı, Tanrıdan hareketle değil de doğadan hareketle kavramaya yönelmeleri anlamına gelir ve ona göre, Avrupa kültürünü derin bir nihilizm batağına sokacak kadar tehlikeli bir şeydir. Problemin ikinci boyutu, özellikle Locke'tan sonra bilimsel bilgi ya da inançlarımızın hipotetik doğasının gözler önüne serilme-

sinden oluşur. Bu ise insanların hayatlarını yöneten ve onların dünyaya ilişkin kavrayışlarını şekillendiren gerçeklik görüşlerinin kesinlikten ve tamlıktan yoksun olup, her şeyin kuşkuya açık olduğu anlamına gelir. Bu türden görüşlerin yaygınlık kazanması, Berkeley'e göre, tam olarak, çevresindeki dünyaya bütünüyle yabancılaşmış modern insanın kendisinin atomların gelişigüzel birleşiminden ibaret olduğuna, özel hiçbir anlama sahip olmadığına ve kısa süreli, maddi hazlar dışında her türden umuttan yoksun kaldığına inanmasını ifade eder.

Öyleyse Berkeley'in esas amacı, materyalizm, ateizm ve Septisizmle mücadele etmektir. O, modern zamanların mekanik doğa tasarımının ve Descartes'la Locke'un görüşlerinin yarattığı problemler ve yol açtığı güçlüklerle savaşmak için bu tasarım ve görüşlerin yanlış olduğunu göstermeye ve insanları Tanrıyla olan dolayımsız ilişki veya temasın temin edeceği anlama geri döndürmeye çalışır. Berkeley'in bu amaç doğrultusunda geliştirmiş olduğu görüşlerin genellikle şaşkınlıkla karşılandığı, ona kimsenin inanmadığı söylenebilir. Fakat onun modern kültürün problemlerini, insanın kendisiyle ilgili kavrayışındaki yarıkları gözler önüne seren görüş ve argümanları yabana atılacak türden değildir.

Berkeley'in programı öncelikle maddenin varoluşunu yadsımaktan, zihnimizdeki idelere, gerçekte var olmayan maddenin değil de Tanrının sebep olduğunu göstermekten meydana gelir. Temel görüşü aslında çok yalındır: O, maddi dünya diye bir şeyin olmadığını, biz insanların maddi dünyadaki varlıklar ya da cisimler olduğunu düşündüğümüz şeylerin gerçekte sadece Tanrıdan alınan duyumsal mesajlarla ilgili yorumumuz olduğunu söyler. Gerçekten varolan her şey zihinlerdir; Tanrıya tekabül eden tek bir sonsuz zihnin ve sayılamayacak kadar çok sonlu bireysel zihnin varolduğunu gösterecek olan Berkeley, varolduğu söylenebilecek başka her şeyin bu zihinlerdeki ideler olduğunu iddia eder. Dünyadaki her şey, sözgelimi masalar, kitaplar, ağaçlar, çiçekler, bu yorum altında, insan zihnindeki ide koleksiyonlarına veya toplamlarına indirgenir.

Berkeley, aslında bildik ayrımlarımızı, gerçek bir dünyanın varoluşunu yadsımaz, her şeyin bütünüyle bir yanılsama olduğunu öne sürmez; tıpkı bizler gibi gerçek olanla yanılsama arasında bir ayrım yapar. Örneğin, Uludağ gerçek bir şeydir; onu karşımda bütün haşmetiyle, üzerindeki karlarla fiilen görmekteyim; oysa Kafdağı gerçek olmayan bir hayaldir, salt bir imgedir. Bu ayrımı Berkeley de kabul eder; Uludağ örneğinde, benim tutarlı bir deneyimler kümesine sahip olduğumu, oysa Kafdağı örneğinde böyle bir tutarlı deneyimler öbeğinden yoksun bulunduğumu söyler. Sorun bu deneyimler kümesinin nasıl yorumlanacağı sorunudur; Berkeley, dolayımsız bir biçimde veya gerçek bir açıklık içinde, mutlak bir kesinlikle bildiğimiz bu deneyimlere neden olan şeyin, Locke'un söyledi-

ği gibi ne olduğunu bilmediğimiz bir şey olarak madde değil de Tanrı olduğunu söyleyecektir. Ayrıca, gerçekten var olanın madde olduğu tezinin temelsiz bir hipotez olduğunu; idelerden ve zihinlerden oluşan kendi dünyasının modern bilimin maddi dünyasından daha sağlam ve güvenli olduğunu belirtir. Ona göre, dünyayla ilgili deneyimlediğimiz tüm düzenlilikler, sözgelimi bütün bir dış dünyayı yöneten ve bilim tarafından keşfedilmeyi bekleyen doğa yasaları, deneyimin tamamen ötesinde bulunan hipotetik bir maddede temellenmez. Onlar, insanlarla birtakım duyumlar aracılığıyla her daim temas halinde olan kadir-i mutlak ve her şeyi bilen bir Tanrıda temellenmek durumundadır.

(b) Maddenin İnkârı

Berkeley, öyleyse materyalizmi ve ateizmi geçersizleştirme ve böylelikle de modern Avrupa'nın materyalist kültüründe görülmeye başlanan çatlak ve yarıkları onarma veya ortadan kaldırma amacıyla, dolayımsız olarak bilebileceğimiz her şeyin kendi zihin içeriklerimiz veya idelerimiz olduğu görüşünü, sözcüklerimizin ve dildeki ifadelerin anlamlarını sadece idelerden, karşılık geldikleri idelerle birleştirilmekten aldığını öne süren görüşle bir araya getirir. Bu iki görüş onu, yalnızca zihinde varolan idelerle zihinlerin kendilerinin varolduğu ontolojik öğretisine götürecektir. Bununla birlikte, Berkeley neyin gerçekten varolduğunu söylemeye geçmeden, kendi metafiziğinin pozitif tez veya tezlerini öne sürmeden önce, negatif teziyle karşımıza çıkar: Madde var değildir.

Berkeley, materyalizme en azından beş başlık altında karşı çıkar: (1) Buna göre, materyalizmin benimsenmesi veya kabul edilmesi için getirilen argümanların yetersiz olması nedeniyle, gerçekten var olanın madde olduğunu öne süren öğreti olarak materyalizmin temelsiz, haklı kılınmamış bir görüş ya da anlayış olduğunu ileri sürer. (2) Berkeley'e göre, materyalizm deneyimlerimizin yapısı ve seyrini açıklamak açısından kendilerine ihtiyaç duyulmayan maddi varlıkların varoluşunu öne sürdüğü için gereksiz bir öğretidir. (3) Berkeley, maddenin deneyimlerimizin nedeni olmadığına ve olamayacağına inandığı için materyalizmin yanlış olduğuna inanır. (4) Ona göre, materyalizm bizden, idelerimizin nedeni olduğu inancıyla, dolayımsız olarak hiçbir zaman deneyimleyemediğimiz bir şey olan "madde" ya da "maddi töz"e anlam yüklememizi istediği için *anlamsız* bir görüştür. Çünkü bir terimin anlamı, onun yerini tuttuğu ide olup, deneyimleyemediğimiz bir şeyin idesi olamaz; durum böyle olduğuna göre, maddi töz benzeri, deneyimin ötesindeki, tecrübe edilemez veya deneyimlenemez şey ya da kendiliklere gönderme yapan terimler anlamsız olmak durumundadır. (5) Berkeley materyalizmin bizden idelerin algılanmadıkları zaman da varolabilecekleri-

ne inanmamızı istediği için nihayet çelişik bir öğreti olduğuna inanır. Onun materyalizmin temelsizliğini, gereksizliğini, yanlışlığını, anlamsızlığını ve çelişikliğini gözler önüne seren argümanları dört tanedir.

Niteliklerden Hareket Eden Argüman

Berkeley'in ilk argümanı "niteliklerden hareket eden argüman" diye bilinen meşhur kanıttır. O, bu argümanda, kendisinden önce kimi bilimadamları ve filozoflar, sözgelimi Locke tarafından öne sürülmüş olan birincil nitelikler-ikincil nitelikler ayrımını temele alır. Sonra da bu ayrımı eleştiri konusu yapıp, ikincil niteliklerin, ayrımı ortaya koyanlarca da söylendiği üzere, göreli ve dolayısıyla da öznel olduklarını öne sürer. Berkeley, bunlardan görelilikle, bir şeyin doğası ya da varoluşunun başka bir şeyin doğası ya da varoluşu tarafından belirlenmesini anlamaktadır. Buna göre, sözgelimi A'nın doğası veya varoluşu en azından kısmen B'nin doğası veya varoluşu tarafından belirlenirse, o zaman A'nın B'ye göreli olduğu, onun göreli olarak varolduğu söylenir. Öznellikten ise, bir şeyin doğası ya da varoluşunun sadece zihin, zihnin doğası ya da varoluşu tarafından belirlenmesini anlayan Berkeley'e göre, sözgelimi A, ancak ve ancak varoluşu veya doğası sadece zihin tarafından belirleniyorsa, zihnin doğası ya da varoluşuna bağlıysa, öznel olmak durumundadır. O, ikincil niteliklerin zihne bağımlı olduklarını, zihne göreli olarak varolduklarını savunur. Sözgelimi, bir cismin ellerimizden birine sıcak diğerine soğuk gelmesi olgusundan, ısının bir nesnenin zihinden bağımsız, nesnel bir niteliği değil de öznel, zihne bağımlı bir nitelik; nesnenin değil de algılayan öznenin bir niteliği olduğu sonucu çıkar.

Berkeley işte bu durumun, yalnızca birincil nitelikler için değil, ikincil nitelikler için de geçerli olduğu sonucuna varır. Buna göre, nesneler algılayan öznenin içinde bulunduğu duruma bağlı olarak küçük ya da büyük, hareket halinde veya sükûnet içinde görünürler. O zaman ikincil niteliklerin öznelliğini onların göreli doğalarından çıkarsamak ne kadar doğru ve akla uygunsa, birincil niteliklerin öznelliğini de bu niteliklerin göreliliklerinden çıkarsamanın o kadar doğru ve akla uygun olması gerekir. Berkeley'e göre, bir nesnenin birincil nitelikleri de öznenin onlara ilişkin algısından bağımsız olarak varolamaz. Birincil nitelikler bir nesnenin belirleyici, özsel özellikleri değilse eğer, buradan fiziki nesnelerin, zihinden bağımsız, nesnel bir varoluşa sahip olmadıkları, fakat yalnızca algılandıkları zaman varoldukları sonucu çıkar.

Anlamdan Hareket Eden Argüman

Bundan önceki kanıtta, birincil nitelikler-ikincil nitelikler ayrımı dolayısıyla Locke'dan yola çıkan Berkeley, ikinci argümanda da yine Locke'un

maddi töz tanımından hareket eder. Bizim dolayımsız olarak sadece kendi zihin içeriklerimizi, niteliklerin zihnimizdeki idelerini bilebildiğimizi söyleyen Locke, bilindiği üzere, realist kavrayışı ve temsili ya da nedensel algı teorisi sayesinde, bu niteliklerin dayanağı veya taşıyıcısı olan bir maddi tözün varoluşunu varsayınış ve onu "ne olduğunu bilmediğimiz bir şey" diye tanımlamıştı. Berkeley, bu noktada "maddi töz" deyiminin anlamsız bir ifade olduğunu öne sürer. O, önce deyimi çözümler ve onun iki kavramın yani niteliklerin dayanağı veya taşıyıcısı olma kavramıyla varlık kavramının bir bileşeni olduğunu öne sürer: Buna göre, maddi töz niteliklerin dayanağı veya taşıyıcısı olarak varolur.

Berkeley öncelikle tözün niteliklerin dayanağı veya taşıyıcısı olduğunu söylemenin tamamen metaforik konuşmak olduğunu, bunun sözgelimi, sütunların yapıyı taşıması örneğinde olduğu gibi, ampirik hiçbir anlam taşımadığını iddia eder. Varlık kavramına gelince, ona göre bundan daha soyut ve anlaşılmaz bir ide yoktur. Bileşenlerine doyurucu bir anlam yüklenemiyorsa eğer, maddi töz kavramının kendisi de anlamdan yoksun olmak durumundadır. Buradan bir kez daha maddi tözün varolmadığı sonucu çıkar.

Epistemolojik Argüman

Berkeley maddenin varolmadığı tezini kanıtlamak üzere öne sürdüğü üçüncü argümanda, maddi töz düşüncesinin her şeye rağmen anlamlı olduğunu ve dolayısıyla, zihinden bağımsız fizik^ nesnelerin varolmalarının mümkün olduğunu kabul edelim, der. Ona göre, böyle bir imkânı kabul etsek bile, onun doğru olduğunu, yani fiziki nesnelerin gerçekten veya zihinden bağımsız olarak varolduklarını hiçbir şekilde bilemeyeceğimiz için bu kabulün de son çözümlemede yanlış olması gerekir. Zihinden bağımsız fiziki nesneleri bilebilmemizin sadece iki yolu olabilir: Biz onları ya duyu ya da akıl yoluyla bilebiliriz.

Berkeley bu noktada duyuların bize fiziki nesnelerin algılanmadıkları zaman da varolduklarının bilgisini sağlayamadığını söyler. Çünkü, içkin epistemolojik idealizmi gereğince bilgide insanın kendi içkin küresinin dışına çıkamayacağını, sadece kendi zihin içeriklerini bilebileceğini öne süren filozofa göre, biz duyu yoluyla dolayımsız olarak sadece kendi duyumlarımızla ve idelerimizle temas ederiz ve bu türden duyusal deneyimlere sahip bulunmamız olgusundan söz konusu deneyimlerin zihinden bağımsız fizik^ nesnelere ilişkin deneyimler oldukları sonucu çıkmaz. Öte yandan, nesnelerin algılandıkları zaman varolmaları olgusundan, onların algılanmadıkları zaman da varoldukları sonucu çıkartılamaz. Bu durumda geriye akıl kalır. Deneyci Berkeley için akıl kendi başına oldukça güçsüz bir araç ya da yetidir; onun birtakım deneyimle-

rin, zihinsel içeriklerin varoluşundan dış dünyadaki fiziki nesnelerin var oluşunu çıkarsayabilmesi mümkün değildir. Fiziki nesnelerin zihinden bağımsız olarak varolduklarını bilebilmenin mümkün iki yolundan ne biri ne de diğeri bize bu bilgiyi sağlamıyorsa eğer, o zaman maddi nesnelerin zihinden bağımsız olarak varoldukları söylenemez.

Nedensellikten Hareket Eden Argüman

Aklın bizi fiziki nesnelerin bizatihi kendisinin bilgisine ulaştırmak açısından güçsüz bir araç olduğunu ve dolayısıyla zihinde varolan birtakım deneyimlerden maddi veya fiziki nesnelerin varoluşunu çıkarsayacak sağlam bir kanıt bulmanın imkânsız olduğunu öne süren Berkeley, bundan sonra zihinden bağımsız fiziki nesnelerin zihindeki idelerimizin nedenleri olarak varolma ihtimallerini, aklın söz konusu güçsüzlüğüne rağmen ele alır. Başka bir deyişle fiziki nesnelerin varoluşu, aklın ortaya koyacağı sağlam bir kanıt bulunmadığından tümdengelimsel olarak kesin olmasa bile, en azından tümevarımsal olarak muhtemel olabilir. Fiziki nesnelerin varoluşunu deneyimlerimizin muhtemel nedenleri olarak öne sürebilir ve bunda da pekâlâ haklı olabiliriz.

Berkeley, bu argümanı da o fiziki nesnelerle ideler arasındaki nedensel ilişkiyi bütünüyle gizemli bir ilişki haline getirdiği için reddeder. Nedensel ilişkinin aynı cinsten şeyler veya kendilikler, sözgelimi zihinler veya zihin içerikleri arasında olabileceğine inanan Berkeley'in gözünde, maddi töz gibi bütünüyle atıl bir şeyin nedensel bir etkinlik içinde olabilmesi mümkün değildir. O, monizmin bir türünü meydana getiren idealizmiyle fiziki nesnelerin idelerimizin nedeni olabilmelerini kabul etmez.

(c) İdeler ve İmmateryalizm

Berkeley, maddenin varoluşunu yadsıyıp, felsefesini inşa ederken deneyci felsefenin genel çerçevesi içinde hareket edip, Locke'u en azından üç konuda aynen takip eder: (i) Sahip olduğumuz idelere neden olan her ne olursa olsun, bizim dolayımsız olarak veya doğrudan doğruya algıladığımız her şey idelerimizden veya kendi zihin içeriklerimizden ibarettir. (ii) İdelerimizin hiçbiri doğuştan olmayıp, sahip olduğumuz bütün ideler algısal deneyimden türer. (iii) Bilgimiz sahip olduğumuz idelerin bir fonksiyonu olduğu için sahip olduğumuz bütün bilgiler deneyim yoluyla sahip olduğumuz idelerden türemek durumundadır.

Zihnin Varoluşu

Berkeley, bununla birlikte buradan, benim kendim ve zihnimle ilgili olarak hiçbir zaman dolayımsız bir algısal deneyime sahip olamadığım, fa-

kat sadece zihnin çeşitli algısal nitelikleri veya edimlerinin idelerine sahip olabildiğim için zihnim ya da kendimle ilgili bir ideye sahip olamayacağım ve zihnin varoluşundan emin olamayacağım sonucunun çıkartılamayacağını söyler. Çünkü bizde bir benlik ya da zihnin, algısal deneyimi olmadığı için idesi olmasa bile, belli bir ruh nosyonu, ruhun isteme, sevme ve nefret etme gibi edimleriyle ilgili fikirler bulunmaktadır. Berkeley, dahası "tinin ya da eyleyen şeyin doğasının, kendisi olarak değil de ortaya çıkardığı etkiler yoluyla algılanmak olduğunu" öne sürer. Çok daha önemlisi idelerin var olabilmeleri için idelere sahip olan bir zihnin var olması gerekir. Bu idelere sahip olacak zihin olmadığında, ideler de olmayacaktır.

Berkeley, buradan benim ide, idelerimin hepsi dahi olmadığım, fakat bu idelere sahip olan varlık olduğum sonucunu çıkartır. Yüzyıl öncesinin, zihni maddeye indirgeyen, onu birtakım fiziki süreçlere eşitleyen İngiliz deneyci filozofu Hobbes ile zihnin izlenimler veya deneyimlerin üstünde ve ötesinde hiçbir şey olmadığını savunan çağdaşı bir diğer ünlü İngiliz filozofu Hume'dan, tıpkı Locke gibi, zihnin maddi olmayan bir töz ya da ruh olduğunu söylediği için farklılık gösterir. Fakat bir monist ve de idealist olarak zihin-beden düalizminin savunuculuğunu yapan Locke'tan da hemen ayrılır.

İdeler

Demek ki Berkeley deneyimi olmayan şeylerin idesi olamayacağı, olsa bile bunların anlamdan yoksun olacağı genel kuralına bir istisna getirir. Bu istisnanın en önemli nedeni de algılayan, imgeleyen, anımsayan bir şey olmadan, idelerin algılanmasından, imgelenmesinden veya anımsanmasından söz etmenin hiçbir şekilde anlaşılır olmamasıdır. Berkeley, ideyle de algısal imge ya da suretlerin düzeninde yer alan bir şeyi ya çeşitli niteliklerin özgün duyumlarını ya da bunların anımsanan ya da imgelenen kopyalarını anlatmak ister. Şu halde, bir ideye sahip olmak demek ya duyusal nitelikleri duyulardan biri veya daha fazlasıyla deneyimlemek ya da bu nitelikleri anımsamak veya imgelemek demektir.

Berkeley burada kalmayıp, idelerle sözcükler arasında bir ayrım yapar. Sözcüklerin yerlerini tuttukları ideler olmadan kullanılabileceklerini söyleyen filozof, işte bu durumun bilumum saçmalıkların ve anlamsız konuşmaların kaynağını meydana getirdiğini ileri sürer. Ona göre, zihinde belli birtakım sözcüklere sahip olmak zorunlu olarak bu sözcüklerin kendilerine karşılık gelmeleri gereken idelere sahip olmak anlamına gelmez. Sözcüklerin ancak belirli idelere tekabül ettikleri zaman anlamlı olabileceklerini öne süren Berkeley, bu yüzden kendisini doğrudan

deneyim ve kendi ideleriyle sınırlamaya karar verir ve işte bu strateji doğrultusunda soyut idelerin varoluşunu reddeder.

Onun buradaki hedefi, Locke'tur. Ona göre Locke, tikel idelerden hareketle genel ideler oluşturmanın mümkün olduğunu ve genel terimlerin anlamının ve bu terimlerin bazı bakımlardan benzer olan bir tikeller sınıfına uygulanabilme özelliğinin insanın soyutlama yeteneğiyle açıklanabileceğini düşünüyordu. Oysa Berkeley, soyut ideler oluşturmanın ne mümkün ne de gerekli olduğunu düşünür. Bu imkânsızdır, çünkü soyutlama süreci ayrılmaz olan niteliklerin ayrılmasını ve bağdaşmaz olan niteliklerin de bir araya getirilmesini ihtiva eder. Terimler, anlamlarını yerini tuttukları soyut terimlerden türetmeden de genel olabilecekleri için soyut terimler aynı zamanda gereksizdir.

Berkeley'in soyut idelerin varoluşunu yadsımasının, onun materyalizme dönük reddiyesiyle yakın bir ilişkisi vardır; zira o, maddi tözün varoluşunu öne sürmenin doğrudan doğruya soyutlama imkânına bağlı olduğunu düşünür. Buna göre, Locke'un dediği gibi soyut ideler oluşturabildiğimiz takdirde, var olan fakat deneyimin fiili nesnesi ya da içeriği olmayan veya olamayan bir şey hakkında uygun bir soyut ide oluşturmak suretiyle anlamlı konuşabileceğimizi öne sürmek imkânı bulabiliriz. Berkeley'e göre, madde ya da maddi töz gibi terimlere ancak bu şekilde bir anlam yükleyebilir ve böylelikle de fiilen deneyimlediklerimizden farklı olan bir şeye gönderme yaparak, onun algılanmış oluşundan bağımsız varoluşunu öne süreriz. Deneyimlediğimiz şeyin, sadece tikel idelerimiz olduğunu söyleyen Berkeley, soyut idelerin imkânsız olduğunu açık seçik olarak gösterdiğini düşünür. İmkânsız olan soyut idelere, algılanmadan varolabilen şeylere gönderme yapan "madde" ya da "maddi töz" gibi terimlere anlam vermek için ihtiyaç duyuluyorsa eğer, o zaman kendisinin ayrıca maddeden veya maddi tözden söz eden her tür konuşma ya da söylemin anlamsız olduğunu kanıtlamış olduğu sonucuna da varır. Maddenin veya maddi tözün varoluşunu bu kez soyut idelerin imkânsız olduğunu gözler önüne sererek reddeden, tek tek maddi varlık ya da cisimlerin algılayan zihinden bağımsız olarak hiçbir şekilde varolamayacağını gösteren Berkeley, daha sonra fiziki nesne veya maddi varlık için varolmanın algılanmış olmak olduğunu bildiren ünlü tezini öne sürer: *Esse est percipi.*

Berkeley'e göre, nasıl ki tek tek insanlardan ayrı bir insan tümeli yoksa aynı şekilde algılanmadan ayrı olarak varolan bir varlıktan da söz etmek mümkün değildir. Varolmak algılanmış olmak yani algılayan, düşünen zihnin bir nesnesi ya da konusu olmak anlamına gelir. Buna göre, duyusal şeyler veya duyu yoluyla algılanan bildik nesneler, adı üzerinde gerçekte duyular tarafından algılanan şeylerdir; duyular tarafından

algılanan bu şeyler, "yeni ideler yolunun" mantığına veya ampirisizme göre, idelerdir. Buradan duyusal şeylerin ideler veya ide koleksiyonları olduğu sonucunu çıkartan Berkeley, buna ek olarak idelerin ancak zihinler tarafından algılandıkları takdirde varolabileceklerini öne sürer. İşte bu ek kabul ya da öncülle birlikte, duyusal şeylerin algılandıkları sürece varoldukları, algılanmadan varolamayacakları sonucuna varır.

Demek ki Berkeley, Locke'un insan zihninin sadece kendi zihin içeriklerini, dolayımsız olarak yalnızca idelerini bilebileceği teziyle yetinmez; bir adım daha ileri giderek, zihnin bir ide olmayan hiçbir şeyi bilemeyeceğini öne sürer ve idealizm ya da spiritüalizminde, maddi cisim ya da fiziki nesneyi bir anlamda ideye eşitler veya indirger. Ona göre, bir zihin için var olmayan, zihne bağlı olmayan bir şeyin varoluşundan söz edilemez: Zira zihinden bağımsız varlık düşüncesi bir çelişkiden başka hiçbir şey değildir. Berkeley bunu bir örnekle anlatırken, "Üzerinde yazı yazdığım masanın varolduğunu yani onu gördüğümü, duyumsadığımı söylüyorum," der. Bunu söylerken, bir yandan da "masanın var olduğunu" bildiren önermenin, "masa algılanmaktadır veya algılanabilir olan bir şeydir" dışında bir anlamı olamayacağını dile getirir. Odada, orada hiç kimse bulunmadığı zaman, algılanmadan duran bir masa olduğunu söylemenin, Berkeley tezine hiçbir şekilde zarar vermediğini söyler. Çalışma odasında algılanmadan duran bir masanın bulunduğunu bildiren önerme, acaba birilerinin odaya girmiş veya girecek olması durumunda, o masayı algılamış veya algılayacak olması dışında bir anlama gelir mi? Berkeley'e göre, gelmez.

Modern felsefenin, özellikle de ampirisizmin "yeni ideler yolu"ndan giden, Descartes ve Locke'tan insan zihninin maddeyi veya daha doğrusu fiziki nesneleri, idelerin dolayımıyla bilebileceği kabulünü miras alan Berkeley, kabulün madde kısmından dini duyarlılıklarının, teolojik yönelimlerinin ve hatta mizacının bir parçası olarak rahatsız olmuştur. Locke'un insan zihninin dolayımsız olarak sadece kendi idelerini bilebileceği tezinin mantıksal sonucunu çıkartırken, yani baştan sona tutarlı bir deneyci gibi davranırken, cisimlerin veya fiziki nesnelerin kendilerinin asla bilinemeyeceğini gören Berkeley, bu durum karşısında maddeyi atmaktan veya zihne tabi hale getirmekten, cismin varoluşunu yok saymaktan veya askıya almaktan sadece sevinç duymuş, materyalizm ve ateizm yoluyla çok kısa bir süre içinde nihilizm batağına saplanacağını düşündüğü Avrupa kültürüne, yeni bir imkân ya da alternatif sunmakta olduğunu düşünmüştür.

Şimdi kabulün diğer kısmına, zihinle ilgili bölümüne geçmeden önce, sorulması gereken soru şudur: Her şey son derece açık, anlaşılır ve fazlasıyla mantıklı olmakla birlikte, bir büyük taş parçasına tekme attığı

zaman maddenin varoluşunu olabilecek en açık ve kesin bir biçimde kanıtladığına inananlara veya buradan hareketle çok haklı olarak, idelere değil fakat taş parçasına tekme atılmış olduğunu bildirenlere, Berkeley acaba bir cevap verebilir mi? Onun görüşüyle içinde yaşadığımız dünya bir hayal âlemi, imgelemin yaratmış olduğu bir fantezi haline gelmez mi? Burada, fiziki dünya salt bir düş olmaz mı?

Berkeley'in düş veya fanteziyle gerçekliği birbirinden ayırmak açısından en küçük bir güçlüğü yoktur. Nitekim ona göre "gerçek", yani zihinden bağımsız olarak varolma anlamında gerçek değil de imgelemin eseri ya da bir hayal veya bir hayalin parçası olmama anlamında gerçek bir taş parçasına tekme atıldığında belli bir rengi olan münferit bir şekille ilgili görsel ideler direnç idesi ve acı duyumuyla birlikte varolur. Oysa aynı taşa kişi düşünde tekme attığı zaman, görsel verilere eşlik eden bir acı duyumu veya dokunma duyusunun sağladığı ideler yoktur. Dahası, gerçek taşı meydana getiren çeşitli veriler, sözgelimi renk ve şekille ilgili veriler, düşsel veya hayali bir taşı meydana getiren verilere göre çok daha canlı ve belirgindirler. Hem imgelemin eseri olan bir taşta veriler kişinin iradesine bağlıyken, "gerçek" bir taşta veriler kişinin iradesinden hiçbir şekilde bağımsız olamaz. Buna göre, gerçek olan şeylerin, daha doğrusu gerçek algıların hayali şeylerden veya fanteziden ayırt edilmesini mümkün kılan üç ölçüt vardır: (1) Söz konusu gerçek şeylerin algılarının canlı ve açık olmaları; (2) zihinde iradi olarak değil de gayriiradi olarak ortaya çıkmaları ve (3) onların deneyimin geri kalan öğeleriyle belli bir tutarlılık ilişkisi içinde olması gerekir.

Berkeley, burada kendini savunmaya devam etmek yerine bir adım daha ileri giderek, metafiziğinin bilimsel yasaların varoluşuyla uyumsuz olmak bir yana, başka metafizik teorilerden daha uyumlu olduğunu söyler. Çünkü Berkeley, soyut bir ide olarak, maddenin ya da maddi tözün varoluşunu yadsımıştır, cisimlerin yani duyusal verilerin düzenli ve istikrarlı toplamları olarak cisimlerin değil. Ona göre, bilimadamları maddi tözün hallerinden pekâlâ söz edebilirler, fakat onların anlamlı olarak söyleyebilecekleri her şey gerçekte, belli idelerin belli idelerle olan ilişkilerinden söz etme dairesi içinde sınırlanmak durumundadır. Berkeley, bilimsel bir yasanın esas itibariyle deneyimimizde hangi idelerin hangi idelerle birlikte varolduğu veya hangi ideleri izlediğiyle ilgili bir genellemeye karşılık geldiğini söyler. Sözgelimi, sürtünmenin ısıya neden olduğunu söylediğimiz zaman, sürtünme ile ilgili belli birtakım idelere sıcaklık duyumlarının eşlik ettiğini, sürtünmenin ısının göstergesi olduğunu anlatmak isteriz. Fiziğin işlevi, ona göre sadece göstergelerle gösterilenler arasındaki gözlemlenebilir ilişkileri tam bir dakiklik ve kesinlikle tanımlamaktır.

(d) Ruh ya da Zihin

Berkeley'in maddenin varoluşunu inkâr etmesi, fiziki nesnelerin sadece algılandıkları sürece var olduklarını öne sürmesi, onda gerçekten var olanın ide olduğu anlamına gelir. Fakat her şey bundan ibaret değildir. Onun idealizminde, daha önce de göstermiş olduğumuz üzere, gerçekten var olan bir şey olarak bir de zihin ya da ruh vardır. Başka bir deyişle, Berkeley'in metafiziğinde, madde veya fiziki nesneler söz konusu olduğunda var olmak algılanmış olmaktır ama zihin ya da tin söz konusu olduğunda, var olmak bu kez algılamak veya algılayan olmaktır (Esse est percipere). Buna göre, Berkeley ideler veya algının nesneleriyle onları algılayan zihin veya tin arasında bir ayrım yapmıştır. O işte bu çerçeve içinde, idelerin var olabilmeleri için idelere sahip olan bir zihnin var olması gerektiğini öne sürer. Bu idelere sahip olacak zihin olmadığında, ideler de olmaz.

Burada Berkeley'in, Locke'un maddi töz ile tinsel töz kavramlarının, ikisiyle de ilgili olarak doğrudan bir algıya sahip olmamamız ve bu yüzden muğlak olmaları anlamında aynı düzeyde olduğu düşüncesini bir kez daha kabul etmekte yarar vardır. Locke, bununla birlikte düşüncesinin mantıksal sonuçlarını çıkarsamamış ve bu kavramlar olmadan yapamayacağımızı düşündüğü için maddi tözle tinsel tözün, madde ile ruhun varoluşunu yadsımak yerine, her ikisinin de varoluşunu kabul etmişti. Oysa Berkeley maddi töz düşüncesinin sadece çelişik değil fakat aynı zamanda gereksiz olduğu, madde kavramı olmadan da yapabileceğimiz sonucuna vardı. Fakat zihin ya da ruhun bu durum için bir istisna olduğunu, gerçekten varolan idelerin varoluşunun bir zihin ya da tinin varoluşunu varsaydığını söyledi. Zihin ya da tin ya da ruh terimi ile ne anlatmak istediğimizi açık seçik olarak ifade edebildiğimize göre de o anlamsız bir terim veya kavram da değildir.

Demek ki bir monist ve de idealist olarak sadece zihnin veya ruhun varolduğunu söyleyen ve deneyci olarak da bütün bilginin deneyim yoluyla kazanıldığını iddia eden Berkeley, madde için söz konusu olanın zihin veya ruh için geçerli olmadığını öne sürer. Zihnin ya da ruhun kendisinin de tıpkı madde gibi, deneyimlenemediğini; dolayısıyla onun da var olduğunun, en azından dolayımsız olarak bilinemediğini kabul eden Berkeley, gerçekten de ampirisizmin en temel postulatı gereğince anlamlı her sözcüğün bir ideye karşılık gelmesi gerekirken, bizde tikel bir ruh idesi bulunmadığı ve bunun da ruhu büsbütün anlamsız hale getirdiği itirazını çok anlamlı bir itiraz olarak bulur. Böyle bir itiraz karşısında, önce tıpkı Descartes gibi varoluşunun kesin olduğunu öne sürer. Buna göre ruh, idelere ya da deneyimlere sahip bir varlık, ideleri algılayan şeydir. Ruh ile ideleri Berkeley'e göre, karşıt özelliklere sahiptirler.

Buna göre, idenin bir ruh tarafından algılanan pasif bir şey olduğu yerde; ruh, idelerini algılayan aktif bir varlıktır. Bu anlamda, idelerin bağımsız bir varoluşları yoktur, onların varolabilmek için kendisinin idesi olacakları bir zihin ya da ruha ihtiyaçları vardır; buna göre, ide ruha mantıksal olarak bağımlıdır. Oysa ruh, bir töz olarak, varoluşu için her ne kadar onu yaratmış olan bir Tanrı olsa da kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaz.

Şu halde, Berkeley'e göre, her ne kadar bizim bir ruh idemiz olmasa da bir ruh nosyonu ya da fikrimiz olduğu için ruhun kendisi anlamsız değildir. Tam tersine, ruh sözcüğünü anlamlı bir biçimde kullanabiliriz; kullanmakla da kalmayıp, onu tanımlayabiliriz. Buna göre ruh, parçaları bulunmamak anlamında, basittir; büyüklüğü olmamak anlamında, cisimsel olmayan, gayrıfiziki bir şeydir. Dolayısıyla, yer kaplamaz. Bütün bu özelliklerinden dolayı da ruh ölümsüz bir varlıktır. Çünkü yok olan, ortadan kalkan bir şey, kesinlikle parçaları olan bir şeydir; parçaları olmayan ruhun yok olup gitmesi, öyleyse düşünülemez.

(e) Tanrı ve Öteki Zihinler

Maddenin, maddi tözün varoluşunu yadsıyan, gerçekten var olanın insan tarafından dolayımsız bir biçimde algılanan, idrak edilen ideler olduğunu söyleyen Berkeley, Tanrıya geçtiğinde, O'nu elbette, bu gerçek idelere sebep olanın varlık olarak alır. Başka bir deyişle, zihindeki ideler gerçek olup hiçbir şekilde keyfi değilseler ve ortalama insanın düşündüğü gibi, bunlara neden olan maddenin kendisi veya maddi cisimler değilse, bunlara neden olan varlığın Tanrı olması gerekir. Locke'un nedensel algı kuramının başka bir versiyonunu benimseyen Berkeley, idelerimizin yani tikel algı ya da duyumlarımızın nedeninin Tanrı olduğu sonucuna varır. Onun Tanrının varoluşuyla ilgili argümanının tüm farklı versiyon ya da örneklerinde iki temel öncül vardır: (1) Algılarımızın hem onlara ve hem de zihinlerimize aşkın olan bir nedeninin olması gerekir. (2) Bu neden bir şekilde zihinden bağımsız olarak varolan madde olamaz. Bundan dolayı, zihindeki idelerin ya da algıların nedeni olarak maddenin ya da maddi tözün varolamayacağı gösterildiği ve ideler de kendi kendilerine neden olamayacakları veya insan zihni kendi idelerini keyfi olarak yaratamayacağı için buradan çıkan yegâne mantıksal sonuç, onların nedeninin Tanrı olduğu sonucudur.

Tanrının varolduğunu öne süren Berkeley, O'nun varoluşunu kanıtlamak üzere nedenselliği temele alan argümanı kullanır. Bununla birlikte, nedenselliğe dayanan argümanın bütün diğer versiyonlarından farklı olarak, Berkeley var olmadığını öne sürdüğü fiziki nesnelerden veya dış dünyadan değil zihindeki idelerden yola çıkar. Buna gö-

re, insanların zihinlerinde algıladıkları, dolayımsız olarak bildikleri ideler vardır. Nedensellik ilkesi uyarınca her şeyin bir nedeni olması gerekir. O zaman şu soruyu sorma zorunluluğu vardır: Zihindeki idelere neden olan, onları meydana getiren şey nedir veya kimdir? Berkeley'e göre, bu idelerin nedeni insanın kendisi asla olamaz, çünkü onun idelerini istediği gibi meydana getirme gücü yoktur; yani onun algıladıkları üzerinde bir kontrolü bulunmamaktadır. Bu idelerin nedeni, Berkeley, fiziki nesnelerin varolmadıklarını kanıtladığı, onların varoluşunu ideye indirgediği ve dolayısıyla, madde ile ruh arasındaki bir nedensel etkileşimin imkânsız olduğunu gösterdiği için maddenin kendisi ya da dış dünyadaki fiziki nesneler de olamaz. Zihindeki idelerin nedeni, öyleyse başka bir tinsel töz olmalıdır ki Berkeley'e göre, bu töz de Tanrıdır. Ortaçağ'dan miras alınan "nedende en az sonuç kadar gerçeklik bulunduğu" öncülünü, onun argümanına dahil ettiğimizde, Tanrının var olduğunu söylemek gerekir.

Onun *Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma* adlı eserinde geliştirdiği üçüncü bir Tanrı argümanı daha vardır. Söz konusu argüman bütünüyle farklı bir yapı arz eder. Düşünce tarihinde, bir tek Kant'ın Tanrı deliliyle rekabet edecek kadar emsalsiz olan bu argümanda, gerçekte Berkeley'i ve onun görüşlerini temsil eden Philonous, uzun bir süre boyunca sanki teleolojik argümanın yeni bir versiyonunu ortaya koyuyormuş gibi konuşur ve sonradan Tanrının insan zihninden bağımsız olarak varolan şeyleri algılayan neden olduğunu ifade eder. Argümanın iki temel öncülü vardır: Bunlardan birincisi, Berkeley'in daha önce kanıtlamış olduğu bir tez olarak "şeyler için varolmanın algılanmış olduğu" görüşünden meydana gelir. İkinci öncül ise şeylerin sürekli ve bizim tarafımızdan algılanmış olmalarından bağımsız bir varoluşa sahip oldukları öncülüdür.

Hem bir deneyci ve hem de bir teist olmanın, bir deneyci olarak duyu yoluyla algılanabilir bir nesne olmayan Tanrının varoluşunu kanıtlamanın, sıfatlarını saymanın güçlüğünün farkında olan Berkeley, öteki zihin ya da ruhların varoluşunu da her şeye rağmen, yine aynı şekilde, deneyimle ilgili olgulardan yani zihindeki idelerden yapılan çıkarım yoluyla kanıtlar. Şu farkla ki Tanrının varoluşunu idelerin bütününden hareketle çıkarsarken, öteki zihinlerin varoluşunu idelerin bazılarından çıkartır. Buna göre, bendeki idelerden bazıları başka insanların cisim ya da bedenlerinin ideleri gibi görünmektedir. İnsanla kendim gibi bütünüyle bilinçli ve etkin bir tini kastettiğime göre, bu anlamda başka insanları göremesem bile, zihnimdeki bu ideleri beni başka insanların var olduğunu öne sürmeye götürecek işaret ya da göstergeler olarak pekâlâ kullanabilirim.

18. YÜZYIL FELSEFESİ

ON İKİNCİ BÖLÜM

İSKOÇ AYDINLANMASI

Coğrafi olarak adada konumlanmış olmak ve büyük ölçüde İngiliz Aydınlanması'ndan beslenmekle birlikte, ondan yaklaşık elli yıl sonra başlayan İskoç Aydınlanması'nın başlangıç tarihi olarak Hume'un *İnsan Doğası Üzerine Bir Deneme* adlı eserinin yayımlanış tarihi, yani 1739 kabul edilir. En önemli temsilcilerinin Francis Hutcheson, David Hume, Adam Smith ve Thomas Reid olduğu İskoç Aydınlanması, aslında birbirlerinden haberdar olan yaklaşık elli kadar entelektüelin katkıda bulunduğu, kurumsal desteği olan bilinçli bir hareketi ifade etmekteydi. Bilimci, ilerlemeci unsurları da olan çok yönlü bir hareket olmakla birlikte, kendisini esas itibariyle tarih, iktisat ve ahlak alanlarında gösteren sosyal teoriyle karakterize oldu.

Buna göre, İskoç Aydınlanmacılar insanın toplumsallığını ve sosyalleşebilirliğini apaçık bir olgu olarak gördüler; onu bütün açıklığına rağmen, insanda bulunan sosyal içgüdü veya toplumsallık iştihası üzerinden açıklama yoluna gittiler. Özellikle Hume ve Smith söz konusu olduğunda, "doğa durumu" ve "toplum sözleşmesi" gibi fikirleri açıkça reddederken, İngiliz ve Fransız Aydınlanması'nın tipik görüşlerinden önemli ölçüde ayrıldılar. Locke'un deneyci epistemolojisinin özü itibariyle iyimser ve "mükemmeliyetçi" felsefelerinin temelini oluşturduğu İngiliz ve Fransız filozoflar tecrübeyi şekillendirmenin insanın, daha sonra aklın bulguları tarafından biçimlenecek olan karakterini şekillendirmek olduğunu düşündükleri için insanları istenen aydınlık ve doğru yola sokmanın mümkün olduğuna inanıyorlardı. Buna göre, toplum rasyonelleştiği ölçüde, gelecek kuşaklara aktarılan deneyim ve birikim de daha rasyonel hale gelecekti.

İskoçya'nın Hume, Smith ve Ferguson gibi Aydınlanmacıları, bu tablonun oldukça basit ve büyük ölçüde gerçekdışı olduğunu öne sürdüler. Çünkü aklın kapsamının alışkanlık ve âdetler tarafından alabildiğine daraltıldığına, toplumsal normların, akli bir kavrayışın değil de sosyalleş-

menin ürünü olduğuna; meşruiyetin pratikte, sözgelimi rıza benzeri rasyonel bir ilkeye değil de duygulara dayandığına inanıyorlardı. Onlarda akılcı bireyciliğin rolünün bu şekilde önemsizleştirilmesi bir taraftan da İskoçların, toplumsal kurumları sosyal nedenlerin sonuçları olarak açıklama çabalarının bir ifadesi olmak durumundaydı. Onlar, olayları salt art arda dizmenin ve yalın tarihsel alıntıların ötesine geçerek, neden-sonuç ilişkilerinden oluşan diziler, tarihi dönemleştiren sınıflayıcı şemalar oluşturmaya çalıştılar. Temel kabulleri de insan doğasının ilkeleri ve işleyişi itibariyle her yerde bir ve aynı olduğuydu.

Sözgelimi Adam Smith, toplumsal tarih veya sosyal gelişmeyi, işte böyle bir ruhla dört aşamalı bir süreç olarak değerlendirmişti: Avcılık, hayvancılık, tarım ve mübadele. Kendilerinin bu evrelerden dördüncüsünde, ticari evrede bulunduğunu öne süren İskoçlar, "endüstri, bilgi ve insanlığın" ticari toplumlarda birbirlerinden ayrılmazcasına var olduğunu savunmaktaydılar. İskoç filozoflar, ilkel toplumların tembel, cahil ve vahşi olduklarını; öteden beri dağılmış küçük gruplar halinde yaşadıklarını, pek çok Tanrıya taptıklarını, gelişmiş bir ahlak duygusu ve beğeniden yoksun bulunduklarını, oysa kendilerininki gibi bir ticaret toplumunun alabildiğine çalışkan ve üretken olduğunu, moral duyguların olabilecek en rafine düzeyde bulunduğunu, dinin batıl itikatlardan arındırılmış olduğunu öne sürmekteydiler. Adam Smith ve Hume gibi filozoflar ticaret toplumunu belirleyen en önemli özelliğin, orada herkesin bir şekilde tüccar olması olduğunu belirtirken, adaletin toplumsal hayat için vazgeçilmez olduğunu öne sürdüler.

İskoç Aydınlanması'nı karakterize eden felsefi tavırlar daha somut olarak ifade edildiğinde, onların art alanında her şeyden önce İngiliz Aydınlanması'ndan, özellikle de Locke'dan miras alınan deneyci bir epistemoloji bulunduğunu söylemek gerekir. Bunun dışında, İskoçların Aydınlanmaya esas büyük katkılarının sergilemiş oldukları bilimci tutumdan, doğabilimleri alanında 17. yüzyılda kaydedilen büyük başarının da etkisiyle, sosyal bilimleri veya insan ve toplumbilimlerini doğabilimlerini yaratmış olan vizyon ve metodolojiyle inşa etme teşebbüslerinden oluştuğu söylenebilir. Sözgelimi psikoloji veya insan zihnine ilişkin araştırmalarda, İngiliz filozoflarının kendilerini, fizikçilerin veya fizyologların doğabilimci olmaları anlamında, birer doğabilimci olarak gördükleri kabul edilir. Bilimsel bilginin her alandaki gelişimini aydınlanmış bir kültürün merkezi unsuru olarak gören Francis Hutcheson, David Hume, Adam Ferguson, Adam Smith ve Thomas Reid gibi filozoflar, pozitivist tutumlarını sadece psikoloji alanında değil, fakat antropoloji, tarih, hukuk ve ekonomi-politik alanında da ifade ettiler. Başka bir deyişle, bu filozoflarda insan doğasına ilişkin felsefi bir analizle insan toplumuna, ta-

rihe ve doğal dünyaya ilişkin ampirik bir analiz insan ve toplum bilimlerinin doğuşuna götürecek olan özgül ve ayırt edici bir sentezde bir araya geldi. Antropoloji ve tarihle ilgili araştırmalarında, "tahmini tarih" anlayışıyla "karşılaştırmalı tarih anlayışı"ndan faydalanarak çizgisel bir hat üzerinde gelişen bir tarih tasarımı ortaya koyan İskoç Aydınlanmacıları, ekonomi-politik alanında ise doğrudan doğruya Newton'dan yola çıktılar. Buna göre, Newton'un "gözle görünür dünyanın yapısını bilimsel bir metodolojisiyle gözler önüne serebileceğimizi" ifade eden ana argümanını aynı şekilde benimseyen Hume, Smith ve Ferguson gibi İskoç filozoflar, klasik metodolojinin "tümevarım, tümdengelim ve doğrulamadan" oluşan bütün unsurlarını kabul edip, ekonomi-politiğin bütün ana konularını sistematik bir biçimde ele aldılar.

Francis Hutcheson

Ahlak duyusu öğretisi, İngiltere'de Hobbes'un egoist etiğine bir tepki olarak doğmuş olmakla birlikte, onu esas geliştirenler İskoç filozoflar, özellikle de Francis Hutcheson (1596-1644) olmuştur. Thomas Hobbes, iyi ve kötünün doğal olarak her bir insanın kişisel istek ya da iştihasına bağlı bulunması ve insan doğasının da özü itibariyle egoist olması nedeniyle ahlakın ancak beşeri uzlaşımlarda temellendirilebileceğini öne sürmüştü. Doğal koşulların insanı, başkalarını gözeten duygulanım ve eylem tarzlarını tamamen bir tarafa bırakarak, salt kendi çıkarını gözetmeye yönelttiğini savunan Hobbes, insanın toplum içinde ahlakın emirlerine itaat etmesinin öncelikle ve temelde özçıkarı gözeten motiflerden kaynaklandığını iddia etmekteydi. Ahlak duyusu öğretisi, İngiltere'de Shaftesbury tarafından Hobbes'un söz konusu egoizmine bir karşılık olarak ortaya konmuştu. Hutcheson etiğini, hocası Shaftesbury'dan miras almış olduğu ahlak duyusu kavramı üzerine inşa etti. Fakat öğreti, Bentham'ın ünlü yarar ilkesini tek bir sözcük farklılığıyla "çok sayıda insan için en büyük mutluluk" diye ifade ettiği için "yararcılığın babası" olarak kabul edilen Hutcheson'da önemli bir aşama kaydetmiş olarak karşımıza çıkar. Buna göre, ortalama insanın bir ahlak eğitimi almadan erdem ve erdemsizlik arasında bir ayırım yapabilmeye yetili olduğunu öne süren ve dolayısıyla, "18. yüzyıl İngiltere'sinin mülkiyetçi bireylerinin kendi aralarında ahlaki ve toplumsal ilişkiler tesis edip geliştirebilecekleri ve çatışmaya düşerlerse, bunu uygun bir şekilde çözebilecekleri insani bir yeti arayan" Hutcheson'un temel amacı, insan varlığındaki bütün birbirleriyle bağdaşmaz eğilimlerin, istek ve arzuların içerisinde bağdaştırılabileceği kendine özgü bir şey bulmak için çabalamak olmuştur.

Hutcheson'un işte bu çerçeve içinde bulduğu ve onun etiğinin özünü ya da temelini oluşturan ahlak duyusu, onda her şeyden önce, ahlakı ve ahlaki bilgiyi temellendirmeye yarar. Nitekim İngiliz ampirisizminin Locke'la başlayan yolundan giden filozof, ahlaki bilginin insanın belli bir insani yeti yoluyla kazandığı bir bilgi türü olduğunu söylemiştir. Ahlâk duyusu, dolayısıyla ikinci olarak, ahlak ve ahlaki bilginin Tanrıya ve ilahi vahye dayandırılamayacağını gösteren Hutcheson'da ahlakı bağımsızlaştırmaya ve onu kendi ayakları üzerine oturtmaya yarar. O, üçüncü olarak, Hume'a giden yolda, etiğin odak noktasının bir önceki yüzyılın yazarlarının entelektüalizminden uzaklaşıp duygulara ve tutkulara yönelik yeni bir araştırma tarzına taşınması gerektiğini ortaya koyar. Gerçekten de Hobbes ile Hume arasında bir köprü oluşturan Hutcheson, üçüncü olarak insan varlıklarının başka insanların mutluluğunu, türdeşlerinin iyiliğini, sadece kendi iyilik ya da mutlulukları için bir araç olarak değil, fakat kendi içinde bir amaç olarak istediklerini, ahlak duyusunun dolayımsız objesinin iyilik ya da hayırseverlik olduğunu öne sürdüğü için ondaki ahlak duyusu anlayışı Hobbes'un etik egoizmini yumuşatıp, İngiliz bireyci etiğinin son çözümlemede bir toplumsal yarar etiğine dönüşmesi sürecine önemli bir katkıda bulunur.

Hutcheson'un etik teorisi, aslında Ortaçağ'ın ilahi bir temele sahip etik görüşünün modern dönemde yıkılışından sonra yaşanan ve Aydınlanmaya neredeyse damgasını vuracak şekilde yüz yıl kadar süren, ahlakın temelleriyle ilgili meşhur tartışmaya yaptığı katkının bir ifadesi olmak durumundadır. Ahlakın kaynağı ve doğasıyla ilgili olarak bağdaşmaz görüşlerin öne sürüldüğü bu tartışmaya katılan herkes, açıklanmaya muhtaç ahlaki fenomenler bulunduğu olgusunu kabul etmişti. Sözgelimi "iyi" ve "kötü", "doğru" ve "yanlış", "adil" ve "adaletsiz" gibi, ortalama insanın rahatlıkla ve doğrulukla kullandığı birtakım ahlaki terimlerin varoluşunu inkâr eden tek bir kişi yoktu.

Dolayısıyla, Hutcheson da bu terimlerin gösterdiği ahlaki farklılıkların gerçek olduğunu kabul ederek, ahlakın temellerinin ancak bu gerçek farklılıklar nesnel birtakım yön ya da niteliklere götürüldüğü zaman verilebileceğini öne sürdü. Bu temelin çok daha önemlisi, "erdemin temelinin ceza korkusu olduğunu" iddia eden Hobbes, Pufendorf ve Locke'un teorileri türünden, Hutcheson'a göre, toplumsal olarak tehlikeli birtakım görüşlere bir panzehir olması için ortaya konması gerekiyordu. O, bu nedenle *İnceleme*'de önce "egoist ahlakçılar" diyerek karşı çıktığı Hobbes ve Mandeville gibi filozoflarla Locke'un görüşlerine karşı çıktı.

Etik teorisi, Locke'un deneyci epistemolojisine çok şey borçlu olan Hutcheson, onun moral idelerimiz ve ahlak psikolojimizle ilgili açıklama ve yorumlarından hiçbir şekilde tatmin olmamıştı. Gerçekten de

Locke sözgelimi "güzellik" ve "erdem" benzeri terimlerle ifade edilen normatif idelerin kompleks ideler olduklarını, ama deneyime dayanan bir malzemeden oluşturulmuş olmakla birlikte, nesnel karşılıkları bulunmadığını öne sürmüştü. Hutcheson, zihinlerimiz tarafından bir şekilde oluşturulmuş olan bu idelerin, gerçek herhangi bir şeyin kopyası olmadığı gibi, gerçek varoluşa sahip bir model ya da kalıba göre yapılandırılmadıklarını savunan Locke'un ahlaki ya da normatif idelerin kaynağıyla ilgili antirealist açıklaması veya yorumunun hatalarla dolu olduğunu iddia etti. Aynı şekilde Locke'un haz ve acı yorumunun da çok dar kapsamlı olduğunu bildiren Hutcheson, onun beş duyu dışında başka duyular da sözgelimi bir güzellik veya ahlak duyusunun olduğunu görememesinin büyük bir yanılgı olduğunu söylemekteydi. Ona göre, insan doğası Locke'un düşündüğünden çok daha karmaşık olmak durumundaydı.

Etik egoizmin savunucuları Hobbes ve Mandeville ile olan derin anlaşmazlığına gelince, Hutcheson her şeyden önce onların insan doğasıyla ilgili, insanın aslen ve değişmezcesine bencil ve kötü olduğunu dile getiren, kötümser ve kinik görüşlerine karşı çıktı ve bu görüşün yerine, insanda asli bir iyilik unsurunun da bulunduğunu dile getiren iyimser bir insan doğası tasarımı ikame etti. Daha önemlisi Hobbes ve Mandeville'in, "bütün insan eylemlerinin özçıkar tarafından güdülendiklerini" öne sürdükleri yerde, Hutcheson insanların başkalarını gözeten motiflerle de eylediklerini, bu yüzden egoist teorinin ahlaki deneyimimizin pek çok yön ya da özelliğini açıklayamadığını ifade etti. O, egoizmin yanlış bir teori olduğunu; eylem ve olgulara verdiğimiz farklı tepkileri açıklayamadığını, ahlaki takdir ve yergilerimizin, bu filozofların varsaydığından çok daha derin bir yapı sergilediğini öne sürmekteydi.

Hutcheson, biz insanların (i) doğal olarak iyi olanla ahlaken iyi olan, (ii) ahlaki iyi ile kötü ve (iii) doğrudan ya da özsel olarak iyi olan ile araçsal olarak iyi olan arasında birtakım ayrımlar yaptığımızı iddia etti. Bundan sonra onu meşgul eden en temel soru şu oldu: Bizim yaptığımız ve ne Locke'un epistemoloji ve etik teorisi, ne de egoist etik anlayışı tarafından açıklanabilen bu ayrımlar nasıl açıklanabilir? Başka bir deyişle, bizim bu ayrımları yapıyor veya yapabiliyor olmamız olgusu, insan doğasının hangi yön ya da özelliğe sahip olmasını gerektirir?

Hutcheson sorunun yanıtını, ahlakın temellerine ve insanın moral bilgisinin nasıl analiz edilebileceğine ilişkin tartışmaya bir katkı oluşturacak şekilde, "ahlak duyusu"nda buldu. Hutcheson'un gördüğü kadarıyla söz konusu tartışmada iki taraf vardı. Buna göre bir tarafta Samuel Clarke ve izleyicileri tarafından savunulan, ahlaki ayrımların akıl tarafından yapıldığı görüşü, buna mukabil diğer tarafta Shaftesbury'nin be-

nimsediği "moral ayrımların bir ahlak duyusu"nun eseri olduğu" görüşü bulunmaktaydı. Söz konusu iki görüşün de buluştuğu iki ortak vardı. Bunlardan birincisine göre, ahlak bilgisi ancak insanın bir yetenek ya da fakültesinin faaliyetiyle kazanılabilen bir bilgi olduğu gösterildiği takdirde açıklanabilir. Locke felsefesine dayandırabileceğimiz bu ortak noktaya göre, bir şey bilinebiliyorsa eğer, onun nasıl idrak edildiği veya bilindiğinin gösterilmesi gerekir. İkinci ortak noktaya göre ise, ahlak bilgisi Tanrının vahyinin bir eseri olmayıp, tamamen insanın doğal yeteneklerinin ürünü olmak durumundadır.

Hutcheson bu tartışmada ikinci tarafın görüşlerine katılır; yani ahlak bilgisini ve insanın moral ayrımlar yapabilmesi olgusunu, Shaftesbury'den alıp epeyce geliştirdiği "ahlak duyusu"yla açıklar. Hutcheson'un yararcı etik anlayışı, hemen hemen tamamen, bütün insanlarda var olduğunu söylediği "ahlak duyusu"na dayanır. Ahlak duyusunu insanlığın ahlak yetisi olarak tanımlayan filozofa göre, bir insanı başka bir insana yardım ederken ya da o insan için gerçekten faydalı bir şey yaptığını gördüğümüz zaman, onun eyleminin erdemli bir eylem olduğunu söyleriz. Ama yardımsever bir eylem, başka biri için faydalı bir davranış, niçin erdemli bir eylem olarak görülür? Hutcheson, yardım eyleminin iyilik ya da hayırseverlik sergilediği için erdemli bir davranış olduğunu söylememizin, hayırseverliğin neden erdemin temel ölçütü olduğunu açıklayamaması nedeniyle, bizi pek ileri götürmeyeceği iddiasındadır. Ona göre, aklın burada en küçük bir yardımı olmaz, zira akıl sadece iki insan arasında belli bir ilişkinin bulunup bulunmadığını söyleyebilir. İlişkinin ahlaki niteliğini algılamak ya da kavramak için akıl dışında başka bir melekeye, yani ahlak duyusuna ihtiyaç vardır.

Onun ahlak duyusu teorisinin gücü ve değeri, şu halde insan varlığının iyiliksever ya da hayırsever eylemlerin erdemli eylemler olduklarını nasıl bilebildiğini açıklayabilmesinde yatar. İyilik veya hayırsever eylemler erdemli eylemlerdir çünkü bizim hoşumuza gider, bizde hoşlanma duygulanımı yaratırlar. Hayırsever eylemlerin insanda, ona sağladığı yarardan mutlak bağımsız olarak, hoşlanma duygusu yarattığını söylemeye özen gösteren Hutcheson'a göre, ahlak duyusu her şeyden önce doğal bir yetidir. O, ahlak duyusu için "kendisiyle hem kendimizdeki hem de başkalarındaki erdem ya da erdemsizliği algıladığımız doğal yetilerden biridir," der. Ahlak duyusu, ikinci olarak eğitimden, gelenek ve görenek, misal ya da örneklerden bağımsız bir biçimde işler. Ona göre, bu faktörler ahlak duyusunu güçlendirebilir ama onu varsaydığı ya da öngördüğü için yoktan var edemez. Ahlak duygusu, doğuştan getirilen bir melekedir.

Ahlak duyusu, yine tıpkı beş duyu gibi işler. Duyudan genel olarak müdrike veya anlama yetisinin iradeden bağımsız bir biçimde ideler alma, haz ve acı algılarına sahip olma yeterliliğini anlayan Hutcheson'a göre, görme duyusu bakılan nesnenin görsel izlenimini iradeden ve akıl yürütmeden bağımsız olarak zorunluluk ve kesinlikle alır. Bu durum ahlak duyusu için de aynen geçerlidir; hayırseverlik gibi erdemli bir davranışın bizde ahlak duyusu aracılığıyla bir hoşlanma duygusu, yalan söyleme veya hırsızlık türünden erdemsiz eylemlerin de bizde bir hoşlanmama duygusu uyandırmaması imkânsızdır.

Ahlak duyusu, öte yandan insanda varolan iki temel eğilim, yani ben sevgisi ve diğerkâm hayırseverlik arasındaki muhtemel çatışmalarda, onları uzlaştıran veya hangisinin hâkim olması gerektiğini belirleyen yargıçtır. Başka bir deyişle hem özçıkar duygusu ve hem de yücegönüllü duygulanımlar tarafından güdülenen varlıklar olarak bizler, ben sevgisiyle özgeci hayırseverlikten hangisinin bize hâkim olmasının bizim için daha iyi olduğu sorusuna cevap veremeyiz. İşte Hutcheson'a göre, ahlak duyusu bu soruyu cevaplar ve bizi eyleme sevk eden duygulanımları düzenler. İnsan işte bu düzenleme üzerinde düşünmek suretiyle, mutluluğu için olabildiğince iyi tasarlanmış bir yaşam tarzı sürer.

David Hume

Aydınlanma düşüncesinin en yetkin, en önemli temsilcisinin kim olduğu sorulsa, en önde gelen birkaç isimden biri, kesinlikle Hume olurdu. Geleneğe yönelik yıkıcı ve geleceğe dönük kurucu tavrıyla; yani özellikle dine ve metafiziğe yönelik septik ve eleştirel yaklaşımı, bilimciliği, liberalizmi ve ahlakı duygulara bağlayan anlayışıyla, gerçekten de Aydınlanmanın kesinlikle en kusursuz temsilcisidir. Fakat aslında Hume, modern felsefeye Descartes'tan beri içkin hale gelen öncül ve kabullerin mantıksal sonuçlarını çıkarsamaktan başka bir şey yapmamıştır.

Buna göre, Hume her şeyden önce Kartezyen felsefenin başlangıç öncülünü veya *cogito*yu, felsefenin dışarıdan değil fakat içeriden hareketle kurulması gerektiği düşüncesini temele alıp, buradan çıkan mantıksal sonuçları tam bir açıklık içinde gözler önüne sermiş, hatta hayata geçirmiştir. Kartezyenizmin Arşimet noktasını ya da modern felsefenin temelini meydana getiren bu öncüle göre, biz sadece zihin hallerimizin dolayımsız bilgisine erişirken, yalnızca zihinsel içeriklerimizle ilgili olarak bir kesinlik içinde olabiliriz; söz konusu temelci bakış açısına göre, felsefeye veya felsefe yapmaya işte bu temelden, yegâne kesinlik merkezinden başlamak gerekir. Nitekim başta Descartes olmak üzere bütün 17.

yüzyıl filozofları, bu durumun bir sonucu olarak zihinden hareket etmiş ve sonra da zihin içeriklerinden, hepsi de bir şekilde nedensellik ilkesine dayanan birtakım argümanlar kullanarak, onların dışsal karşılıklarına yani bilinç akışından dış gerçekliğe geçmişlerdir.

Hume işte söz konusu geçişi mümkün kılan ve bir şekilde apaçık olduğuna inanılan nedensellik ilkesini, "düşüncelerimiz de dahil olmak üzere, her şeyin bir nedeni olması gerektiğini" bildiren ilkeyi eleştirel incelemeye, felsefi sorgulamaya tabi tutan ilk kişidir. O bu incelemenin sonunda, nedenselliğin mantıksal bir zorunluluk olmayıp, insani bir alışkanlık olduğunu ortaya koyar. Bir dış dünyanın varoluşuna beslenen inanç, akıl yoluyla, insanın akılyürütme kapasitesine müracaat etmek suretiyle temellendirilebilir olan bir şey değildir. Biz dış dünyanın var oluşuna inanıyoruz, daha doğrusu inanmadan yapamıyoruz fakat bunu kanıtlamak Hume'a göre imkânsızdır; o, "iyi ki solipsist olan pek kimse yok çevremizde, olsaydı eğer, böylelerini çürütmek de kesinlikle imkânsız olacaktı" diyebilmiş biridir.

Buna göre, sırasıyla (i) bizim sadece algılarımızın var oluşunun bilgisine veya dolayımsız bilincine sahip olduğumuzu; (ii) bir algının var oluşundan başka herhangi bir şeyin var oluşuna yapılacak bir çıkarımı rasyonel veya mantıksal olarak temellendirmenin imkânsız olduğunu; (iii) algılarından birtakım çıkarımlar yapan biz insanların başka türlü davranamayan hayvanlar olduğumuzu söyleyen baştan sona olumsuz ve eleştirel birinci adım veya hareketinde; Hume, bütün akılyürütmelerimizin temelinde yalnızca birtakım önkabuller bulunduğunu gösterirken, kendisine din ve metafiziği esas hedef yapmıştır. Ona göre, din ve metafizik, gerçek bir Aydınlanmadan söz edilebilmesi için aleve atılıp yakılmaları gereken çerçöp yığınına, aşılmaları gereken engeller bütününe tekabül etmektedir.

(a) Bilgi Teorisi

Hume'un felsefesini işte bu çerçeve içinde yeniden ve biraz daha farklı bir biçimde, ampirisizmi, sadece bilginin kaynağını değil fakat sınırlarını da açıklamak için kısacası bütün sonuçlarıyla birlikte kabul eden birinin, Tanrı, töz, zihin, ahlaklılık, nedensellik benzeri, kendileriyle ilgili hiçbir izlenimin olmaması anlamında ampirik bir kökeni olmayan kavramların varoluşunu anlaşılır hale getirme çabası sergileyen felsefesi olarak tanımlayabiliriz. Epistemolojik bir öğreti olarak ampirisizm, bilindiği üzere, bilginin kaynağı konusunda bütün bilginin izlenimlerden türetildiğini, bilginin sınırları probleminde ise insan zihninin dolayımsız olarak sadece kendi zihin içeriklerini, idelerini bilebileceğini öne sürer.

Bilgi

Hume deneyciliğinin yarattığı tüm güçlüklere rağmen, bilgiden kesin olanın bilgisini anlar ve onu, gözden geçirilebilen, kesinlikten yoksun olgusal inançları ifade eden "olasılığın" karşısına geçirir. Gerçek anlamıyla bilgi, Hume'da sırasıyla (i) mevcut duyu-izlenimleriyle, (ii) duyu yoluyla algılanan nitelikler arasındaki ilişkilerle ilgili "sezgiler" ve (iii) belirli "ide ilişkileri"yle sınırlanır. Hume işte ampirisizmini, bu genel çerçeveye uygun olarak "zihnin bütün malzemesini izlenim veya algılardan kazandığını", "izlenimi olmayan ide bulunmadığını" söyleyerek ifade eder.

İdeler ve İzlenimler

Hume söz konusu bilgi görüşünü ortaya koyabilmek için bir ideler teorisi oluşturur. İdeler teorisi, aslında onun terminolojisini kullanacak olursak, bir "algılar teorisi"ne karşılık gelir. Algılar duyumları, tutkuları ve duyguları ihtiva eder. Belli bir anda soğuk nedeniyle titreme, bir nesneyi duyumlama, veya kızgınlık hissetme, birer algı örneği olarak karşımıza çıkar. Canlı ve güçlü olan bu algılara Hume, "izlenim" adını verir. İkinci bir algı türünden daha söz eden Hume, bizim üşümek veya titremek dışında, üşümeyle ilgili düşünceler oluşturabileceğimizi, soğuk bir yerde yaşama üzerine plânlar yapabileceğimizi belirtir. O, bu ikinci türden algılara "ideler" adını verir. Ona göre, insan zihninin bütün algıları, ideler ve izlenimler olarak ikiye ayrılır.

Hume'un söz konusu ayırımına göre ideler, düşünceler veya zihin içerikleri, izlenimler de duyu-deneyleri veya algı içerikleridir. Buna göre, bir insan bir şeyler düşündüğü, hayal ettiği, anımsadığı vb. zaman, söz konusu zihinsel faaliyet ya da işlemlerin içerikleri "ideler" olarak tanımlanır. Yine bir insan bir şey gördüğü, işittiği vb. zaman, onun bu duyumlama veya algılama faaliyetinin dolayımsız nesneleri "izlenimler" olmak durumundadır. İkisi arasındaki tek ya da en önemli farklılık, bir güç ve canlılık farklılığıdır. İdeler soluk, daha az canlı ve daha az güçlü izlenimlerdir:

Bizim dolayımsız olarak ya bir ideyle ya da bir izlenimle temas ettiğimizi, başka bir zihinsel içeriğe sahip olmadığımızı söyleyen Hume'a göre, ideler izlenimlerle sınırlanmış durumdadır; onlar kaçınılmaz olarak izlenimlere bağlıdırlar. İmgelemimizin ilk bakışta sınırsız gibi görünebilmesi bu gerçeği hiçbir şekilde değiştirmez. Onun bakış açısından ideler izlenimlere birkaç bakımdan bağlıdırlar. İdeler her şeyden önce izlenimleri temsil etmek durumundadır. Dahası, ideler izlenimlerin kopyaları veya soluk izlenimlerdir. Hatta, onun genel nedensellik eleştirisini hesaba katmamız ve dolayısıyla bunu söylerken tedbirli olmamız ko-

şuluyla, izlenimler idelere neden olurlar. Hume idelerin veya düşüncelerin izlenimlere bağlı olduğu tezini ya da genel ampirisizmini kanıtlamak için işte bu temel üzerinde, öncelikle içebakışa veya kişisel deneyimlerimize başvurur. İkinci olarak da kör ya da sağır veya başkaca bakımlardan özürlü olanların durumlarını, yine aynı tez için bir delil olarak kullanır. Hume'un benimsemiş olduğu temsili ya da gönderimsel anlam teorisine göre, doğuştan kör olan biri bütünüyle görsel olan terimlerimizden hiçbirini, bu terimlere sadece gözle görülen şeylere yapılan atıfla anlam verilebildiği için anlayamaz. Dolayısıyla, izlenimi olmayan ideden söz etmek mümkün değildir:

Basit ve Kompleks İdeler

Hume idelerle izlenimler arasındaki ayrımını, gerek izlenimlere ve gerekse idelere uygulanan basit-kompleks ayrımıyla destekler. Bu ayrıma göre, basit ideler, kendilerinde ayrım ya da bölünme kabul etmeyen idelerdir. O, bu idelere örnek olarak bir elmanın kokusunu, tadını ve rengini verir. Zihnin bu basit idelerden, birtakım entelektüel işlemler yoluyla soyut ve kompleks idelere yükseldiğini öne süren Hume'da basit ve kompleks ayrımı, sadece bütün idelerimizin izlenimlerden doğduğu tezini doğrulamaya değil, fakat bir yandan da insan zihnin yaratıcı işlemlerini açıklamaya yarar. Buna göre, insan zihni izlenimlerin oluşumunda bütünüyle pasif ve alıcı durumdadır, oysa, özellikle muhayyile boyutuyla, kompleks idelerin oluşumunda yaratıcı ve kurucu bir rol oynar. İnsan zihni öte yandan, kompleks idelerini basit bileşenlerine ayırabilir.

Hume mevcut izlenim ve idelerden yeni, kompleks ve soyut idelere geçişi, evrensel birtakım ilkelerle açıklamaya çalışır. Bu ilkelerle kastedilen birtakım çağrışım yasalarıdır. Pek çok ide ve inancın, kısacası insan zihninin yaratıcılığının kaynağında bulunan bu yasalarla o, aslında insan düşüncesinin birtakım düzenli kalıpları olduğunu anlatmak ister. Bu kalıplar temelde üç tanedir: Benzerlik, zaman ya da mekân bakımından yakınlık ve nedensellik.

Nedensellik Analizi

Hume'un insan zihnine veya anlama yetisine ilişkin analizinde üç evrensel ilke veya çağrışım prensibinden, hepsi de önemli bir rol oynamakla birlikte, "kendisiyle ilgili mevcut izlenimden türetilen güçlü ve canlı bir ide" olarak tanımladığı inançlara geçişte nedensellik ilkesi öne çıkar. Zira çağrışım ilkeleri arasında sadece nedensellik, diğerleri gibi eski bir ideyi canlandırmak veya bir ideyi daha canlı kılmak yerine, yeni bir inancın oluşumuna, gözlemlenenden henüz gözlemlenmemiş olan bir şeye geçişe imkân verir.

Gerçekten de mevcut bir izlenimden canlı ve güçlü bir idenin türetilmesi nedensel bir çıkarım olup, söz konusu çıkarımda, zihin bir duyu izleniminden (veya bellek idesinden) henüz gözlemlenmemiş bir sonuca geçer. Bu tür bir çıkarımda sonucun öncülün canlılığını ve gücünü bir şekilde paylaştığını bildiren Hume'a göre, "bu ekmektir, öyleyse insanı besleyecektir" şeklindeki nedensel çıkarım, asla bir kanıtlama düzeyine yükselemez. Çünkü bu tür bir çıkarımda öncülü olumlayıp, sonucu olumsuzlamak bir çelişki meydana getirmez. Belleğimiz ekmeğin geçmişte beslediği hususunda bizi temin edip, mevcut duyu izlenimlerimiz masanın üzerindeki besinin ekmek olduğunu gösterebilmekle birlikte, ekmeğin geçmişte sergilediği davranışın aynısını gelecekte de sergileyeceğinin hiçbir garantisi yoktur. Burada "doğanın hep aynı eşbiçimli yapıyı sergilediği" veya "düzenli olduğu" inancının da elbette temellendirmeye çalıştığı argüman ya da çıkarımla aynı yapıya sahip olması ve dolayısıyla, bizi nedensel çıkarıma geri götürmesi nedeniyle bir faydası dokunmaz.

Başka bir deyişle, nedensel çıkarımın sadece insan zihninin bir izlenimden bir inanca geçişi anlamında gündelik hayatımızda değil, fakat bilimin de temelinde bulunduğunu dile getiren Hume'a göre, sorulması gereken soru şudur: Bilimi mümkün kılan bir inanç olarak doğanın düzenliliği inancının mantıksal temelleri nelerdir? Doğabilimlerinde bu türden bir çıkarımı, tekil önermelerden tümel önermeleri türeten çıkarımı gerekçelendiren şey nedir? Bu soruya, Hume'dan önce verilen geleneksel cevap "nedensel zorunluluğa" işaret etmekteydi. Vuku bulan her olayın onu zorunlulukla meydana getiren bir nedeni olduğuna inanılmaktaydı. Dahası, 17. yüzyılın büyük bilimsel devrimini yaratan önemli etmenlerden birisi olan yeni bilimsel yöntem de bu inanca dayanmaktaydı ve bilimin, dolayısıyla da bilimsel yöntemin kaydettiği olağanüstü büyük başarılar nedensel zorunluluk inancını her geçen gün daha da güçlendirmişti. Hume işte bu inancı, birbirlerine göre neden ve sonuç diye tanımlanan olaylar arasındaki nedensel bağıntı fikrini, nedensellik idesini, yine kaçınılmaz bir biçimde "izlenimi olmayan ide olamayacağı" ilkesini temele alarak, incelemeye koyulur.

Nedensel zorunluluk idesini, neden ile sonuç diye adlandırılan iki olayı birbirlerine bağlayan zorunlu bağlantı idesini doğuran izlenimi her yerde, gerek dış ve gerekse iç dünyada arayan Hume, onu bir türlü bulamaz. Başka bir deyişle o, bize idenin kökenini ciddi olarak araştırdığımız zaman, nedensellik ilişkisinin, bizim ne fiilen gözlemlediğimiz, ne de bir zaman gelip de gözlemleyebileceğimiz bir şey olduğunu söylemektedir. Metallerin veya buz parçalarının ısıtılması olayının, genleşme veya sıvılaşma olayına yani *A* olayının *B* olayına neden olduğunu söyle-

yebiliriz; bununla birlikte durumu yakından incelediğimiz zaman, fiilen gözlemlediğimiz yegâne şeyin, *A* olayının *B* olayı tarafından izlenmesi olduğunu görüyoruz. Bunlar arasında, onlara ek olarak gözlemleyeceğimiz üçüncü bir şey, nedensel bir bağ yoktur. Yani, şeylerin doğasında bir olayın arkasından neden başka bir olayın geldiğini açıklayacak bir sebep bulunmamaktadır.

Hume'a göre, "*B* olayı her zaman ve değişmez bir biçimde *A* olayını izlediği için *A* olayının *B* olayının nedeni olduğunu biliyoruz" demek de durumu kurtarmaz. Gündüz her zaman ve değişmez bir biçimde geceyi, gece de her zaman ve değişmez bir biçimde gündüzü izler ama hiçbiri diğerinin nedeni değildir. Zira değişmez birliktelik ya da hep art arda geliş nedensel bağlantıyla aynı şey olamaz. Tam bir rastlantının sonucu olarak, öksürdüğüm her seferinde elimdeki kalemi yere düşürdüğümü varsayalım; öksürüklerim açıktır ki elimden kalemin düşmesinin nedeni olmayacaktır. Nedensellik, mantıksal değil de ampirik bir kavram olduğu için onu mantık yoluyla da geçerli kılabilmenin bir yolu yoktur. O, bize özgül maddi olayların gerçek dünyada birbirlerine nasıl bağlandığını söylemeyi amaçlamakla birlikte, söz konusu dünyanın gözleminden türetilmediği gibi, bu dünyaya ilişkin gözlem yoluyla da geçerli kılınamamaktadır.

Hume bundan sonra, dış dünyadan veya nesneden türetilemeyen nedensellik idesinin, insandaki bir şeyden türetilmek durumunda olduğunu; onun dünya ile ilgili nesnel bir olgu değil de insan doğasıyla ilgili psikolojik bir olgu olduğunu öne sürer. Buna göre o, olayların aynı dizilişini sayısız durum ya da örnekte deneyimlemenin, her ne kadar ilk durum ya da örnekte fark edilmeyen bir şeyi –nedensel bir bağı– açığa çıkarmasa bile, zihnimizin işleyişini özel bir biçimde etkilediğini savunur. O, bizde buz parçasının ısındığı zaman sıvılaşmasını bekleme alışkanlığı yaratır. *A*'nın *B*'ye neden olduğuna, *A* ile *B* arasında zorunlu bir bağıntı bulunduğuna ya da *A*'nın *B*'nin ortaya çıkışına yol açtığına inanmak, şu halde yalnızca, zihinlerimizin, deneyimimizde, *A* ve *B*'nin sabit bir biçimde birbirine bağlandığını gördükten sonra, *A* ile karşılaşınca, onun bir *B* tarafından izleneceğini bekleyecek veya *B* ile karşılaşınca, bir *A*'nın ondan önce gelmiş olduğunu varsayacak şekilde kurulmuş olduğu anlamına gelir. Deneyimimiz, bizde bir bekleme alışkanlığı meydana getirir; zorunlu bağlantı idemiz, işte bu alışkanlığa dair bilincimizdir. Ama biz insanlar sadece birtakım çıkarımlar yapma ihtiyacı duymakla yetinmeyip, fazladan ve hatalı olarak zorunlu bağlantı algıladığımızı kabul ederek, bu ideyi hatalı bir biçimde bizi çevreleyen dünyaya yansıtırız:

Bilginin Sınırları ve Hume Çatalı

Yeni inançları çıkarsamanın, mevcut izlenim ya da algılardan yeni idelere geçmenin aracı olarak nedensellik ilkesini ancak alışkanlığa indirgemek suretiyle açıklayabilen Hume, bilgiye kaçınılmaz olarak bir sınırlama getirmek durumunda kalır. Bu sınırlamayı ise, bilginin veya anlamlı bütün önermelerin iki ayrı kategoriden biri ya da diğerine girmesi gerektiğini bildiren ünlü Hume Çatalı'yla ifade eder. Onun iki bilgi türü arasında bir ayırım yapan ve bilgimizin bütün içeriğini meydana getiren söz konusu çatalına göre, biri ide ilişkileriyle, diğeri de olgu sorunlarıyla ilgili olan iki ayrı bilgi türü vardır. Bunlardan ide ilişkileriyle ilgili olan bilgi, doğruluk ya da yanlışlıklarına bütünüyle entelektüel olarak, yani ampirik gözlem hiç söz konusu olmadan karar verilebilen önermelerden meydana gelir. Dünyaya dair bilgimizi artırmayan söz konusu analitik bilgi türü, öyleyse, *a priori* önermelerden meydana gelir. Ona göre, geometrinin, cebir ve aritmetiğin bütün önermelerinin, bütün totolojilerin bu kategori içinde değerlendirilmesi gerekir. Bunlar olduklarından başka türlü olamayan ilişkileri dile getirdikleri, olumsuzlamaları mantıksal açıdan imkânsız ilişkileri ifade ettikleri ve dolayısıyla, bir çelişki meydana getirdikleri için zorunlu önermelerdir. Bu önermeler ayrıca ve dolayısıyla, apaçık ve kesin olan önermelerdir.

Oysa, olgularla, olgu sorunlarıyla ilgili önermelerin doğruluk ya da yanlışlıklarına ampirik yolla karar verilebilir; bu yüzden, onlar *a posteriori* önermelerdir. Söz konusu önermelerin olumsuzlamaları mantıksal olarak mümkün olan olgu durumlarını ifade eder; sözgelimi, yarın güneşin doğmayacağını tasarlamakta mantıksal olarak hiçbir güçlük ya da daha doğrusu imkânsızlık yoktur. Dolayısıyla, olgu sorunlarıyla ilgili önermeler, olumsal önermelerdir. Başka bir deyişle, söz konusu önermeler dünyaya dair bilgimizi arttırsalar bile, kesinlikten ve açıklıktan yoksun önermelerden oluşurlar. Verdikleri bilgi kesinlikten yoksun olduğuna göre, ona ancak "ihtimali bilgi" adı verilir. Bu ikinci kategoriye pozitif bilimlerin, fizik, kimya, biyolojinin vs. önermeleri girdiğine göre, Hume'un ampirik ve pozitivist anlayışıyla, Aydınlanma düşüncesinin mantığına aykırı bir noktaya varacak şekilde, bilimin temeline dinamit koyduğu söylenebilir. Gerçekten de bizim mutlak ve kesin olarak kendi zihin içeriklerimizi, gözlemlenebilir niteliklerle ilgili izlenim ve idelerimizi bilebileceğimizi söyleyen Hume'un bu yaklaşımı, Aydınlanmanın bilimci mantığına ağır bir darbe indirse bile, bir yandan metafiziğin ve dinin iddialarını geçersizleştirmek, diğer yandan pragmatik bir bilgi anlayışının veya araçsal rasyonalizmin doğuşuna yol açmak bakımından büyük bir önem taşır.

Hume bilginin sınırlarıyla ilgili tartışmasını, deneyci felsefe geleneğinde bundan sonra karşımıza sık sık çıkacak ve nihayet, 20. yüzyılda

Viyana Çevresi'nin ünlü Doğrulanabilirlik İlkesi'nde tam ve kesin formülasyonuna kavuşacak meşhur çatalını ve de "izlenimi olmayan idenin olamayacağı" temel ilkesini kullanarak, başta din ve metafizik olmak üzere farklı alan ya da disiplinlerin bilgi iddialarını gözden geçirmeye geçer. Dini hakikatlerle ilgili önermeler kadar, metafiziğin önermeleri de sözgelimi 17. yüzyılın Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi rasyonalist filozofları tarafından Tanrının varoluşu, ruhun ölümsüzlüğü konusunda ortaya konan önermeler, açıktır ki bu iki kategoriden ne birine ne de diğerine girer.

(b) Varlık Felsefesi

Hume, bilginin sınırlarını gözler önüne serme veya anlamlı konuşma alanını daraltma veya bilginin imkânsız olduğu alanları gösterme genel stratejisinin bir parçası olarak, önce madde ya da dış dünya problemini ele alır. Ona göre, konuyu metafiziksel bir tarzda, maddi töz problemi tarzında ele almanın ne imkânı ne de yararı vardır. Daha doğru bir deyişle, madde veya cisim söz konusu olduğunda, Hume iki ayrı sorulabileceğini söyler. Bunlardan birincisi gereksiz veya yapay bir soru olarak, "maddenin varolup olmadığı" sorusudur. Hume, fiziki dünyanın varoluşundan kuşku duymanın psikolojik olarak imkânsız olduğunu öne sürer. Yani sözgelimi hayatımızı idame ettirebilmek veya akıl yürütebilmek için doğru olduğunu varsaymak zorunda olduğumuz birtakım kabuller vardır; fiziki nesnelerin veya cisimlerin varolduğu kabulü, işte böyle bir kabuldür. Hume, birinci soruyu bu şekilde bertaraf ettikten sonra, cisim kavramıyla ilgili olarak bütünüyle ampirik bir yorumun mümkün olup olmadığını görmek amacıyla ikinci soruya geçer. Bizi cismin, fiziki nesnelerin varoluşuna inanmaya sevk eden nedenlerle ilgili bu ikinci soruyu iki şekilde ele alır veya soruyu iki alt soruya böler. Zira Hume'u ilgilendiren şey, sadece bizi cismin varoluşuna inanmaya sevk eden nedenleri göstermek değil, esas olarak bu inancımızı meşrulaştırmak veya temellendirmektir.

Cismin sürekli varoluşundan, bu cismin ona ilişkin algımızdan önce, sonra ve algımız sırasında da varolmasını, ayrı varoluşundan ise onun zihin ve algıdan bağımsız olarak varolmasını anlayan Hume'a göre, bizi cisimlerin biz onları algılamadığımız zaman da zihnimizden bağımsız olarak varolduklarına inanmaya sevk eden üç şey ya da yol vardır: Duyular, akıl ve imgelem. Hume'a göre, duyular cismin veya fiziki nesnelerin sürekli varoluşunu asla kanıtlayamazlar. Çünkü bu, cismin sürekli varoluşuyla ilgili tanım gereğince, mantıksal bakımdan imkânsız bir şey ya da durum olarak algılanmayan bir nesnenin algılanıyor olmasını gerektirir. Duyular nesnelerin ayrı varoluşunu da kanıtlayamazlar,

çünkü bu onların bize sadece tikel bir algı verdikleri yerde, bize bir "çifte varoluş", yani aynı anda hem bir izlenim ve hem de onun kendisinin bir izlenimi olduğu bağımsız bir biçimde varolan nesnenin kendisini vermelerini gerektirir ki bu da imkânsızdır. Onaa göre, biz zaten fiziki bir nesneyi ona ilişkin izlenimimizle karşılaştırabilecek bir durumda değiliz; çünkü duyular algıda salt bize ait olanla, dış dünyaya ait olan arasında sağlam, tatmin edici bir ayırım sağlayamazlar. İşte bütün bu nedenlerden dolayı, bizim cismin sürekli ve ayrı varoluşuna inanmamız duyulardan dolayı olmaz.

Aynı durum, Hume'a göre, akıl için de geçerlidir. Başka bir deyişle, cismin veya fiziki nesnelerin ayrı ve sürekli varoluşuna dair inancımızı haklılandırmak söz konusu olduğunda, akıl da en az duyular kadar güçsüz olan bir yetidir. Bir fiziki nesne ve söz konusu fiziki nesnenin algısı arasında bir ayırım yapabilsek veya cisim ile cisme ilişkin izlenimi birbirinden ayırabilsek bile, ikincilerle yani cismin algısıyla ilgili olgulardan cismin kendisiyle ilgili olarak hiçbir şey çıkartılamaz. Ya da başka türlü söylendiğinde, algılarla onların kendilerinin algıları oldukları şey ya da nesneleri birbirlerinden ayırt etsek bile, algıların kuşkusuz varoluşundan onların temsil ettikleri nesnelerle ilgili sonuç çıkarmanın bir yolunun olmadığını görmemiz için çok uğraşmamız gerekmez. Bir şeyden başka bir şeyi yalnızca neden sonuç ilişkisi sayesinde çıkarsayabiliriz. Söz konusu ilişki ise iki ayrı türden şeyin sabit birlikteliğini gerektirir. Biz dolayımsız olarak sadece zihindeki izlenimleri bildiğimize ve zihinde yalnızca algılar bulunduğuna göre, nedensel ilişki adını verdiğimiz, sabit bir beraberliği hiçbir zaman algılayamayız. Bu ise, fiziki nesnelerin bizim tarafımızdan algılanmalarından bağımsız ve sürekli olarak varolduğu inancına akıl veya akılyürütme yoluyla da erişemeyeceğimiz anlamına gelir.

Geriye doğallıkla sonuncu alternatif kalmaktadır. Nitekim Hume imgelemin fiziki cismin veya maddenin bağımsız ve sürekli varoluşuna inanmamızdaki payını veya sorumluluğunu araştırmaya geçtiğinde, hemen dışımızdaki fiziki nesnelerin veya onlara ilişkin izlenimlerimizin iki temel özelliğini tartışmaya başlar: Bu özelliklerden birincisi, "nesnelerin benim algılamama bağlı olarak değişmek yerine, kendilerini duyulara hep aynı şekilde sunmaları" diye tanımlanan değişmezlik veya sabitliktir. Hume'a göre, nesneler değişseler ve dolayısıyla, onların değişmezlik veya sabitlikleri mutlak olmasa bile, birbirlerine bir şekilde bağlı olma anlamında bir tutarlılık sergilerler. Başka bir deyişle, nesneler değişseler bile onların değişmeleri, bize gelecekteki durumlarını tahmin etme veya geçmişteki durumlarını doğru çıkarsama imkânı veren bir düzenlilik sergiler. İzlenimlerimizdeki değişmezlik ve tutarlılığın fiziki nesnelerin

sadece sürekli değil, bağımsız varoluşlarına da beslenen inanca yol açtığını söyleyen Hume'a göre, aradaki boşluk imgelem tarafından doldurulur. Başka bir deyişle Hume değişmezlik ve tutarlılığın nesnelerin sadece kendileriyle ilgili algılar esnasında değil, fakat algılar arasında da bulunduğu kabulünün imgeleme ait olduğunu ve algılar arasındaki boşlukların sürekli bir nesne sureti ya da imgesi oluşturan imgelem tarafından kapatıldığını öne sürer. İmgelemin bu etkisi veya faaliyetinin bir sonucu olarak nesnenin sürekli varoluşuna inanma durumuna geliyorsak, buradan nesnenin bağımsız varoluşuna duyulan inancın da doğru olması gerektiği sonucu çıkar.

Bununla birlikte, bunun maddenin varoluşuyla ilgili metafiziksel bir argüman, fiziki nesnelerin zihinden bağımsız varoluşu üzerine bilimsel bir kanıtlama olmayıp, sadece psikolojik bir analiz olduğu akıldan çıkarılmamalıdır. Başka bir deyişle, cismin veya fiziki nesnelerin sürekli ve bağımsız varoluşuna beslenen inancı temellendiren Hume, bir yandan da aklın, maddenin varoluşunu ispatlama konusunda da güçsüz olduğunu, maddenin sürekli ve bağımsız varoluşunun hiçbir şekilde kanıtlanamayacağını, bu konuda birtakım metafiziksel iddia ve argümanlar öne sürmenin anlamlı olmadığını iddia eder.

(c) Zihin Felsefesi

Geleneksel metafiziğin birinci töz ayağını bu şekilde ortadan kaldıran Hume, bundan sonra ikinci ayağa yani ruha geçer. Strateji yine aynıdır: Benimsediği anlam teorisi uyarınca, bir sözcüğün anlamlı olması için belli bir ideye bağlanması gerektiğini ve bu arada izlenimi olmayan ide olamayacağını söyleyen Hume, ben ya da zihin veya ruh kavramının kendisinden türediği izlenim ya da algıyı arar. Ve burada da ona karşılık gelen bir izlenim bulunmadığını, söz konusu beni gözlem ya da deneyimde bir yere yerleştiremeyeceğimizi söyler. Kendi içimize baktığımız ya da düşünümde bulunduğumuz zaman, düşünce, duygu, anı ve heyecan vs. ile karşı karşıya gelir ama bu düşünce, duygu, anı ve heyecanlara sahip olan bir kendilik veya başka bir varlıkla, yani bir benle asla karşılaşmayız.

Hume argümanını ve bu arada kendi zihin teorisini ortaya koymadan önce, hemen kendi kendisiyle özdeş ve bölünemez bir şey olma anlamında basit bir şey olarak benlik ya da ruhla dolayımsız olarak tanıştığımızı öne süren Descartes gibi rasyonalist filozofları hedef alır. Descartes gibi filozofların öne sürdükleri gibi hakiki anlamda bir benlik idesi olsaydı eğer, onun her ideye tekabül eden bir izlenimin olması gerektiğini belirten anlam ölçütü uyarınca, bu ideyi doğuran bir izlenim ya da algının olması gerekirdi. Fakat benlik ya da zihin idesine karşılık gelen bir

izlenim yoktur. Benlik ya da zihin idesi bir izlenimden türetilmediği gibi, böyle bir izlenimle özdeş de değildir. Zira benlik ya da kişi, ide veya izlenimler arasında bir ide ya da izlenim değil, fakat bu ide ya da izlenimlere sahip olduğu düşünülen şeydir. Bu yüzden tözsel ve de ölümsüz bir ruhtan söz etmek mümkün olamaz. Tözsel bir şey olmayan zihin ya da ruh Hume'a göre, sadece bir algılar yığını ya da bohçası olabilir.

Buna göre, maddeden sonra tözsel ruh kavramını da yadsıyan, maddi töz gibi tinsel tözün de onun kendisini doğuran izlenimler olmadığı için varolmadığını öne süren, dolayısıyla metafiziksel teoriler olarak, materyalizmden olduğu kadar, idealizmden de sakınmakla kalmayıp, metafiziği şiddetle eleştiren Hume'un elinde, artık yegâne ontolojik gerçeklikler olarak algı ya da izlenimler kalmıştır. Onun felsefesinde, tıpkı 20. yüzyılda Bertrand Russell'ın felsefesinde olacağı gibi, gerçekten varolanlar, madde ya da ruh cinsinden tözsel varlıklar olmayıp, birtakım nötr kendiliklerdir. Söz konusu nötr kendilikler de ide, izlenim veya algılardır. Bunların gerçekten varoldukları yerde, fiziki cisimler veya zihinler, varoluş bakımından veya ontolojik olarak algı, ide ya da izlenimlerin varoluşuna bağlıdırlar. Daha doğru bir deyişle, maddi nesne ya da zihinler, söz konusu izlenimlerden hareketle oluşturulmuş mantıksal yapımlardan başka hiçbir şey değildirler. Nitekim Hume'un yığın ya da bohçacık görüşü olarak bilinen kendi zihin ya da benlik teorisine göre, zihin belirli birtakım ilişkilerle bir araya gelen farklı algıların bir toplamı ya da bohçası olmak durumundadır.

(d) Din Felsefesi

Hume din felsefesinde, öncelikle dinin kaynağıyla ilgili açıklamalarda bulunur ve dinin kökeninde, insanın mutluluğu açısından belirleyici olan nedenlerle ilgili bilgisizliği, antropomorfizm eğilimi ve gelecekle, ama özellikle de ölümle ilgili korkular bulunduğunu söyler. Nedenlerden yana bilgisizlik azaldığı ölçüde, dinin etkisi ve gücünün ortadan kalkacağını savunan Hume, bilimsel bilginin olgunlaşmasını ve gelişmesini beklemeden, dine saldırmaya geçer. Bu ise, Hume'un felsefesinin eleştirel boyutunda, sıranın metafizik ve bilimden sonra dine geldiği anlamını taşır. Modern çağın ilk büyük ve en kararlı ateisti olan, genel olarak dinin özel olarak da Hıristiyanlığın insan varlıklarına tarihin akışı içinde büyük zararlar verdiğinin kesinlikle kanıtlanmış olduğuna inanan Hume'a göre, burada sorulması gereken iki temel soru vardır. (i) "Tanrının varoluşu kanıtlanabilir mi?" (ii) "Onun doğasıyla ilgili olarak bilebileceğimiz bir şeyler var mıdır?" Hume bu sorulara olumsuz bir cevap verilmesi durumunda, din ve teolojinin de tıpkı metafizik gibi ateşe atılıp yakılması, yani insanlığın onlardan bir an önce kurtarılması gerektiğini sa-

vunur. Verilecek olumlu bir cevabın olmadığından emin olan filozof, önce olumlu cevapları, yani Tanrı delillerini inceler, sonra da ateizmin en büyük argümanlarından birini meydana getiren ünlü "Kötülük Problemi"ni formüle eder.

Önce Tanrının varoluşunun bir delili olarak getirilen mucizeleri ele alan, onların ihtimal dışı olmalarından hareketle varoluşlarını inkâr eden, onların Tanrının var oluşunu ispat etmek bir yana, Tanrı inancına zarar verdiklerini, mucizelere inanç beslemenin bir ilkellik ve cehalet göstergesi olduğunu savunan Hume, bundan sonra geleneksel bir Tanrı argümanına, doğadaki düzenin Tanrının eseri olduğunu bildiren meşhur Tanrı deliline geçer. Önce makul ve normal itirazlardan başlayıp, ironi dozu giderek artan birtakım karşı çıkışlardan oluşan bu eleştirilerin en başında doğallıkla bir akılyürütme tarzı veya argümantasyon biçimi olarak analojinin zayıflığıyla ilgili eleştiriler gelir. Başka bir deyişle, düzen ve amaç argümanının analojiye dayanan bir argüman olduğunu ifade eden Hume, analojinin istenen sonucu kanıtlamaktan oldukça uzak olan zayıf bir akıl yürütme tarzı olduğuna işaret eder. O, bu bağlamda her şeyden önce delilin öncülüne, doğal dünyanın veya evrenin insan tarafından yapılmış bir eserle olan benzerliğine saldırır. Bu ikisi arasındaki farklılıklar benzerliklerden daha dikkat çekici olup, benzerlikler gerek insan elinden çıkma eserlerin ve gerekse bütün bir evrenin ayrı ayrı nedenlerinin birbirlerine benzer olduğu sonucunu çıkarsamaya yeterli düzeyde değildir. O, bundan sonra argümana, evrende bir düzen bulunduğu olgusundan onun bir düzen verici tarafından yaratılmış olduğu sonucunun çıkmadığını söyleyerek itiraz eder.

Tanrı delillerine yönelik eleştirileriyle Tanrının var oluşunu en azından kuşkulu hale getirdikten sonra, ateistlerin sıkça kullandıkları bir argüman olarak kötülük problemine geçer. Ve evrende varolan kötülüklerin kadir-i mutlak, her şeyi bilen yetkin bir Tanrının varoluşuyla bağdaştırılamayacağını, kötülüklerin var oluşundan emin olduğumuza göre, o zaman Tanrının var olmaması gerektiğini öne sürer.

(e) Etik Anlayışı

Hume, sadece metafiziğe yönelik eleştirisi, deneyciliği veya ateizmi açısından önem taşımaz; bütün bunlara ek olarak, etik düşünce açısından da çok önemli bir dönüm noktasında bulunur ve bu bağlamda Hobbes'la başlayan İngiliz etiğinin, modern etik düşüncenin önemli uğraklarından birini oluşturur. Başka bir deyişle, onun önemi sadece liberalizmin etik görüşü olan yararcılık yolunda vazgeçilmez bir dönemeç olmasından, modern etik düşüncede bireycilikle toplumsallık, özçıkar ile türdeşlerinin iyiliğini isteme ilgisi arasında yaşanan çözülmesi oldukça güç

gerilimi bütün çıplaklığıyla ortaya koymasından kaynaklanmaz. Fakat aynı zamanda, bütün modern ve Aydınlanmacı eğilimleri olanca açıklığıyla ortaya koymasından, değerin olgudan türetilemeyeceğine dair argümanından, etiği bilimsel terimlerle açıklamaya kalkışmasından kaynaklanır.

Olgu-Değer Ayrımı

Hume'un ahlaklılık olgusuna bilimsel bir açıklama getirmeyi amaçlayan etik teorisi, her şeyden önce İlk ve Ortaçağ'a özgü bir yaklaşımın, teleolojik dünya görüşünün belirlediği bir sonucun reddedilmesiyle başlar. Başka bir deyişle, Hume'un Aydınlanmacı veya modernist görüşünün çok önemli bir diğer unsuru da onun olandan veya olgudan olması gerekene ya da değere yapılan geçişe ve dolayısıyla, nesnel ahlaki değerlerin ya da koşulsuz bir biçimde buyuran ilkelerin var olduğu görüşüne yönelik şiddetli itirazıdır. Hume olgudan değere geçmenin imkânsızlığını ifade ederken, ahlak filozofunun alışılmış akılyürütme tarzıyla işe başlayıp, örneğin Tanrının varoluşunu kanıtlayacak veya insan toplumunun özelliklerini alt alta sıralayacak şekilde, belli bir süre boyunca olgu yolunu izlediğini, fakat bir süre sonra aniden olandan olması gerekene geçtiğini söyler. Başka bir deyişle o, örneğin "Tanrı yaratıcımızdır" önermesinden "Tanrıya itaat ya da ibadet etmemiz gerekir" önermesine geçmektedir. Ona göre, ahlak filozofu bu yeni ilişki veya kural koyan son önermenin nasıl olup da kendisinden tümüyle farklı bir önermeden çıkarsanabildiği hakkında hiçbir açıklama getirmez. Açıklamayı temin edecek olan, Hume'un olması gerekenin (değerin) olandan (olgudan) hiçbir şekilde türetilemeyeceğini bilen ve dolayısıyla eski naif ahlak sistemlerini yıkacak modern okuyuculardır. Çünkü bu okuyucular, ahlaki ayırımların ya da "erdem ve erdemsizlik ayrımının nesne ilişkilerine dayanmadığı gibi, akıl tarafından da algılanmadığını" bilir.

Eylem Psikolojisi ya da Etik Antirasyonalizm

Hume'a göre, felsefede tutkuyla akıl arasındaki kavgadan ve ahlaklılığın akla uygun yaşamdan veya erdemin aklın tutkular üzerindeki zafer ya da hâkimiyetinden meydana geldiğini öne sürmek, en bildik ve en sık başvurulan yoldur. Fakat o, bu türden bir düşünmenin baştan sona hatalı bir düşünme olduğunu öne sürer, çünkü akıl her şeyden önce, iradi eylem için hiçbir zaman bir motif olamaz ve ikinci olarak da onun irade veya istemenin yönlendirilmesinde, tutkuya rakip olabilmesi mümkün değildir.

Hume, ister ide ilişkileri ya da ister olguyla ilgili meseleler olsun, iki halde de aklın, eylemin nedeni ya da başlatıcısı olamayacağını savunur

yani, ne kanıtlayıcı akılyürütme ne de nedensel bilgi eylemi başlatabilir; söz konusu bilgi türleri eylemi önleyemez de. Ahlakı rasyonelleştirme yönündeki bütün teşebbüslere şiddetle karşı çıkan Hume, görevi doğruluk ve yanlışlığın keşfi ya da tespiti olan akıl ile tutkular arasında hiçbir çatışma olamayacağını söyler; çatışma olması ya da aklın, akıldışı güçler ve tutkulara baskın çıkması bir yana, o tutkuların bir kölesidir:

Hume, bu tezini kanıtlamak için birtakım argümanlar kullanmanın yanında, bir ilk varoluş ya da temel bir varlık tarzı olarak, "kendi içinde tam olan" ve dolayısıyla, "kendisiyle gerçeklik arasında bir temsil ilişkisi bulunmayan şey" diye tanımladığı tutkuyu, temsil etme işlevi olan ide ve inançlarla karşılaştırır. Doğruluk ve akıl, ide ve inançla onların temsil ettikleri şey arasındaki mütekabiliyet veya uyuşmayla ilgili olduğuna göre, sadece rakip bir temsil, ide ve inanca, kısacası akıl ve bilgiye karşıt olabilir. Dolayısıyla, kendisi bir temsil olmayan tutku ile akıl arasında bir çatışma ya da karşıtlık olamaz.

Buradan, yani aklın eylem üzerinde hiçbir etkisi yokken, ahlakın bütünüyle pratik olmasından, başka bir deyişle salt eylemlerle ilgili olmasından dolayı, Hume'a göre, ahlakın akıldan türetilemeyeceği sonucu çıkar. Akla dayanmayan eylem ya da ahlak, akıldan türetilemeyen ahlaki ayırımlar, şu halde insanın psikolojik yapısına veya insan türünün biyolojik oluşumuna dayandırılır. Söz konusu öznelci ve psikolojik etik anlayışında, her türden iyinin en temel ve belirleyici özelliği, onların dolayımsız olarak hoşa gidiyor olmaları ve insanın doğal yapısına bağlı bulunmalarıdır. Buna göre, erdemi erdemsizlikten, iyiyi kötüden ayırdığımız zaman, söz konusu olan biricik şey insanların onlarla ilgili olarak farklı duygu ya da hislere sahip olmalarıdır.

Ahlakı, akla değil de duyunun türevi olan duyguya dayandıran, ahlaklılığın his hayatı tarafından belirlendiğini savunan Hume için iyi ve kötü ayırımı haz ve acı üzerinde temellenebilir. Onun etik öğretisi, bununla birlikte, hazcı bir öğreti olarak tasarlanmamıştır. Haz ve acı, daha ziyade eylemin fail nedenleri olup, biricik amaçları değildir.

Duygudaşlık

Hume, işte bu bağlamda, amaçların seçimi ve belirlenmesi, etikte bireycilikten toplumsallığa, "birinci-şahsın-bakış-açısından, üçüncü-şahsın-bakış-açısına", duygucu ve doğalcı bir etik anlayışından yararcı bir etik görüşüne geçebilmek için bütün duygu ve duygulanımları kapsayan genel şemsiye terim olarak "tutkulardan", özellikle de "dolaylı tutkular"dan söz eder. Buna göre, tutkuları önce, birincil yani dolayımsız olarak, bir içgüdü ya da doğal tepkiden doğan tutkular ve ikincil yani önceki haz ve acı izlenimlerine dayanan tutkular olarak ikiye

ayıran Hume, ikincil tutkuları da daha sonra, doğrudan ve dolaylı tutkular olarak ikiye böler. Bunlardan bireyi topluma bağlamak suretiyle, toplumsal yaşamda merkezi bir rol oynayan dolaylı tutkuların kökeninde gurur ve tevazu duyguları bulunmaktadır. Ona göre, kendileriyle gurur duyduğumuz nitelikler aynı zamanda başkalarının hayranlığını aradığımız nitelikler olduğu için gurur ve tevazu çifti, sevgi ve nefret çiftine doğru açılım kazanır; başka bir deyişle, kendimizde gurur duyduğumuz şeyler başkalarına ait şeyler olarak takdim edildikleri takdirde, sevgimizin nesnesi olup çıkarlar. Bu durumun bir sonucu olarak da kendimize ilişkin gururdan bir başkasıyla karşılıklılık içeren sevgiye geçeriz.

İşte bu adımla, akılyürütmeye bağlı olmayıp, hazların ve acıların ifadesi olan erdem sosyal bir boyut kazanır, sevgi ve gurur yaratma gücüyle eşlenir. Ve böylelikle de "kişilerin, gerek kendilerinde, gerekse başkalarında gurur ve tevazu yaratan niteliklere sahip kişilere gönderimle temellendirildiği bir toplumsal düzen" türüne ulaşılır. Gurur, duygu ya da tutkusunu meydana getiren şey de mülkiyet veya mülkiyet bağıntısı olduğuna göre, bundan böyle ahlaki erdem, kendisine sadece bir toplumda mülkiyet haklarını korumak üzere ihtiyaç duyulduğu için yapay olmak durumunda olan, adalet niteliğine eşitlenir. Buradan da anlaşılacağı üzere, onun etik anlayışının birinci temel ilkesi, yarardır.

Bununla birlikte Hume, bu oldukça soyut yararcı mülahaza ya da yaklaşımın ahlaki yükümlülük duygumuzu ve bütünüyle ahlaklı olan kişi ya da yüksek bir ahlaklılık sergileyen karakterlere beslediğimiz takdir hissini açıklayamayacağının bilincindedir. Bundan dolayı, etik görüşünü, ahlaklılığa dair açıklamasını "çıkar gözetmeyen bir çıkar" anlayışıyla, insan doğasında var olan bir nitelik olarak, başkaları için duyulan doğal duygudaşlık niteliğiyle temellendirir. Hume'un etiğinin ikinci ilkesi de öyleyse, yararı dengeleyen "duygudaşlık"tır. Duygudaşlığa ahlaki yaşamda çok önemli bir rol izafe eden, onu ahlaklılığın temeline yerleştiren Hume'a göre, insan doğasında hem kendi başına ve hem de sonuçları itibariyle, duygudaşlıktan daha değerli ve önemli hiçbir şey yoktur. Duygudaşlığın bizi kendimizin dışına taşıdığını, bizim başkalarının karakterinden haz almaya sevk ettiğini söyleyen filozofa göre, onun kişisel duygulanımlarımızı koşullama gibi dolaylı bir etkisi vardır.

Hume, ayrıca duygudaşlığın ahlaki ayırımların başlıca kaynağı olduğunu söyler: Ona göre, duygudaşlık, insanı gerçekte olduğu özgül bir yaratık türü, özü itibariyle sosyal bir varlık yapan evrensel bir etkidir. O işte bu etki bağlamında, insanları karşılıklı ilişkilerinde birbirlerini yansıtan aynalar olarak tanımlar.

Adam Smith

İskoç Aydınlanması'nın önemli filozoflarından biri de Adam Smith'tir. Smith her ne kadar ekonomi-politiğin kurucusu olarak ün salmış olsa da düşünce tarihinde esasen ekonomi-politiğin kendisinin sadece bir parçası olduğu genel bir ahlak sistemi kurmuş olan önemli bir filozof olarak geçer. Felsefe ya da sisteminin kökeninde, en çok etkilendiği filozof olarak Hume'un muhayyile anlayışı ve duygudaşlık görüşü bulunan Adam Smith "duygudaşlığı" bir yandan başka bir kimsenin durumunu anlama yeteneğimizle özdeşleştirirken, diğer yandan kişinin sosyal etkileşim yoluyla oluşan ahlaki kimliğinin temeline oturtmuştur.

Çok daha önemlisi, onun adaletin temelinde bulunan bir haklar teorisiyle adaletin koruyucusu olarak belli bir politik yönetim teorisi geliştirdiği kabul edilir. Pazar ekonomisini insanın aydınlanmış ya da basiretli özçıkarının ifadesi olarak değerlendiren Smith, aslında özçıkarın insan doğasının temel, özsel bir yönü olması nedeniyle, bütün toplum biçimlerinde başında olduğunu düşünmekteydi. Fakat özçıkar esas itibariyle ticaret toplumunda öne çıkmak durumundaydı; bunun da nedeni, ticaret toplumunun, kişinin çıkarının peşinden koşmasını bireysel özgürlükle tam ve kusursuzca bağdaşan bir şey haline getirmiş olmasıydı.

(a) Bilim Felsefesi

Adam Smith'in (1723-1790) iki temel eseri vardı: The Theory of Moral Sentiments [Ahlaki Duygular Teorisi] ve iktisat tarihinin en önemli, en azından Marx'ın Kapital'i ve Keynes'in Genel Teori'siyle birlikte birkaç büyük eserinden biri olarak görülen An Inquiry into Nature and Causes of the Wealth of Nations [Ulusların Zenginliğinin Doğası ve Nedenleri Üzerine Bir Soruşturma]. Bu eserlerinde belli bir iktisat teorisiyle, ona uygun bir yaşama felsefesi veya ahlak anlayışı geliştiren Smith üzerindeki en önemli etki kaynağı, bir süre öğrencisi olduğu David Hume olmuştur. Hume felsefesinden "muhayyile" ya da "imgelem" kavramını alan Smith, bu kavram aracılığıyla belli bir bilim felsefesi telakkisi geliştirmişti. Muhayyileyi, "beşeri dünyayı yaratan ya da daha doğrusu ona şekil veren etkin zihinsel güç" olarak tanımlayan Smith, onunla insanın gerek fiziki ve gerekse moral dünyanın algılanan unsurları arasında bağlantılar kurabildiğini öne sürmekteydi. Muhayyilenin ona göre, biri failler olarak kişilerle, diğeri ise insan varlıklarını da kapsayacak şekilde şeylerle ve olaylarla ilgili iki ayrı türü vardır: Söz konusu iki muhayyile türünden ikincisi, zihnin bilim ve sanatları kapsayan teorik faaliyetinin temelini oluşturur. Muhayyilenin faaliyetinin, dünyada bir düzen ve tutarlılık arayışını ifade ettiğini bildiren Smith'e göre, insanın bu arayışı

amacına ulaştığı zaman, zihin belli bir tatmine ve hazza ulaşır; fakat amacına erişmediği veya karşılık bulmadığı zaman, merak ve kaygı içinde kalır.

İnsan teorik muhayyilesine, daha ziyade açıklayıcı nedenler bulmak amacıyla başvurur. Muhayyile, insanın şeyleri düzene sokma yeteneğinin bir ifadesi olup, insan onunla bilim, sanat, felsefe ve teknolojiyi yaratır. Gerçekten de bilimin deneyimin kaosundan muhayyilenin düzen yaratma teşebbüsünü ifade ettiğini, bunu en iyi doğal dünyayı açıklamak üzere makinelerle kurulan analojilerde gördüğümüzü söyleyen Smith, bu muhayyile anlayışını bilimin metodolojisiyle ilgili görüşlerinde ifade eder. Ona göre, bilimsel bir metodoloji, Newton'un da göstermiş olduğu üzere, tüm alanlarda deneysel verilerin teorik bir model ya da sistemle olan sentezinden meydana gelir. Newton'un sisteminin insanın gerçekleştirebilmiş olduğu en büyük başarıyı ifade ettiğini öne süren Smith, bu başarının, Newton'un gök mekaniğinin yasalarını keşfetmiş olmasından değil, fakat bütün bilimsel ve felsefi araştırmaların amacını ve yöntemini gözler önüne sermesinden kaynaklandığını söyler. Ona göre, bir araştırma belli bir fenomenler alanı veya bütününü yöneten yasaları ortaya çıkarmayı amaçladığı zaman gerçekten bilimsel ya da felsefi bir araştırmadır. Newton'un büyüklüğü de işte buradan gelir: O, tikel durumları yöneten özel birtakım yasalarla yetinmek yerine, genel yasalar inşa etmeyi, bir sistem kurmayı amaçlamıştır. Bu açıdan bakıldığında, yerçekimi yasasının, sadece gezegenler için değil, fakat tüm kütleler için geçerli olan bir yasa olduğunu söylemek doğru olur.

Newton'un doğal alan için yaptığını, sosyal alan için yapmaya kalkışan Hume benzeri diğer Aydınlanma filozofları gibi, Adam Smith de şu halde sosyal fenomenleri araştırmaya koyulduğu zaman, insan davranışıyla ilgili genel yasalara erişmeyi amaçlar. Tek tek bireyler olarak insanlar veya toplumlar, kültürleri itibariyle elbette farklılık gösterirler. Fakat insan varlıkları, temel doğaları itibariyle birbirlerine benzerlik sergilerler. Durum böyleyse eğer, insan davranışıyla ilgili olarak evrensel geçerliliği olan önermeler ortaya koymanın kesinlikle mümkün olduğunu söyleyen Smith, Hobbes'un yaklaşık yüzyıl kadar önce öne sürmüş olduğu görüşleri benimser: Bütün insanlar tarafından paylaşılan ortak bir insan doğası vardır ve bu doğanın temel özellikleri içebakış yoluyla tespit edilebilir. Bu yapıldıktan sonra, sosyal fenomenlerle ilgili bilimsel bir araştırmanın üzerine inşa edileceği ampirik temel elde edilmiş olur.

(b) İnsan Doğasıyla İlgili Görüşleri

Demek ki sosyal fenomenlere ilişkin araştırmasında, Newton'un yerçekimi ilkesinin beşeri yönden muadili olacak bir ilke bulmaya çalışan Smith,

insan doğasının evrensel bir özelliği üzerinde durur. Burası, Smith üzerine yazıp çizenlerin "Adam Smith problemi" adıyla telaffuz ettikleri bir problem ya da güçlüğün ortaya çıktığı yerdir. Problem, insan doğasının, Newtoncu evrensel özelliğinin, Smith'in iki ayrı eserinde iki farklı şekilde ifade edilmesinden kaynaklanmaktadır. Buna göre, Smith Ahlaki Duygûlar Teorisi adlı eserinde insanın en temel özelliğinin "duygudaşlık", yani kişinin kendisini başkalarının yerine koyması, başkalarının sevincini ve üzüntüsünü paylaşması olduğunu söyler. Buna mukabil, Ulusların Zenginliği adlı eserinde, Smith insan doğasının evrensel özelliğinin "özçıkar" olduğunu ifade eder.

Birinci şahsın bakış açısıyla üçüncü şahsın bakış açısını veya bireyci bir etik tasarımıyla bir sosyal ahlakı bağdaştırma, bireyi topluma bağlama problemi olarak, aslında bütün Aydınlanma filozoflarının mustarip olduğu bu problem, ahlak psikolojisinde belli bir insan doğası telakkisi, buna mukabil iktisadi süreçlere ilişkin analizinde başka bir insan doğası telakkisi geliştiren Smith'te de en azından bir tutarsızlık olarak karşımıza yeniden çıkar. Aydınlanmanın etik ve politikası açısından gerçekte çözümsüz gibi görünen bu güçlük ya da problemin Smith'te tutarsızlık olarak ortaya çıkan versiyonunu bir çözüme kavuşturabilmek için insanın söz konusu iki özelliğini de ihtiva edecek daha genel bir insan doğası anlayışına başvurulabilir. Bu açıdan hareket edildiğinde, Smith'in, tıpkı Hobbes ve Locke gibi, insanı, davranışı bilinçli ve bir amaca yönelmiş olan akıllı bir varlık olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Hobbes ve Locke, insanın söz konusu rasyonalitesini, toplumsal ve politik örgütlenmenin bir aracı olarak devletin veya yönetimin tesisinde önemli bir rol oynayan toplum sözleşmesinin temeline yerleştirmişlerdi. Oysa "doğa durumu"nu, tıpkı Hume gibi, bir kurgu olduğu gerekçesiyle reddeden ve dolayısıyla insanın baştan beri sosyal bir varlık olduğunu kabul eden Smith, onun rasyonalitesini sosyal süreçler veya etkileşim ya da irâdi bir ilişki ve mübadele yoluyla gerçekleşen daha otomatik bir toplumsal örgütlenmeyi açıklamak için kullanır. Başka bir deyişle, o, insanın akıllı bir varlık olduğu düşüncesini metodolojik amaçlarla benimserken, başta ekonomik ilişkiler olmak üzere, bütün toplumsal fenomenleri akıllı varlıkların amaçlı davranışlarının eseri olarak açıklamaya yönelir.

Ona göre, akıllı insan varlığının temel arzusu "durumunu iyileştirmek"tir. İnsan, Smith'in noktainazarından bakıldığında, hep daha iyi bir duruma geçmek isteyen doyumsuz bir hayvandır. Aydınlanmanın ilerleme düşüncesiyle de yeterince uyumlu olan bu hakikat, Smith'e göre, insanın sadece maddi çıkarlarıyla ilgili olduğu, ekonomik alan dışında hayatın hiçbir boyutunda ilerleme ve gelişmeyi düşünmediği, kendi çıkarını başkalarının çıkarını unutacak derecede temele aldığı anlamına gel-

mez. O, insan doğasının bu kadar sınırlı olmadığını, "aydınlanmış çıkar" adına dahi olsa başkalarına yöneldiğinde, doğal bencilliğini törpülediğini öne sürerken, *Ulusların Zenginliği*'nde temel kavram olarak geçen "özçıkar"ı *Ahlaki Duygular Teorisi*'nin temel kavramı olan "duygudaşlık"la dengeler.

Bunun Smith'te, birbiriyle ilişkili birkaç nedeni vardır: Birincisi ve en önemlisi, çıkış noktası her ne kadar birey veya birinci şahıs olsa da ahlaki ilişkilerin ve moral değerlerin insanların birbirleriyle ilişkiye girdikleri sosyal süreçlerde ortaya çıkmasıdır. İkincisi ise insanın ahlaki hayatını duygulara indirgeyen etik teori olarak duyguculuğun en azından yüzyıllık bir sürecin ardından daha rafine hale gelmesi; bu gelenek içinde yer alan bir filozof olarak en azından Smith'in insandaki duygusal zeminin, onun ödev ve yükümlülüklerini de ihtiva edecek kadar geniş olduğunu fark etmiş olmasıdır. Smith'te "özçıkar"ın "duygudaşlık"la dengelenmesinin üçüncü bir nedeni ise, onun etik anlayışıyla ekonomi-politik anlayışı arasında her ne kadar yakın bir ilişki bulunsa da ahlak alanına geçildiğinde muhayyilenin mahiyetinin ve türünün değişmesidir.

(c) Etik Anlayışı

Gerçekten de başka insanlarla ilgili gözlemlerimize düzen kazandırmaya geçtiğimizde, muhayyilemiz özel bir nitelik kazanır. Başkalarının eylemlerini bir tür imgesel özdeşleşim yoluyla, yani onun "duygudaşlık" adını verdiği bir yetenek sayesinde "anlamlı kılabilme" durumuna geliriz. Bir başkasının bakış açısını görebilme, söz konusu bakış açısı, gerekçe ya da motifi ilgili kişinin durumuna uygun bulacak şekilde olumlama veya reddetme yönelimine, bir başkasının durumunu anlayabilme kapasitesine özel bir önem atfeden Smith, bu yetenek ya da duygunun bütün insanlarda ortak olduğunu öne sürer.

Moral Problem

Başka bir deyişle, Smith açısından moral problem, Tanrı gibi yetkin bir varlığın değil de insan gibi eksik ve hatta kusurlu bir varlığın, nasıl olup da genel geçer ahlaki yargılar ortaya koyabildiğini açıklama problemi olarak gelişir. O, Hutcheson ve başkaca İngiliz ve İskoç filozoflarının bu bağlamda öne sürmüş oldukları ahlak duyusu öğretisini, yani insanların kendilerine neyin doğru, neyin yanlış olduğunu söyleyen bir ahlak duyusuyla teçhiz edilmiş olduklarını öne süren öğretiyi kabul etmediği gibi, çağın ahlaklılığı seküler bir zemine oturtma genel eğilimine bağlı olarak Kutsal Kitaba da başvurmaz. Smith insanların ahlaki hükümler vermek, moral yargılar oluşturmak için ihtiyaç duydukları yegâne şeyin, söz konusu yargıların temeli olarak, başka insanların kendilerine benzer

olduklarını görmek veya anlamak olduğunu söyler. Buna göre, onun etik anlayışında veya etik anlayışına temel oluşturan ahlak psikolojisinde anahtar kavram, insanın kendisini bir başkasının yerine koyabilmesi anlamında "duygudaşlık"tır.

Duygudaşlık

"Duygudaşlık" kavramının moral dünyaya ilişkin açıklamalarda, "yerçekimi"nin fiziki dünyaya ilişkin araştırmalarda oynadığı rolün tam tamına aynısını oynayabileceğini söyleyen Smith'e göre, sahip olduğu genel eğilimlere ek olarak ihtiyaçları, insanları birbirleriyle ilişkiye ya da etkileşime sokar. Bu etkileşimi kolaylaştıran en önemli şey ise, insanın başkalarının durumunu anlayıp, onların durumuna anlayışla bakma evrensel yönelimidir. Ona göre, insan sanıldığı gibi bencil olmayıp, başkalarını düşünme duygusuna, kendisini başkalarının yerine koyma yeteneğine sahiptir ve başkalarının sevincini ve üzüntüsünü paylaşma duygusu, yalnızca erdemli insanlarla sınırlı olmayıp, bütün insanlarda ortak olan bir duygu ya da yetenektir. Smith, başkalarının hissettikleri konusunda doğrudan bir deneyime sahip olmadığımızı, doğrudan bir deneyim olmayınca bir idenin de olamayacağını, fakat aynı acıyı benzer durumlarda daha önce yaşamış olmamız sayesinde, bir analoji ile kendimizi başkasının yerine koyarak, onunla birlikte acı çektiğimizi söyler:

İdeal Gözlemci

Smith'e göre, başkalarının durumlarının ve eylemlerinin gözlenmesi, kişinin kendisini başkalarının yerine koyması, tek taraflı bir şey değildir. Karşılıklı duygu paylaşımının önemine işaret eden Smith, başkalarının gözlenmesinin kişide, kendisinin de başkalarının gözlemi ve değerlendirmesine konu olduğu bilincinin doğmasına yol açacağını savunur. Bu açıdan bakıldığında toplum, kişinin kendi doğasını gördüğü bir ayna olmak durumundadır. Dahası, kişi kendisinin ve davranışının gözlendiği bilincine vardığı zaman, toplumsal yaşam için zorunlu bir şey olarak, davranışını düzene sokmak veya ıslah etmek için gerekli temele sahip olur. Her birey, bu yüzden başkalarının değerlendirmelerini, onların takdir veya kınamalarını, kendi kendisini gözlemek ve değerlendirmek suretiyle öncelemeye sevk edilir. Kısacası, insanlar bir ideal gözlemciyi içselleştirmek zorundadır, zira kişinin kendisindeki bu gözlemci, birlikte yaşamak için gerekli mutabakat ya da uygunluğu temin etmek için aksi takdirde bir dış gözlemci tarafından talep edilecek olan davranış ıslahını, eylem kontrolünü ve davranış ayarlamasını başlatma ve gerçekleştirme gücüne sahiptir.

Eylemlerin, ortak ya da genel bir çerçeve, genel bir mutabakat adına karşılıklı olarak ıslah edilmesi, düzenlenmesi süreci başarısızlığa uğradığı takdirde, buradan ortaya ahlaki ve sosyal düzensizlik çıkar. Smith'e göre, insanlar bu yüzden bilgi, kişisel eğilim ve çeşitli koşullarla ilgili bilumum sınırlamaları aşan ideal bir yargı ve ideal bir yargıç tasarlamaya sevk edilirler. Bu ideal tarafsız gözlemciyle belli bir diyalog tesis edildiği zaman, ortaya "ahlaki bilinç" dediğimiz şey çıkar. Söz konusu tarafsız gözlemci, kişiye eylemlerini kendileriyle yargılayacağı ahlaki standartları temin eder.

Smith'in söz konusu tarafsız gözlemci telakkisi, Hobbes'un öne sürdüğü bencil insan ve egoist etik anlayışını aşma veya geçersizleştirme yönünde attığı nihai adımı oluşturur. Gerçekten de insanların eylemlerini ahlaken tasvip ettiğimiz zaman, bu eylemleri uygun, yakışık alır ve doğru düzgün diye takdir ettiğimizi, dolayısıyla hayali gözlemcinin eylemlerimizi doğru düzgün diye yargılayıp yargılamayacağını sormak zorunda olduğumuzu bildiren Smith'e göre, kendimizdeki ben-sevgisi eğilimini, doğamızın ayrılmaz bir parçasını oluşturan "özçıkar"ı aşmanın bunun dışında bir yolu yoktur.

Ahlaki Yargılar ve Erdemler

Smith, söz konusu duygudaşlık ve tarafsız gözlemcinin yargılarıyla belirlenen benlik kavrayışı yoluyla, daha sonra bütün bir ahlaki hayatın analizine girişir. Ahlaki yargı, belirli koşullar içinde bulunan bir failin motiflerinin, sergilediği eylemin uygunluğu veya doğruluğuyla ilgili bir değerlendirme ya da kıymet biçmedir. Smith'e göre, nasıl ki tarafsızlık arayışı insana kişisel olmayan ve genel bakış açıları telkin ediyorsa, düzen eğilimi, düzen tesis etme yönelimi de eylemleri sınıflamaya sevk eder. İnsanlar işte bu zemin üzerinde, tek tek motif ve eylemlerin uygunluğuyla ilgili takdiri ya da değerlendirmelerini önemli ölçüde etkileyen genel davranış kuralları geliştirir.

Ahlaki yargıları evrensel bir insan doğası telakkisinden hareketle analiz eden Smith, ahlaki erdemleri tartışırken biraz daha farklı bir düzleme, *Ahlaki Duygular Kuramı*'yla *Ulusların Zenginliği* arasında ana tema bakımından yaşanan gerilimi açığa vuran, biraz daha tarihsel bir düzleme kayar. Smith, oldukça genel bir ahlaki bakış açısından, Stoacı dinginlik idealinin, bilgenin ruh sükûnetinin cazibesine kapılmış olup Stoacıların insanın kendi hayatını dünyanın temelinde bulunan düzene göre yönetme kapasitesine duydukları inanca bağlılık gösterir. Bununla birlikte, insan doğasıyla ilgili analizi ve ahlak psikolojisi görüşü, ona insanın dingin ve sakin bir hayat sürmesinin neredeyse imkânsız olduğunu, insan yaşamının ayırt edici yönünün dur durak bilmeyen sürekli bir et-

kinlik olduğunu göstermiş durumdadır. Nitekim Smith'e göre, insanın üretici ve yaratıcı güçlerinin hayata geçirilmesi, onun hayatına damgasını vuran sürekli etkinliğin en açık ifadesi olarak karşımıza çıkar. İşte bu yüzden, etkinlik ile dinginlik arasındaki diyalektik gerilimin insan hayatının en belirgin ve değişmez özelliği olduğunu savunur ve bir ahlak filozofunun bunlardan birini ıskalayarak diğerini öne çıkarmaya çalışmasının son derece hatalı bir yaklaşım olduğunu öne sürer.

Smith ahlak konusunu, insan doğasıyla ilgili böyle evrensel bir bakış açısından hareketle geliştirdiği söz konusu yaklaşımın yanında, tarihsel bir yaklaşımla daha ele alır ve bu sonuncu yaklaşımı belli bir erdem öğretisiyle somutlaştırır. Bu tarihsel yaklaşım kaçınılmazdır, çünkü insanların kendilerinde ve başkalarında takdir ettiği kişilik özellikleri ve eylem tarzları bir kültürden diğerine, bir tarihsel dönemden bir başkasına farklılık gösterir. Bu yaklaşım, ahlak veya insani tepkilerin belli bir alanında, farklılık gösteren birtakım özellik ve eylem tarzları yanında, bütün insanlıkta ortak olan birtakım genel özellikler bulunduğunu da gözler önüne serer. Bu yüzden Smith, ahlak filozofunun, kuruluşları ve çerçeveleri önemli ölçüde farklılık gösterebilmekle birlikte, yine de evrensel olarak kabul görecek birtakım erdemleri tespit edip tanımlayabileceğini söyler. Nitekim kendisi de buna uygun olarak, özellikle basiret, özdenetim, iyilikseverlik ve adalet gibi dört klasik erdemi yeniden öne sürerken, erdemleri "pozitif erdemler" ve "negatif erdemler" olarak iki başlık altında toplar.

Ayrım, elbette gözlemci tepkilerinden yola çıkan bir ayrımdır. Buna göre, ister fiili ya da ister hayali olsun, bir tarafsız gözlemci failin içinde bulunduğu duruma duygudaşlık yoluyla dahil olduğu zaman sonuç, failin motifini, yargısını ve eylemini takdiri veya kınaması olur. Fakat failin, bu ister kendisi ya da ister bir başkası olsun, bir kimse için iyi olanı hayata geçirdiği zaman, gözlemcinin takdir ya da kınaması kişiden kişiye farklılık gösterebilir. Zira insanlar neyin iyi olduğu konusunda ana hatlarıyla mutabakat içinde olsalar bile, özgül durumlarda tek tek kişiler için neyin iyi olduğunu belirleme konusunda güçlüğe düşebilirler. Smith, iyiyle, iyi olanı gerçekleştirmeyle ilgili davranış kalıplarına "pozitif erdemler" adını verir. İnsan hayatının bireyselliği ve hatta kesinlikten yoksun oluşu nedeniyle, iyi hayat veya en yüksek iyi konusunda evrensel bir kanaat oluşturmanın neredeyse imkânsız olduğunu söyleyen Smith, iyi hayata katkıda bulunan söz konusu pozitif erdemlerin sadece oldukça genel terimlerle ifade edilebileceğini ileri sürer.

Neyin iyi olduğu konusunda farklılaşabilen insanlar ona göre, sadece genelde değil, fakat tek tek her bir durumda neyin kötü ya da zararlı olduğu konusunda birleşme eğilimi gösterirler; bundan dolayıdır ki kö-

tü ya da zararlı davranışa gösterilen tepkiler, onun "öfke" ya da "kızgınlık" adını verdiği bir duyguda birleşir. Gerçekten de zarar ya da haksızlığın bütün hayat tarzları için kötü bir şey olması, zararlı ya da haksız davranıştan sakınma olarak "negatif" adalet erdemi bakımından bir evrenselliğe imkân verir. Çünkü burada bir kimseye zarar veren bir davranışı, o kimse hakkında hiçbir şey bilmediğimiz zaman dahi, kolaylıkla tanırız. Bu ise, adalet negatif erdeminin, eylemi yönlendirme yönünden pozitif erdemlerden daha büyük bir güce sahip olduğu anlamına gelir.

(d) Hukuk ve Siyaset Felsefesi

Smith'e göre, pozitif erdemler daha ziyade iyi bir hayat telakkisine bağlı olarak şekillenen özel alanı kuşatan erdemler olmak durumundadırlar; Smith buna ek olarak, onların modern ifadesiyle ne politik ne de idari olan kamusal alanın temelinde bulunduklarını söyler. Bu açıdan bakıldığında, yönetimin bir adalet sistemini tesis etmek suretiyle, sadece özel hayatı değil insan hayatının politik olmayan kamusal boyutunu da güvence altına aldığını söyleyen Smith'e göre, devlet ya da politik yönetim bunu yaparken de ekonomik davranışı değiştirmek, onu özel bir davranış tarzından kamusal bir davranışa dönüştürmek gibi modern ticaret toplumunun en temel ve en belirleyici özelliğini ortaya çıkarır.

Haklar

Tek tek her kişide, başkalarının vereceği zarardan korunan kişisel nitelik ve eylemlere hak adını veren, hakkı "bireyin başka herkes karşısında olumlayıp, öne sürdüğü ve koruduğu bir şey olma veya bir şey yapma ya da bir şeye sahip olma özgürlüğü" olarak tanımlayan Smith'te "haklar", "zarar" ve "ahlaki kişilik" arasında yakın bir ilişki bulunur. Çünkü ona göre, muhayyile sosyal deneyime bağlı olup, bir sosyal düzeyden diğerine farklılık gösterdiği için hakların ve ahlaki kişiliğin kendisi de bir toplum biçiminden bir başkasına farklılık gösterir. Onun sadece ahlaklılığa değil adalet ve hukuka yönelik tarihsel yaklaşımı da işte burada karşımıza çıkar. Gerçekten de insan doğasını anlamak için kullanılacak bir araç olarak "doğa durumu" düşüncesini reddeden ve insana insanlığını kazandıran şeyin kendisine tutulan sosyal ayna olduğu için insan türünün moral hayatının kaçınılmaz olarak toplumsal olduğunu öne süren Smith'e göre, sadece ahlaki özellik ve erdemlerimizle değil fakat haklarla ilgili değerlendirmelerin de sosyal bir çerçeveye oturtulması gerekir.

Dört Aşamalı Sosyal Gelişme Teorisi

Smith, işte bu çerçeve içinde toplumsal gelişmenin dört ayrı evresini kişilik kavramındaki genişleme ve hakların kapsamında kaydedilen ilerle-

me bakımından birbirinden ayırır. Onun aynı zamanda "dört evreli bir tarihsel ilerleme" anlayışından oluşan bu tarih felsefesi görüşü, Aydınlanmanın veya Aydınlanma filozoflarının tarihe bilimsel bakışlarının bir başka ifadesi olmasının dışında, ilerlemenin temelinde entelektüel gelişme ve bilimsel bilgi birikiminden ziyade iktisadi faktörlerin olduğunu öne sürmek açısından da büyük önem taşır. Benzerlerini sadece Aydınlanma filozoflarında değil, fakat Hegel, Marx ve Comte gibi 19. yüzyıl filozoflarından da görebileceğimiz bu ilerleme ya da sosyal gelişme teorisi tarihte, haklar, özgürlük, kişilik bakımından gerçek bir ilerleme olduğu varsayımına dayanır.

Smith'in söz konusu dört aşamalı sosyal gelişme teorisinin birinci evresinde, en aşağı toplum biçimi olarak avcılıkla geçinen insanların oluşturduğu toplum düzeni bulunur. Yoksulluğu ve kaynaklarının kıtlığıyla karakterize olan bu toplumda, insanlar arasında doğallıkla astüst ilişkileri olmadığı için eşitlik bulunur. Ancak bu eşitlik yoklukta eşitlik olduğu için söz konusu ilk evrede haklar yönünden kişiyi ayakta tutacak hemen hiçbir fiziki ve ahlaki hakka yer olmaz; hoş olsaydı bile, bu hakları koruyacak bir politik düzen bulunmaz. Smith'e göre, ikinci evreyi hazırlayan şey nüfus baskısı olup, kalabalık vahşi hayvanların avlanmasını çok değerli bir şey hale getirir. Söz konusu avcılık veya çobanlar çağında, başta mülkiyet olmak üzere haklar bakımından önemli bir gelişme olmakla birlikte, aynı mülkiyetin ortaya çıkışı büyük bir eşitsizliğe yol açtığı için önemli bir tabiyet ve bağımlılık ilişkisi de gündeme gelir. Ona göre, nüfus baskısı veya artan nüfus, bir kez daha toplum biçiminin değişmesine, toprağın ekilmesine yol açar; Smith, işte bu döneme "tarım ya da çiftçiler çağı" adını verir. Yerleşik düzene geçişle birlikte toprak mülkiyetinin doğduğunu, yoğun bir eşitsizlik ve bağımlılık halinin ortaya çıktığını kabul eder. Tıpkı Tatar şefinin en büyük sığırtmaç olması sayesinde önder olması gibi, üçüncü evrenin liderleri de büyük toprak sahipleridir. Smith, esas büyük değişimin ve gerçek ilerlemenin dördüncü dönemde, yani ticaret toplumunda gerçekleştiğini öne sürer; ticaret toplumu, daha önceki toplum biçimlerinden farklı olarak ona göre, sadece nüfus baskısının değil fakat insan varlıklarındaki alışveriş, takas ve mübadele doğal yöneliminin bir sonucu olmak durumundadır. Smith, söz konusu ticaret toplumuna geçişi, bu yönde kaydedilen ilerlemeyi derinleşen bir çürüme ya da bozulmanın somutlaşması olarak görecek Rousseau benzeri filozoflardan farklı olarak, ticaret çağında sadece bağımsızlığın değil, sözgelimi avcıların sahip oldukları bağımsızlıktan çok daha yüksek bir bağımsızlığın da söz konusu olduğunu ileri sürer. Bu üstünlüğün açıklaması olarak Smith, servet ya da zenginlikten söz eder. Nitekim ona

göre, serveti mümkün kılan sosyal koşullar, uygarlığın en önemli göstergesi olan hürriyet türünü, hukuki özgürlüğü de mümkün kılar.

Smith söz konusu dört toplum türünün her birinde yeni birtakım haklar kazanıldığını, fakat kişilik bakımından en büyük kazanımın ticaret toplumunda gerçekleştiğini söyler. Gerçekten de *Ulusların Zenginliği*'nin en temel tezlerinden biri, modern dünyada çalışan veya emeğiyle var olan insanların bile, modern ekonominin onlara emeklerini, kendilerine manevi anlamda zarar vermeden satma imkânı sağlaması dolayısıyla, kişisel bir özgürlüğe sahip olabildikleri ve bunun da gerçek bir ilerlemeyi ifade ettiği tezidir. İş bölümünün gelişimi ve derinleşmesiyle birlikte, yapılan her iş, bir yandan daha soyut, bir yandan da kişisel yeteneklere daha az bağımlı; fakat her durumda maddi terimlerle kolayca takdir edilebilir hale gelir. Emekçi, şu halde ticaret toplumunda emek gücünü herhangi bir kimseye satabilir; üstelik bunu geleneksel hizmet ve bağımlılık ilişkilerine tabi olmadan yapabilir. Fakat Smith'e göre bu, emekçinin emeğini satma özgürlüğü, ancak politik yönetim tarafından bir hak olarak korunduğu takdirde etkili olabilir.

Üretim hayatının özel alandan veya aileden çıkarılıp kamusal pazara tabi kılınmasıyla gerçekleşen emeğin kölelikten kurtuluşunun ekonomik dönüşümün temelinde bulunduğunu öne süren Smith açısından bu dönüşüm, ancak özçıkarın ahlaki olmayan görünümü olarak hırs ya da tamahın toplum nazarında masum, hatta gerekli bir şey olarak görülmeye başlanmasıyla gerçekleşebilir. Bu ise ancak bölüşüm problemi pazar eliyle çözülmeye başlandığı zaman söz konusu olabilir. Zenginler ya da mal sahipleri ticaret öncesi toplumlarda, mal veya mülkiyetlerini, genişlemiş aile düzeni içinde, birilerini kendilerine bağımlı hale getirerek tüketmek suretiyle kullanabilirken, ticaret toplumlarında zenginliklerini pazarın anonim ötekisi aracılığıyla harcayabilirler. Zenginliğin birikimi, öyleyse yoksulun özgürlüğüyle sadece bağdaşmakla kalmaz, ona bağımlı hale de gelir. İnsanlar arasında bölüşümü eşit ve realist bir yapıya büründüren şey, işte bu görünmez eldir.

İnsanlar kendi çıkarları peşinde koşarken, görünmez bir elin onları genel çıkarları da sağlama yoluna sokacağını, ekonomik kurumların bu şekilde kendiliğinden doğacağını öne süren Adam Smith, bu özgürlüğün, ahlaki bozulma tehlikesi dikkate alındığında, bir bedeli olduğunu düşünür. Çünkü zenginler, rekabetten kurtulmaya çalışarak refah ve zenginliklerini sağlayan sistemin temellerini ortadan kaldırma eğilimi sergilerler. Yoksullar ise mekanik bir iş ve çalışma sürecinin hayatlarını anlamsızlaştıran, kendilerini yurttaş ve asker olarak yararsız hale getiren aptallaştırıcı ve yabancılaştırıcı etkisine maruz kalırlar. Smith her iki alanda da çözümün devletten gelmesi gerektiğini söyler. Buna göre, eko-

nomik konularda müdahaleden sakınması gereken devlet, zenginlerin ya da mal sahiplerinin pazara zarar veren söz konusu eğilimleriyle baş etmek için tekelciliği önleyen tedbirler alacak; mekanik iş ve çalışmanın yoksullar üzerindeki olumsuz etkisini bertaraf etmek amacıyla da sağlam bir eğitim ve özgürlükler sistemi tesis edecektir. Ona göre, eğitim ve inanç özgürlüğü, emekçinin ahlaki bir karakter oluşturmasına imkân sağlayacak bir ahlaki cemaatin tesisini mümkün kılan en önemli dayanak noktalarıdır.

Özçıkarın eseri olan ekonomik sisteme ve adalet erdemini kurumsallaştıran hukuk sistemine ek olarak, demek ki Smith politika felsefesiyle de meşgul olmuştur. Politika, ona göre, temel strateji ya da siyasetlerle, gelirlerle ve silahlarla ilgili olan bir sistemdir. Buna göre politika, her şeyden önce pazarın korunmasını ve gelişimini temin edecek, ticareti kolaylaştıracak araçları, yerel ve genel hizmetleri ve bu arada savunmayı sağlamakla yükümlüdür. O, devletin gelirlerinden hareketle, siyasetçinin veya hükümetlerin, yurttaşın pozitif erdemleriyle ilgili olan ya da en azından bu tür erdemleri geliştirmeyi mümkün kılacak eğitim ve kültür politikaları geliştirmesi gerektiğini savunur. Smith, hükümetin görev ve fonksiyonlarını bunlarla sınırlar, zira fazlası bireylere iyi hayatla ilgili birtakım telakkiler empoze etmeyi içeren tiranlığa yol açabilir.

ON ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FRANSIZ AYDINLANMASI

Aydınlanma, hareketinin İngiliz ve İskoç Aydınlanması'ndan sonra bir diğer uğrağı, hatta Aydınlanmanın bizatihi kendisiyle özdeşleştirilen temel uğrağı, Fransız Aydınlanması'dır. Başka bir deyişle, Fransız Aydınlanması, sadece Aydınlanma felsefesi diye adlandırılan entelektüel oluşumun ruhunu temsil etmekle kalmaz, fakat bu ruhu gerçekten oluşturur. Çünkü Fransız Aydınlanması, Rousseau bir kenara bırakılacak olursa, her ne kadar Hume veya Kant ayarında birinci sınıf veya üst düzey dâhi filozoflar tarafından temsil edilmese de bilimciliği, ilerlemeciliği, bütüncül din eleştirisi, iyimserliği, reformizmi ya da ütopizmi ve de meşhur *Encyclopédie*'siyle Aydınlanmanın bütün karakteristik özelliklerini sergiler. Bu açıdan bakıldığında, o hem yıkıcı ve eleştirel bir yönelimi hem de kurucu veya yeni baştan inşa edici bir tavrı yansıtır.

Fransız Aydınlanması, adeta bir parti çizgisine sahip belli bir entelektüeller topluluğu içinde bir araya gelen, Montesqueiu, Diderot, D'Alembert, Helvétius, Condillac, Voltaire gibi Fransız filozofları ya da *philosophe*ları tarafından temsil edilmiştir. Metafizik sistemlerden ve soyut düşünceden nefret eden bu entelektüeller kendilerini ifade etmek için *philosophe* terimini kullanmaktaydılar. Bunun da nedeni, onların kendilerini klasik anlamda bir filozof olarak değil fakat insanları daha iyi ve daha mutlu kılmak amacıyla topluma ilişkin araştırmaya adamış yazarlar, reformcular ve propagandacılar olarak görmeleriydi. Çağlarının yeni bir çağ olduğunu düşünen, dolayısıyla kendilerini de yeni baştan değerlendirme veya tanımlama ihtiyacı duyan söz konusu Fransız filozofları, Avrupa'nın, barbar ve karanlık olduğunu düşündükleri bir çağdan nihayet çıkmakta olduğuna inandıkları için bunun gereğini yapacak ve bu süreci hızlandıracak kimseler olarak, neredeyse tam bir parti disipliniyle hareket ettiler. Gerçekte bir siyasal parti oluşturmasalar bile, mevcut devlet veya politik düzenle kilisenin muhalifleri olarak bir sağı, bir solu ve bir de merkezi olan bir partinin üyesiymiş gibi davrandılar ve

ortak bir "aydınlatma" politikasının inaçlı teorisyen ve pratisyenleri olarak çalıştılar.

Gerçekten de Fransız Aydınlanmacıları ya da *philosophe*ları, sayısal olarak her geçen gün genişleyen mutsuz orta sınıfın temsilcileri olarak hareket ediyorlardı. Eski imtiyazlı sınıf ve kurumların yani aristokrasinin ve kilisenin, kadim düşünce ve klasik otoritelere bağlanma eğilimi gösterdiği yerde, onlar artık okuyabilen orta sınıf üyelerine yeni reformist düşüncelerini aktardılar. Orta sınıfın biraz daha varlıklı üyelerinin tuttuğu pansiyonlarda yaşayıp, kafe ve salonlarda tartışan bu filozoflar, büyük ölçüde 17. yüzyıl filozoflarının düşüncelerini miras almışlardı. Gerçekten de onlar Descartes, Newton, Locke, Bayle gibi 17. yüzyıl filozoflarının görüşlerini genelleştirip, din, eğitim, politika başta olmak üzere hemen her alana uygulama ve yaygınlaştırma çabası içinde oldular. Söz konusu reformcular daha doğrusu, Kilisenin artık yerine getiremediğine inandıkları bir manevi liderlik hizmeti sunmaya; "aklın Tanrı, Newton'un düşüncelerinin İncil ve kendilerinin de birer peygamber olacağı" yeni bir din yaratmaya çalıştılar.

Fransız Aydınlanmacıları yeni düşünceleri, yazdıkları kitaplara, birlikte kaleme aldıkları meşhur *Ansiklopedi*'ye aktararak, geniş kitlelere ulaştırmaya çalıştılar. Evrenin bütün gizlerini çözeceğine inandıkları aklın, toplumu ve bireysel davranışı yöneten kuralları ıslah edeceğine sarsılmaz bir inanç beslediler. Bundan dolayı da teorik düşünen filozoflar olmak yerine, bütün insanların refah ve mutluluğunu amaçlayan pratik ve faydacı filozoflar olmayı seçtiler.

Söz konusu Fransız filozofları, devlet için olabilecek yegâne meşruiyetin yurttaşlarının iyiliği ve mutluluğu için çalışmak olduğuna inanıyorlardı. İnsanların da akli olmaları ve davranmaları gerektiğini savunan bu filozoflar, tek tek insanların, akıllarını kullandıkları takdirde, kendileri için gerçekten iyi olanı bulup, ona erişmenin yollarını kolaylıkla keşfedebileceklerini; bu yüzden insanlara hayatlarını kendi bilgileri, akıl ve deneyimlerine dayanarak düzenleme imkânının sağlanması gerektiğini öne sürdüler. İnsanları eşit kılan şeyin akıllarını kullanma yeteneği olduğuna inanıyorlardı; yasaların yurttaşların taleplerine göre düzenlenmesi ve insanların haklarını koruması gerektiğini söylediler. Aklın ve bilimin yardımıyla gerekli ilerlemenin temin edileceğinden emin olan bu filozoflar, şu halde her şeyi reformdan geçirme ve daha iyi bir gelecek inşa etme konusunda tam bir iyimserlik sergilediler. Referans noktaları doğaydı; yani, her şeyde insanların ve kurumların uyması gereken bir doğal düzen bulunduğunu savundular. Kendi aralarında doğal sistemleri tanımlama noktasında farklılık gösterseler bile, doğal bir ahlak, doğal bir hukuk, doğal bir din ve doğal bir ekonomik düzen olduğuna inanı-

yorlardı. İnsan haklarını keşfedenler onlar değillerdi, fakat bu hakları akıl ve bilim yoluyla kurulacak yeni bir ahlaki ve sosyal cennetin temeli yaptılar.

Fransız Aydınlanmacıları, sadece doğanın değil, fakat insan davranışının gizlerine de nüfuz edebilmek için haklı olarak düşünce özgürlüğü talebinde bulundular. Özellikle dinde var olduğuna inandıkları akıldışı unsurlara ve batıl inançlara savaş açtılar. Saraya ve baskıcı yönetim biçimlerine şiddetle karşı çıkarken, gün geldi reformları alabildiğine hızlı ve etkili bir biçimde hayata geçirecek bir despotizmin savunuculuğunu yaptılar. Geleneksel dine savaş açan bu filozofların gözünde, geleneksel Hıristiyan Tanrısı, Newton'un düzenli işleyen dünya makinesinin yaratıcısı olamayacak kadar, keyfi ve kaprisliydi. Bu yüzden, kendileri çoğunluk ateizmi benimsemiş olsalar bile, inançsızlığın halk için tehlikeli olacağı düşüncesinden hareketle deist bir Tanrı anlayışı benimsediler. Aydınlanma filozofları, Hıristiyanlığın Tanrının cennetinden kovulmuş günahkâr insan anlayışını da reddettikleri için geçmişten bir bütün olarak koptukları gibi, şimdiyi de reddederek parlak bir gelecek yaratacak, beşeri kurumları göksel cisimlerin hareketi kadar uyumlu ve dengeli hale getirecek reformların peşinde oldular. Reformların mahiyeti ve ölçüsü konusunda farklılık gösterseler bile, hümanizmlerinin bir parçası olarak, bütün kurumların insan için var olduğuna, kurumların varoluşunun yegâne ölçüsünün insana sağlanan yarar olduğuna inandılar.

Demek ki 18. yüzyıl Fransız filozoflarının düşünceleri veya propagandalarının, bir negatif bir de pozitif boyutu vardı. Düşüncelerinin negatif boyutu itibariyle, onlar geçmişin kapsamı içinde kalan her şeye, bütün düşünce, inanç ve kurumlara savaş açarken, propagandalarının pozitif boyutunda akıl ve bilim eliyle kurulacak yeni dünyanın habercisi ya da öncüsü olma mücadelesi verdiler, geleceği yaratacak düşünce ve inançların savunucusu oldular. İlerlemeye ve insanlığın geleceğine sarsılmaz bir inanç besleyen bu filozoflar, bilimin insanın bu dünyadaki durumunu iyileştirecek yegâne güç olduğunu savundular. Özgürlüğün her türüne, mutlak bir inanç beslediler. Sadece doğabilimlerine değil, fakat sosyal bilimlere de büyük bir güçle bağlanan bu filozoflar, işlerinin kolay olmadığını, mutlaka kazanılacağına inandıkları zafere giden yolun çok engebeli olduğunu da biliyorlardı. Karşılarında eski toplum düzeninden beslenen egemenlerin farklı ve güçlü çıkarlarının bulunduğuna inandıkları için yılmadan usanmadan çalışmak gerektiğini düşündüler. Mücadeleye kitaplarının sansüre uğrayacağını, yakılacağını; kendilerinin hapse tıkılacağını bilerek koyuldular. Çünkü haklı olduklarını, sadece Fransızlar için değil bütün insanlar için kuracakları yeni dünya düzenin, her yönden iyi olacağını muhakkak bir şey olarak görüyorlardı.

Fransız Aydınlanması, filozoflarının genel eğilimlerine bağlı olarak bu şekilde sistematik yönden olduğu kadar, tarihsel bir temel üzerinde dönemleştirilerek, tek tek filozofların görüşleri yoluyla da ele alınabilir. Fransız Aydınlanması tarihi bu şekilde dönemleştirildiğinde, onun temelde üç farklı dönemden meydana geldiğini söylemek mümkündür: (i) Fontenelle gibi öncülerden meydana gelen *Erken Aydınlanma*, (ii) bir tarafta Voltaire ve D'Alembert, diğer tarafta Diderot ve Holbach ekseninde buluşan *philosophe*larla Montesquieu, Condillac, Maupertius, La Mettrie ve Rousseau gibi yalnız filozoflardan oluşan *Olgun* ya da *Yüksek Aydınlanma* ve nihayet, (iii) fizyokratlarla Condorcet tarafından temsil edilen *Geç Aydınlanma.*

Fontenelle

Bernard le Bovier de Fontenelle (1657-1757), Fransız Aydınlanması' nın öncü filozofu olup, zamanının bilimsel-felsefi devrimiyle *philosophe*lar arasındaki en güçlü ve en canlı bağı meydana getirir. Gerçekten de Fontenelle pek çoklarına göre, 17. düşüncesiyle 18. yüzyıl düşüncesi arasında ilginç ama bir o kadar da önemli bir halka oluşturmaktaydı. Felsefenin bilimselleşmesi için çok çalışan ve kadimlerle modernler arasındaki kavga bağlamında, bilimsel bilginin son zamanlardaki birikimi, yayılımı ve organizasyonunun modernlerin üstünlüğünü kanıtladığını dile getiren bu Fransız filozofu, Aydınlanmanın ilerlemeci ve iyimser ruhunun en önde gelen temsilcisiydi. Sadece teknik açıdan değil tarihsel açıdan da taşıdığı büyük öneme rağmen, felsefeye özgün katkılar yapmış biri değildi. Modern doğa tasarımını popülerleştirirken, kurumsal dine ve sorgulanmamış inançlara saldıran, dolayısıyla sekülerleşmenin olduğu kadar bilimin de en güçlü savunucularından biri olan Fontenelle, bilimin doğa üzerindeki araştırmalarının hiç durmadan ilerleyeceğini ve nihayet insanların harikaların harikasını göreceklerini, insanın bir gün havada uçacağını söylüyordu. Yöntemleriyle bilimin ilerlediğini, hareket yeteneklerinin gitgide arttığını, zihinlerinin kalitesinin bile yükseldiğini söyleyen Fontenelle'in şahsında, geriye dönmekten ve uzak geçmişteki bir altın çağa bakmaktan bıkıp usanmış olan, öbür dünya inancı sarsılmış insan ümitlerini yakın bir geleceğe, kendisi olmasa bile çocuklarının kesinlikle göreceği bir istikbale aktarmaktaydı.

(a) Tarih Felsefesi

Hemen tüm Aydınlanma filozofları gibi, Fontenelle de aydınlık bir geleceği akıl ve bilimin rehberliğiyle inşa etme yoluna girmeden önce, ka-

ranlığı, baskı ve zulmü yaratmış olan unsurlarla hesaplaşmaya girişti. Başka bir deyişle, düşüncesinin kurucu boyutunda geleceğe ve aydınlık geleceğin yaratıcısı olacak bilime geçmeden önce, geçmişe yani bir bütün olarak tarihe ve eski çağların tarihinin belirleyici unsuru olan kehanetlere ve dine döndü.

Gerçekten de tarih alanında bir süre sonra Fransız Aydınlanmacılarının hemen tümünde çok daha belirgin ve güçlü hale gelecek bir kuşkuculukla hareket eden Fontenelle, tarihin bir yığın peri masalı ve bir sürü yanlıştan ibaret olduğunu söylüyordu. Kadimlerle modernlerin kavgasında modernlerin en yeni şampiyonu olan tarihin insanlığa verebilecekleri konusunda, "yegâne faydalı tarihin insanların tutkularını ve hatalarını kaydeden bir tarih olduğunu" öne süren Fontenelle, çocukların nice yıllarının Roma tarihçilerinin eserlerini boş boş okumakla geçtiğini, bu yüzden yeni bir dünyanın eşiğinde insanları bugünle uğraşmaları için bırakmak gerektiğini söylüyordu. Ona göre, insanı cezbeden, aklını başından alan asıl mesele bugündür, hayatı ve istikbalidir. O, bu yüzden tarihin en büyük yararının insana kazandırdığı deneyim olduğunu öne sürer.

Fontenelle, antik dünyanın insanlarının modern insandan daha iyi, daha güçlü olmadığı gibi, beyinlerinin de daha farklı bir yapı sergilemediğini söylüyordu. Doğal yetenekler söz konusu olduğu sürece, eski insanlarla modern insan arasında hiçbir farklılık bulunmadığını öne süren Fontenelle'e göre, modern insanın eski insanlar karşısında sahip olduğu yegâne avantaj, uzun ve yoğun bir deneyimin belirlediği bir avantaj olmak durumundaydı. O, modern insanın eskilerin deneyiminden faydalanmak dışında hiçbir avantajı olmadığını tekrar tekrar öne sürerek, Altın Çağ'ı geçmişe değil de diğer Aydınlanmacılar gibi geleceğe yerleştirdi. Descartes'ın *Metod Üzerine Konuşma*'nın altıncı kitabında belirttiği üzere, politik yönetimlerin bilim ve sanata değer vermesi, uygarlığın ilerlemesine engel olan savaşların olmaması ve dini önyargıların ortadan kaldırılması koşuluyla, bilgide ilerlemenin teorik olarak sınırsız olduğunu belirten Fontenelle'in argümanı gerçekten de çok açıktı: Modernlerin eskiler karşısında hiçbir üstünlükleri yoktu, hatta beğenileri kötü, edebiyatları yetersizdi ama antik otoritenin nihai kalıntılarını ortadan kaldırmayı başarmışlardı.

Fontenelle bunu göstermenin yolunun tarihten geçtiği kanaatindeydi. Kehanetlere dayalı bir inanç sisteminin temelinden çürük olduğunu ve kehanetler aracılığıyla doğaüstünün imkânına geçişin, cehalet ve sahtekârlıkla yakından ilişkili bulunduğunu göstermeyi amaçlıyordu. Kehanetlerin yalan olduğunu, bunların iktidar sahiplerinin arzu ve çıkarlarına uygun olarak tertiplendiklerini, pagan rahiplerin halkı böyle

şeylere inandırmak için her tür hileye başvurduklarını öne süren Fontenelle'e göre, kehanetlerde doğaüstü bir taraf yoktu. O, doğaüstünün insanların her zaman başvurdukları en yanlış, en aldatıcı yol olduğunu, fakat onu yaratan şeyin insanların anlatılan bir olayın gerçekte cereyan edip etmediğini soruşturmadan hemen onun nedenini aramaya koşmaları olduğunu söyler. İnsanların en büyük hatayı işte burada yaptıklarını, bu hatanın tedavisi için en iyi yolun "neden hakkında kafa yormadan önce vakıadan emin olmak gerektiğini" ifade eden meşhur kurala uymak olduğunu söyleyen Fontenelle, insanların en temel ilgilerini oluşturan din, tarih ve bilim arasındaki ilişkiyi gözler önüne sermek için büyük bir gayret sarf etti.

Hatanın en önemli nedeni olarak insan doğasını gören, ama bu hatayı alıp besleyerek, onu neredeyse görünmez bir şey haline getiren geleneğe de şiddetle karşı çıkan Fontenelle, ortaya mesnetsiz, saçma sapan bir iddia çıktığını, eskilerin buna inandığını, sonraki nesillerin de bunu, eskilere olan güvenlerinden dolayı, gözü kapalı olarak kabul ettiklerini söyler. Ona göre, hep aynı şey olmaktadır: "Yarım düzine adam bularak, bunları gün ışığının güneşten gelmediğine inandırın, iş tamamdır." Zamanla bütün uluslar buna inanacaklardır. Fontenelle otoriteden doğallıkla nefret eder; bir şeyin doğruluğunu kanıtlamak için herkesin ona inandığının ileri sürülmesini saçmalık olarak değerlendirir. Bir peri masalının, ona ister yüz milyon kişi inansın, ister nesiller boyu inanılsın, her durumda bir peri masalından başka bir şey olmadığını öne süren Fontenelle, putperestlerle Hıristiyanlar arasında kesn bir ayrılık olduğunu kabul etmez.

Karşılaştırmalı din alanındaki modern çalışmalarının ilkinin sahibi olan Fontenelle, göklerdeki Tanrının varoluşuna beslenen inancın da bilinmeyen karşısında dehşete kapılmış, doğal güçleri kontrol altına almak bakımından son derece güçsüz olan vahşi zihnin hastalıklı tepkisi olarak yorumlanması gerektiğini öne sürer. Ona göre, ilkel insanın korktuğu her şey, kısa bir süre sonra ibadet ya da tapınmanın objesi haline getirilmiştir. Böyle bir inanç ve din yorumunun sadece Afrika ya da Kuzey Amerika'daki kabilelere değil, aynı zamanda tektanrılı dinlere de uygulanmak durumunda olduğunu dile getirirken, esas hedefinin Hıristiyanlık olduğunu açığa vuran Fontenelle, şu halde büyüye, kehanete ve mucizelere başvuran ilkel insanın düşüncesi ve zihniyle modern insanın zihni arasında hiçbir farklılık bulunmadığını savunur. Ona göre, modern insan gibi ilkel insan da fenomenleri açıklamaya, bilinmeyeni bilinene indirgemeye çalışmıştır; bu nedenle, onlar arasındaki yegâne farklılık, eski çağlarda pozitif bilginin belli belirsiz olduğu ya da hemen hiç olmadığı ve ilkel insanın mitolojik açıklamalara başvurmak zorunda kal-

dığı yerde, modern insanın mitolojik açıklamanın yerine bilimsel açıklamayı geçirmesinden oluşur.

(b) Bilim Felsefesi

Dini inancı bir tür şaşkınlık ve safdillik olarak gören, ruhban sınıfının halkın bu safdilliğinden yararlanmak için her yola başvurduğunu iddia eden Fontenelle, bilimin gücüne derinden inanmış, bilimin Aydınlanmanın yegâne aracı, ilerlemenin motoru olduğu düşüncesiyle, onun sosyal hayatta dinin bırakacağı boşluğu doldurması için elinden gelen her yola başvurmuştu. İşte bu çerçeve içerisinde, sabit yasalarca yönetilen bir doğa tasarımı geliştirmiş ama ampirik ya da deneysel yaklaşımın hayatının özellikle son dönemlerinde güç kazanması ve Newton fiziğinin Fransa'ya yerleşme yolunda belli bir mesafe kaydetmesi olgusuna rağmen, benimsemiş olduğu güçlü geometrik bakış açısı ve savunduğu mekanik yaklaşım nedeniyle, Kartezyen fiziğin savunuculuğuna soyunmuştu.

Onun gözünde bilimin özellikle 17. yüzyılda kazandığı zaferin iki büyük öncüsü ya da temsilcisi vardır: Descartes ve Newton. Fontenelle, bundan dolayı, Kartezyen fiziğin üstünlüğünü ortaya koymadan önce, Descartes'la Newton arasındaki ortaklıklara dikkat çeker. Ona göre, bu iki büyük âlimden her ikisi de dünyaya başkalarının zihinleri üzerinde hâkimiyet kurmak, büyük düşünce imparatorlukları tesis etmek için gelmiş büyük kafalardır. Her ikisi de "*mécanique*"in savunucuları olup, "tözsel formlar" anlayışına karşı çıkmış, Aristotelesçiliği veya niteliksel bilim görüşünü reddederken, modern doğa telakkisinin müdafaasını yapmıştır. Gerçekten de Fontenelle, doğa felsefesinde de modern bilimin söz konusu öncüleri tarafından geliştirilmiş olan modern dünya görüşünü, mekanik doğa tasarımını güçlendirmeye, yaygınlaştırmaya çalışmıştır. Nitekim, *Dünyalar Çokluğu Üzerine Konuşmalar* adlı eseri gezegen sisteminin evrendeki tek sistem olmadığı iddiasıyla başlar. Antropomorfizmin kabul edilemez olduğunu öne süren Fontenelle, insanların küçük kapalı bir evrenin merkezinde bulunmadıklarını, yeryüzündeki uygarlığın dünyaların pek çok adaya benzer şekilde öteye beri yayılmış oldukları kozmik bir okyanusta var olması muhtemel pek çok uygarlıktan biri olduğunu söyler. Çok sayıda dünyanın varlığına rağmen, evrenin düzenli bir sistem meydana getirdiğini, bir düzen ilkesinin en az sayıda araçla en yüksek sayıda etkiyi meydana getirdiğini savunur. Bu araçlar da bilimin kolaylıkla ortaya çıkarabileceği mekanik yasalar olmak durumundadır.

İşte bu noktaya kadar Descartes ile Newton arasındaki ortaklıklardan, onların modern dünya görüşünü inşalarındaki büyük katkıların-

dan söz eden Fontenelle, bundan sonra Newton'un evrensel yerçekimi ilkesi karşısında Descartes'ın burgaçlar teorisine bağlanır. Başka bir deyişle, o, gerek Descartes'ın ve gerekse Newton'un sahip oldukları matematiksel dehaya paralel olarak belli bir geometri tipi geliştirdiklerini söyler; bununla birlikte, onların ortaklıkları bu noktadan itibaren kaybolur. Buna göre, biri cesur bir adımla, kendisini evrenin merkezine yerleştirmiş ve açık seçik idelere dönüştürmüş olduğu ilk ilkelerden yola çıkıp, bunların zorunlu sonuçları olarak gördüğü doğal fenomenlere gitmiştir. Daha ölçülü ve dikkatli olan diğeri ise, öncelikle ve esas olarak fenomenler üzerinde durmuş, bilinmeyen ilkelere yükselebilmek için fenomenleri incelemiştir. Başka bir deyişle, Descartes, gözlemlediği şeylerin ilkelerini bilebilmek amacıyla, açık seçik olarak kavradığı şeylerden yola çıkarken Newton nedeni, ilke ve yasaları keşfedebilmek için gördüğü ve gözlemlediği şeylerden hareket eder. Buradan da anlaşılacağı üzere, der Fontenelle, Descartes *a priori* argüman lehine ampirisizmden vazgeçmiş ve bilimle ilgili meselelerde de aklın özerkliği üzerinde ısrarlı olmuştur. Fontenelle, bilimciliği dolayısıyla her geçen gün biraz daha güçlenen ampirisizmine rağmen, kendi mekanik doğa tasarımının, evrenin düzeni ve rasyonalitesinin doğrulanması olarak gördüğü mekanizminin bir gereği olarak, Kartezyen burgaçlar teorisinin gerçekliğe çok daha uygun düştüğünü savunur. Zira evrende boşluk olmadığını savunan Descartes'a karşı bir boşluğun var oluşunda ısrar eden Newton'un çekim yasaları ona göre, görünmez olan doğaüstü bir gücün varlığına işaret etmektedir.

Montesquieu

Montesquieu Baronu Charles Louis de Secondat (1869-1755) Aydınlanma çağında politika bilimine teorik bir temel sağlama işinde en ciddi ve en önemli adımları atmış filozoftur. Her ne kadar akıllı varlıkların mutlak hikmet sahibi akıllı bir Tanrı tarafından yaratılmış olmalarını apaçık bir şey olarak gördüğü için dünyanın kör bir zorunluluk tarafından vücuda getirilmiş olmasını saçma bir fikir diye değerlendirip reddetmiş olsa bile, tıpkı yüzyılın bilimci materyalistlerinin maddenin ve bu arada insanın davranışını yöneten yasaları keşfetmeye çalışması gibi, politik alanı bilimsel bir yaklaşımla ele almış, akli ya da sosyal alanı veya politik dünyayı yöneten yasaları keşfetmeye çalışmıştır. Bunun da en önemli nedeni, Montesquieu'nün, politika alanının da kendi yasalılığı olduğuna, insan tarafından yapılmış bütün yasalardan önce gelen temel yasaları bulunduğuna inanmasıdır.

Başka bir deyişle, baştan beri politikayı sosyal veya beşeri bir bilim olarak kurmak ya da tesis etmek amacına yönelmiş olan Montesquieu, insanla ilgili olgu ve problemleri, beşeri bilimde şeylerin özünü, tıpkı doğabilimlerinin doğal olayları araştırdıkları şekilde, bilimsel olarak ele alıp yorumlama çabası içinde olmuştur. Onu gerçek anlamda bir Aydınlanma filozofu yapan husus da budur, yani Montesquieu'nün doğabilimlerinin yöntemiyle beşeri bilimlerin yöntemi arasında tam bir mütekabiliyet veya korelasyonun bulunduğu ve politika biliminin, son tahlilde geri kalan bütün diğer beşeri bilimleri kapsayan anahtar bilim olduğu inancıdır.

Politik düşüncesi Kartezyanizmle ampirisizmin bir karışımı veya sentezi olan, ortaya koyduğu bir dizi *a priori* unsur içermenin yanında, çoğu zaman mekanistik bir toplum modeli de öneren Montesquieu'nün önemi ve özgünlüğü, demek ki politika bilimine yönelik ampirik, analitik ve özellikle de karşılaştırmalı yaklaşımda bulunur. O, insan doğasıyla ilgili hakikatlerin göreliliğine dikkat çeker, farklı toplum türlerinin oluşumlarını, yapılarını ve işleyişlerini belirleyen yasaları varolan toplumları gözlemlemek suretiyle keşfetmeye çalışırken, politikayı modern bilimsel zeminine oturtmuş ve böylelikle de sosyolojiyi yaratmıştır.

Siyaset konusunda sistematik bir biçimde düşünen, eseriyle dönemin önemli filozofları arasında eşsiz bir konum işgal eden Montesquieu'yü tipik bir Aydınlanma filozofu yapan bir başka husus da reformculuğuydu. Başta ceza yasaları olmak üzere, tüm yasaları reformdan geçirmeyi, engizisyonun yerine hoşgörüyü yerleştirmeyi hedeflerken, Protestan, ticarete inanmış ve anayasacılığı benimsemiş İngiltere'yle Hollanda'nın Avrupa'nın gerçek yüzünü ve imkânlarını temsil ettiğini, oysa iktisaden geri, siyaseten mutlakiyetçi, Katolik İspanya ve Portekiz'in sadece Fransa için değil fakat Avrupa için de bir tehdit oluşturduğunu ileri sürdü. Montaigne'in kuşkuculuğundan beslenmiş olarak, mutlakların yokluğunda karşılaştırmalı analizin "daha çok/daha az"lı veya "daha iyi/daha kötü"lü yargılarını önemsemek gerektiğini savundu. İyi, kötü, yetkin benzeri terimlerin söz konusu terimleri kullananlara göreli olduğu gerçeğini unuttukları için filozofları eleştiren Montesquieu için tek bir mutlak vardı. Bu mutlak da sakınılması gereken bir mutlak olarak despotizmin kötülüğüydü.

(a) Siyaset Felsefesi

Montesquieu'nün siyaset felsefesini yasanın anlamını, hukukun temellerini, farklı yönetim biçimlerini ele alan, yönetimlerde koşulların gerekli kıldığı değişmeler üzerinde duran Kanunların Ruhu Üzerine adlı eserinde buluruz.

Yasa

Montesquieu beşeri yasalarla yazılı olmayan yasalar olarak örf ve âdetlerin çeşitliliğini anlamak ve mümkün olduğu her yerde iyi/bilge yönetimlere yardım etmek gibi, biri teorik diğeri pratik iki amaç üzerine kurguladığı eserinin hemen başında yasayı, şeylerin doğalarından türeyen zorunlu ilişkiler olarak tanımlar. Ona göre, aslında tarihi gözlemleyen bir insan, gelenek ve göreneklerin, yasalarla kurumların hemen sonsuz bir çeşitlilik içinde bulunduklarını ve dolayısıyla, onların sürekli değiştiklerini düşünür. Bununla birlikte, olguların ve olayların görünüşteki çeşitlilik ve kaosunun gerisinde bir düzen vardır ve bu düzen büyük ölçüde mekanistik veya deterministik bir düzendir. Yasa yorumunda kısmen Stoacı ve kısmen de Thomasçı bir yaklaşım benimseyen ve bu yüzden, Tanrıya karşılık gelen bir ilk akıl ya da nedenin bulunduğunu söyleyen Monstesquieu'ye göre, Tanrı dünyayı yaratmıştır, her şeyi başlatan ilk nedendir ama onun yasaları da nesnelerin doğasından kaynaklanan ilişkiler zincirinin ilk halkasından başka bir şey değildir.

Her şeyin başlangıcında bir ilk aklın bulunması, dünyanın bir düzeni ihtiva ettiği, yani onda bir zorunluluk, nedensel bir determinizm bulunduğu anlamına gelir. Bundan dolayıdır ki yasalar, yatay olarak çeşitli varlıkların kendi aralarındaki zorunlu ilişkileri, dikey olarak da söz konusu varlıklar ile ilk akıl arasındaki ilişkileri ifade eder. Tanrı ile insan arasında kurulan bu ilişki onu, evrensel yasaların bulunduğu sonucuna götürür. Başka bir deyişle Montesquieu, insanın doğal yapısından kaynaklanan doğal yasaların dışında, her türlü somut koşullardan bağımsız bir adaleti cisimleştiren yasaların da var olduğunu öne sürer. Adaleti tecessüm ettiren söz konusu evrensel yasalar hep geçerli olan normlar olup, pozitif yasalar tarafından yerleştirilirler. Zira ona göre, insan sınırlı bir akla sahip olduğundan bilgisizliğe ve yanlışa düşer, kendini bin bir tutkuya kaptırır ve ilahi yasalara uymamaya, bunları çiğnemeye yönelir. Bundan dolayı, insan toplumlarını düzenlemek için çeşitli yasaların yapılması gerekmiştir; bu yasalar ilahi yasalarla uyumlu olup, ilk adalet ilişkilerini yansıtırlar.

Tarih ve İnsan

Amaçlı insan eyleminin sınırlarını bu şekilde daraltarak, insani işler ve ilişkiler bağlamında Descartes ve Newton fiziğiyle tutarlı bir bilim inşa etmek isteyen Montesquieu, yasa koyucuların koyduğu pozitif yasalardan önce, insanın olduğunu söyler. Bu yüzden, beşeri yasaların çeşitliliğini anlamak için onları belirli doğal ve sosyal çevreler içinde eylemde bulunduğu şekliyle insan doğasının ürünü olan yasalar olarak değerlendirmemiz gerekir. Söz konusu doğal ve sosyal çevrelerin farklılığı ve çe-

şitliliği, elbette burada iş başında olan genel ilke ve nedenlerin bilgisine sahip olmamız koşuluyla, beşeri eylem ve kurumları yani yasaların, toplumsal gelenek ve göreneklerin çeşitliliğini ve doğallıkla da milletlerin tarihini açıklayacak en önemli faktör olacaktır.

Beşeri bilim, şu halde, tarihe ve tarihsel araştırmalara ihtiyaç duyar çünkü bu tür araştırmalar teoriyle pratik arasındaki bağı oluşturur. Siyaset pratiği veya devlet adamlığı her toplumun kendi tekliği içinde, yani tarihi ışığında ele alınıp anlaşılmasını gerekli kılar. Fakat tarihsel tek veya tikellerin sadece genel ilke ve nedenler ışığında anlaşılabileceğini, tarih bilgisinin teori ya da felsefeyi gerekli kıldığını, "yasama" olarak kanun ile "şeyler arasındaki zorunlu ilişkiler" olarak yasanın birbirine ancak bu şekilde bağlandığını öne süren Montesquieu, pozitif yasaların yapılmasından önce insanın ne durumda olduğu ve bu yasaların neden yapıldığı sorusuna yanıt vermeye çalışır. İnsanların başlangıçta hayvandan pek de farklı olmadıklarını söyler. Dil ve akıldan yoksun olan doğa durumundaki insanlar, içgüdüsel korkular, güçsüzlük duygusu ve kendi varlığını koruma arzusu tarafından sevk edilirler. Başka bir deyişle Montesquieu sadece Hobbes, Locke ve Spinoza'nın anarşi ve savaştan kurtulmak isteyen bireylerin yaptığı bir toplum sözleşmesinin eseri olduğunu söyleyen sözleşmeci anlayışına değil, fakat Hobbes'un doğa durumundaki insan görüşüne de karşı çıkar. Çünkü doğa durumundaki ilkel insanı karakterize eden şey ona göre, saldırganlık duyguları değil de onun kendi güçsüzlüğüne ya da zayıflığına dair bilincidir. Saldırganlık ve savaşın ancak toplum kurulduktan sonra ortaya çıktığını söyleyen Montesquieu, toplumun kökeninde buna ek olarak, insanda var olan doğal sosyalleşebilirlik olduğunu belirtir:

Toplumun kaçınılmaz olarak hoşnutsuzlar yarattığını, zira birtakım avantajlara sahip olan grupların imtiyazlı olmaya çalıştıklarını ve kendi kuvvetlerinin farkına vararak, bir tür üstünlük duygusuyla başkalarına savaş açmaya yöneldiklerini öne süren Montesquieu'ye göre, yasanın, adaletin ve hakkın kaynağı savaş olmak durumundadır. Yasa demek ki savaşı bastırmanın, engellemenin bir yolu olarak ortaya çıkar; hak, adalet ve yükümlülük düşünceleri, insanın doğuştan getirdiği bir vicdan ya da ödev duygusu olmadığına göre, yasayla birlikte zuhur eder. İnsan toplum içindeki hayatına adaletin ne olduğunu bilerek başlamıyorsa eğer, onun herhangi bir doğal amacı veya yetkinliği de olamaz. Montesquieu, işte bundan dolayı, doğanın belirli bir yönetim biçimi veya yasalar sistemini öngörmesini kabul etmez.

Her milletin yasalarının o milletin yönetim biçimiyle, onun iklim ve coğrafya benzeri fiziki koşulları ve hürriyet, gelenek ve görenekler, ticaret ve din benzeri sosyal koşullarıyla sadece ilişkili değil fakat uyumlu

olması gerektiğini söyleyen Montesquieu, yasaların sergilediği veya sergilemesi gereken söz konusu ilişkiler bütününün yasaların ruhunu meydana getirdiğini söyler. Montesquieu, işte bu sonuncu noktayla birlikte, en iyi devlete dönük klasik arayıştan; politik toplumu düzenlemede kendilerine başvurulacak rehber ya da ölçütler olarak Platonik ideal devlet, Thomasçı doğal hukuk veya Locke'un doğal hakları türünden bütün ölçütlerden tamamen vazgeçer. Nitekim bir yönetim ona göre, bizatihi kendisinden dolayı, kendi özü nedeniyle değil fakat üzerinde hüküm sürdüğü toplumun koşullarına uygun düşmesine bağlı olarak iyi ya da kötü olabilir.

Yönetim Biçimleri

Montesquieu yasaların ardından, yönetim biçimlerini ele alır. Ona göre, her yönetim biçiminin yasaların yakından ilişkili olduğu bir doğası ve ilkesi vardır. Bir yönetimin doğasını, onu kimin ve nasıl yönettiğini bildiğimiz zaman bilebileceğimizi söyleyen Montesquieu'ye göre, bir yönetimin doğası onun biçimini, hukuki-politik yapısını ifade eder. O, iktidarın kimde olduğu ve bu iktidarı nasıl kullandığı ölçütünden hareketle, üç ayrı yönetim biçimi olduğunu öne sürer: Cumhuriyet, monarşi ve despotizm. Monarşi tek kişinin belli temel yasalara göre yönetimi anlamına gelirken, despotizm yine tek kişinin bu kez yasa tanımaz ve kuralsız yönetimini ifade eder. Buradan da anlaşılacağı üzere, Montesquieu, yönetim biçimlerini, Aristoteles'in yaptığı gibi, yöneticinin veya iktidar sahibinin erdemiyle tanımlayıp farklılaştırmaz. Buna göre, monarşiyle despotizm arasındaki ayrım, monarkın yani yönetimdeki tek adamın erdeminden ziyade onun belirli veya yerleşik yasalara göre yönetmesine bağlıdır.

Belli bir yönetim şeklinin var olabilmesi, varlığını sürdürebilmesi için yönetilenlerin ona boyun eğmeleri gerekir. Fakat Montesquieu, yurttaşların buna ek olarak gönülden boyun eğmeleri, daha doğrusu onlarda ilgili yönetimin doğasına karşı bir yatkınlığın, bu doğaya çok uygun düşen belli davranış-düşünüş kalıplarının bulunması gerektiğini söyler. Bu da onun özgül bir tutku olarak tanımladığı ilkedir. Söz konusu ilke açısından bakıldığında, her yönetim biçiminin, kaçınılmaz olarak kendine özgü bir tutkuya sahip olduğu söylenebilir.

Montesquieu, demokrasi, aristokrasi, monarşi ve despotizm gibi ayrı yönetim tarzlarından her birinin ilkesi olarak sırasıyla erdem, ılımlılık, onur ve korku gibi dört ayrı tutku ya da duygudan söz eder. Fakat erdem, onur ve korku sadece farklı yönetim tarzlarının veya hükümet türlerinin çıkış noktalarını oluşturan ahlaki nedenler değildir; onlar aynı zamanda varlık sebepleri olarak görülmeleri gereken, sürekli nedenlerdir. Başka bir deyişle, yönetim türlerine hayatiyet verip meşruiyet ka-

zandıran ilkeler geçerli olmaktan çıkıp başarısız olurlarsa, yönetimin kendisi de varlığını sürdüremez olur, içten içe çürüyerek başka bir yönetim tarzına dönüşür. İşte bu çerçeve içinde yurttaşının vatanseverliğini yitirip şan ve şeref peşinde koşmaya başladığı bir idare, cumhuriyetten monarşiye dönüşmekte olan bir yönetimdir; aynı şekilde onur duygusunun yerini korkuya bıraktığı bir monarşi de artık despotizm yoluna girmiş bir saltanat yönetimi olmak durumundadır.

Demokrasi

Montesquieu üç temel yönetim biçiminden birisi olarak cumhuriyeti, demokrasi ve aristokrasi gibi iki ayrı başlık altında ele alır. Demokraside "insanların her şey olduğunu", fakat bunun onların söz konusu yönetim biçiminde keyfi davrandıkları anlamına gelmediğini öne süren Montesquieu'ye göre burada herkes yasalarca belirlenmiş bir düzene boyun eğmek durumundadır. Fakat demokrasinin özü, yasaları yapanın da halk olması nedeniyle, demokratik düzenin yurttaşlara zorla empoze edilmemiş bir düzen olmasında bulunur. Bundan dolayıdır ki "demokraside halkın bazı bakımlardan hükümdar, bazı bakımlardan uyruk durumunda olduğunu" söyleyen Montesquieu demokrasiyle, elbette temsil demokrasiyi anlatmak ister. Bunun nedeni olarak ise o, sadece temsilcileri olmayan bir demokrasinin kısa süre içinde halk despotizmine dönüşmesi gerçeğini değil, fakat halkın enine boyuna hesaplamaya, derin düşünmeye ve yargılamaya, kısacası yönetmeye yetenekli olmamasını da verir:

Demokraside egemenliği elinde bulunduran halkın kendisini seçtiği temsilciler yoluyla yönettiğini ileri süren Montesquieu, onun ilkesinin politik erdem olduğunu, yani demokratik yönetim biçiminde yurttaşların erdemli olmaları gerektiğini söyler. Tutku ya da duygu diye adlandırılan erdem, her yurttaşın ilgili cemaat ya da toplumda yetişmiş olmaktan dolayı hissettiği bir şey olmak durumundadır. Buna göre, boyun eğilmesi gereken yasaların yapılmasına ve yöneticilerin ya da temsilcilerin seçilmesine herkesin katıldığı bir yerde, ortak iyiye, genel çıkara bağlanmaya, hatta halkın ruhuna belli ölçüler içinde adanmışlığa ihtiyaç duyulur.

Politik erdemi, şu halde vatanseverlik, cumhuriyete ve yasalara duyulan aşk ve muhabbet olarak tanımlayan Montesquieu, onun cesaret, ölçülülük ve dürüstlük benzeri özel ya da ahlaki erdemlerin de kaynağı olduğunu söylerken, gerçek demokrasilerde özel-kamusal ayrımına yer olamayacağını ima eder. Erdemi korumak ve geliştirmek için zenginlik ve yoksulluk aşırılıklarından sakınılması gerekir; bunun da Montesquieu'ye göre en önemli nedeni, erdemin yaklaşık bir eşitliğe, göreli olarak aşağı bir refah düzeyine ihtiyaç duymasıdır.

Demokrasinin en cazip yönünün yurttaşlarının moral kalitesi ve büyüklüğü olduğunu, onun yurttaşlarına oldukça yüksek düzeyde bir özgürlük ve eşitlik temin ettiğini dile getiren Montesquieu, bir yandan da demokrasinin yurttaşların özgürlük ve büyüklüklerine sınır koymak durumunda olduğuna işaret eder. O, bir yönetim biçimi olarak demokrasiyi önemser, ona pek çok yönden değer verir; bununla birlikte, demokrasiyi eleştirdiği, yetersiz bulduğu pek çok nokta vardır. Demokrasi, Montesquieu'ye göre ancak küçük devletlerde başarılı olabilir, sadece Atina benzeri küçük kent devletlerine uygun düşer. Öte yandan, demokrasinin yoksulluğa yakın bir maddi eşitliğe dayanması, bireyselliğin ve özel çıkarların göz ardı edilmesine bağlı bulunması, başkalarının çıkarlarına ve genelin mutluluğuna neredeyse tartışılmaz bir adanmışlığı temele alması, onda bireysel özellik ve yeteneklerin tam gelişimine engel olur. Bu açıdan bakıldığında, demokrasinin entelektüel ve sanatsal açıdan vasatiliği temsil ettiği söylenebilir.

Montesquieu, demokrasiye zarar veren, onu tahrip eden iki şey olduğunu söyler: Eşitsizlik ruhu ve aşırı eşitlik ruhu. Bunlardan eşitsizlik ruhu, yurttaşlar artık kendi çıkarlarını ülkelerinin çıkarlarıyla özdeşleştiremedikleri ve dolayısıyla, diğer yurttaşların çıkarlarını bir tarafa bırakarak, kendi çıkarlarını öne çıkarmaya ve başkaları üzerinde politik güç elde etmeye kalkıştıkları zaman ortaya çıkar. Aşırı eşitlik ruhu ise insanlar yurttaşlar olarak eşit olmakla yetinmeyip, her bakımdan eşit olmayı istedikleri zaman söz konusu olur.

Aristokrasi

Cumhuriyetin, Montesquieu'nün sınıflamasındaki ikinci şekli aristokratik cumhuriyet veya aristokrasidir. Aristokrasi, onda halkın bütününün değil de sadece bir bölümünün egemen olduğu yönetimi ifade eder. Söz konusu parça ya da bölümün büyük olması ölçüsünde aristokrasinin iyi bir yönetim haline geleceğini savunan Montesquieu açısından, aristokrasi demokrasiye yaklaştığı ölçüde gelişmiş, hatta yetkin bir yönetim şekli haline gelir. Aristokrasi, bu yüzden demokrasinin sınırlanmış, yoğunlaştırılmış ve arındırılmış şeklidir.

Aristokrasinin temel ilkesi ise demokrasideki erdemin yerini tutan ılımlılıktır; başka bir deyişle, yönetimi elinde bulunduran soyluların kendi çıkarlarını halkın çıkarlarıyla özdeşleştirmeleri, imkânsız değilse bile çok seyrek rastlanan bir şey olduğu için onda ılımlılık özelliği ya da erdemi öne çıkmak durumundadır. Buna göre ılımlılık, aristokraside yönetenleri hem halkı baskı altına almaktan hem de birbirleri üzerinde güç elde etmekten alıkoyan en temel erdemdir. Montesquieu'ye göre ılımlılık, gerçekten de bir yandan aristokratların yasalara uymalarını ve halka

baskı yapmamalarını sağlar, diğer yanda hem yönetenlerle halk ve hem de yönetenlerin kendi aralarında büyük eşitsizliklerin ortaya çıkmasına engel olur.

Bir yönetimin en belirleyici unsuru, ilkesi olduğu için; aristokrasinin bozulması da tıpkı demokraside olduğu gibi, ilkesinin etkisini kaybetmesi veya ortadan kalkmasıyla olur. Montesquieu açısından yönetenlerin baskıcı bir tutum benimseyip yasaları hiçe saymaları durumunda, artık bir aristokrasiden söz edilemez; bu, olsa olsa pek çok zorbası olan despotik bir devlet olur.

Gerçekte aristokrasi, birbiriyle bağdaşmayan şeyleri kendinde taşımaya kalkıştığı için yani halktan erdemli olmasını istemesi ama erdemin yeşerip gelişebileceği bir ortam ya da çevreden yoksun bulunması veya soylulardan ılımlı bir tutum benimseyerek eşitliğe mümkün olduğunca yaklaşmalarını beklemesi ama kendisinin eşitsizlik üzerine temellenmiş olması nedeniyle çelişik bir yönetimdir. Aristokrasinin bundan dolayı, sağlam ve kalıcı bir yönetim olabilmesi mümkün değildir.

Monarşi

Montesquieu çoğunluk yönetiminin iki farklı şeklinden, daha sonra tek adam yönetiminin alternatif versiyonlarından birincisine, yani "tek adamın sabit ve yerleşik yasalara göre yönetimi" olarak monarşiye geçer. Monarşide iktidarın ana kaynağının tek bir kişi olduğunu söyleyen Montesquieu, şu halde yöneten konumundaki monark veya kral ile yönetilen halk arasında ara iktidarlar bulunduğunu öne sürer. Soylular ile din adamları veya ruhban sınıfından meydana gelen toplumsal tabakaların ara iktidarları oluşturduğu dikkate alınırsa, onların krala ama kralın da onlara bağlı oldukları söylenebilir. Bu ara iktidarlar monarşi iktidarının "akmasını" sağlayan zorunlu kanallar olup, monarşinin despotizme dönüşmesinin önündeki en büyük engeli oluşturur. Gerçekten de monarşide iktidar, demokraside herkesin yurttaş veya despotizmde herkesin kul köle olması gibi, birbirlerine benzeyen insanlar üzerinde değil de aralarında eşitsizlikler, farklılıklar olan, birtakım imtiyazlara sahip bulunan insanlar üzerinde hüküm sürer. Dolayısıyla, farklılığına vurgu yapmak, imtiyazlarını devam ettirmek isteyen her sosyal tabaka kralın karşısına dikilmiş bir engel oluşturur. Onlar sadece halkı değil, kralı da sınırlamaya yararlar. Buna göre, örneğin soyluların ve diğer ara iktidarların oluşturduğu bu engeller, kralın hem belirlenmiş iktidar çerçevesi içinde kalmasını sağlar hem de yürütmenin başarıyla gerçekleşmesine yol açarlar.

Monarşide ilke, onun önde bulunma arzusu, paye aşkı, toplumsal ayırımları önemseme diye tanımladığı şereftir. Onur, elbette esas itiba-

riyle kralın ve soyluların tutku ya da önyargısıdır. Böyle olmasına rağmen, o sivrilmek, üstün olmak, gururlanmak, kendini başkalarına beğendirmek türünden duyguları tüm topluma yayarak toplumun itici gücü haline gelir. Gerçekte kraldan kaynaklanmakla birlikte, toplumun en alt kesimlerine kadar yayılan, tüm toplumu ele geçiren bu tutku, ilk bakışta sosyopolitik yapıyı alt üst edecek gibi görünür, fakat düzen onun sayesinde işlediği için devlete yararlı bir tutkudur. "Her şeye karışan, bütün düşünce tarzlarının, bütün duygu türlerinin içine giren, hatta ilkelere bile yön veren" onur, ihtiva ettiği gurur ya da kibir sayesinde, kibarlık, doğruluk, işini en iyi şekilde ifa etme, yasalara ve politik otoriteye itaat etme benzeri erdemleri doğurur. Hal böyle olduğu için Montesquieu onurun monarşide, politik erdemin demokraside gerçekleştirdiği işlevin tam olarak aynısını, yani genelin iyiliğini sağlama işini gerçekleştirdiğini söyler.

Montesquieu Atina demokrasisine gönderme yaparak, demokrasinin Antikçağ'da kaldığını, yeni zamanların yönetim biçiminin anayasal monarşi olduğunu dile getirir. Gerçekten de ona göre, modern toplumlar kişisel çıkarın peşinden koşulduğu ve ticaretin, zenginliğin, lüksün her yanı sardığı yapılar olduğu için eşitsizlikler ve farklılıklar üzerinde temellenmiş monarşi, bütün bunlara en uygun düşen yönetim şeklidir. Monarşinin modern zamanların yönetim biçimi olmasının temel nedeni, kimi yazarlara göre, monarşiye özgü sosyal duygu ve tutkuların dinamiğinin doğuş halindeki liberalizme bağlı olmasıdır.

Monarşinin diğer yönetim biçimleri karşısında bir başka üstünlüğü de ona göre, toplumdaki herkesin özgürce hareket edip, yükselebileceği umudu taşıması nedeniyle düzeni yıkmak gibi bir tutum içine girmemesidir. Dahası, monarşide ara tabaka ya da iktidarlar kralı sınırladıkları gibi, halkın da aşırıya kaçmasına engel olurlar. Monarşide bir sosyal sorun patlak verdiği zaman, hukuka bağlı bir politik yönetim bulunduğu için yasalarda birtakım düzenlemeler yapılarak mutabakat sağlanır ve her şey yeniden yerli yerine oturur.

Despotizm

Montesquieu'de dördüncü yönetim biçimi, monarşinin bozulmuş şekli olarak, "tek adamın kural ve yasa tanımaz keyfi yönetimini" tanımlayan despotizmdir. Despotizmle daha ziyade Doğu'daki tek adam yönetimlerini anlatmak isteyen Montesquieu, despotizme bir önyargıyla yaklaştığı için onu mutlak bir kötülük olarak değerlendirir. Gerçekten de despotizm aklı dışladığı için doğaya aykırı bir yönetim olup, insan doğasına bir hakaret olmak durumundadır; orada ne doğal hukukun, ne de evrensel adalet anlayışının kırıntısına bile rastlamak mümkün olur. Montes-

quieu "tek adamın yasasız yönetimi" diye tanımladığı despotizmde, elbette birtakım yasaların bulunduğunu kabul eder; bununla birlikte, bu yasalar politik iktidar tarafından her an değiştirilebileceği gibi, kolaylıkla çiğnenebilir de.

Akıldışı bir yönetim biçimi olarak despotizmde, politik düzeyde herhangi bir kurumdan da söz edilemez. Akıldışılık onda despotla sınırlanmış olmayıp, bütün topluma yayılmıştır. Daha doğrusu onda politikanın iflası olan "siyasal alan" hiçbir toplumsal yapı veya kurumu içermeyen bir "toplumsal alan"a dayanır. Onda, Montesquieu'ye göre, insanları birbirlerinden ayırt edecek bir toplumsal hiyerarşiye benzeyen hiçbir şey yoktur. Bütün insanlar bir hiç derecesine indirgendiklerinden, aralarında aşırı bir eşitlik bulunur.

Despotizmde gelecek belirsiz olduğu için topraklar işlenmeyip kendi haline bırakılır; despot istilaya açık sessiz kentler, yıkılmış bir sanayi ve can çekişen bir ticaret düzeni üzerinde hüküm sürer. Despotun hiç kimsenin yarınından emin olamadığı ülkesi, tam bir çöl olmak durumundadır. Montesquieu'ye göre, gerçekte hiçbir şekilde bir yönetim olmayan despotizmin ilkesi, halk egemenliğinin veya tek bir kişinin meşru hâkimiyetinin yerini burada despotun yasa tanımaz mutlak egemenliğinin almasına bağlı olarak, fazilet ve onurun yerine geçen korkudur. Despotizm, toprakları üzerinde erdemin veya onurun bulunmasına katlanamaz. Yönetime katılma düşüncesini yok etme, cesaret ve yürekliliği kırma ve yükselip farklı olma tutkusunu söndürme işlevini hayata geçiren şey korkudur. Onda amaç, iyi yurttaşlar değil de köle ruhlu insanlar yetiştirmektir. Despotik yönetimde, yasa tanımaz tiranın egemenliğini sağlayan ya da kolaylaştıran şey de budur, yani kara cahil, korkak, alçak ve her türlü dalkavukluğa açık, mutlak itaatkâr insanların varlığıdır. Ona göre, despotizmde halk despottan korktuğu kadar, kral da halktan korkar. Despotizmde korkuya ek olarak, arzu da temel bir ilke olarak iş görür. Kamusal bir kişiliğe bürünmeyi reddederek saraya kapanan ve kendini şehvete bırakan despot, aslında esas itibariyle arzulardan ibaret biridir. Despottan başlayarak bütün ülkeye yayılan kendini arzulara bırakma güdüsü, despotizmde her şeyin anlık olduğunu, hayat gibi tutkuların da anlık bir biçimde yaşandığının en sağlam göstergesi olmak durumundadır.

Despotizmi büyük ölçüde Doğu despotizmiyle özdeşleştiren, onu çoğu zaman karikatürize ederek anlatan Montesquieu'nün asıl maksadının Fransız monarşisinin despotizme doğru kaymasına karşı bir tedbir almak, despotizmin korkunçluğunu göstererek Fransızları dehşete düşürmek ve kaçınılması gereken bir örnek yaratmak olduğu söylenir. O, söz konusu tehlikenin, özellikle de olabilecek en büyük talihsizlik olarak

gördüğü demokrasi ya da monarşinin despotizme dönüşme tehlikesinin panzehirinin gelenekler, ama eğitim olduğunu düşünür. Demokrasinin, gençleri onlara yurtseverlik aşılayacak, monarşinin onur duygusu, şan şeref için yaşama arzusu kazandıracak şekilde eğitmesi gerektiğine inanan Montesquieu, demokratik cumhuriyete teorik gerekçelerle büyük bir hayranlık duysa da bu yönetim tarzını hayata geçirmenin olağanüstü zor olduğu düşüncesindedir. Bu yüzden tercihini, erdem yerine, onur duygusuna, paye aşkına dayanan; yurtseverlik, kendini vatan için feda etmenin yerini yasaların aldığı, "insanların kendi kişisel çıkarları için çalıştıklarını düşünürken, gerçekte milletin refahına yöneldikleri, genelin iyiliği için çalıştıkları" monarşiden yana kullanır. Başka bir deyişle, bireysel özgürlüğü, mülkiyeti ve aristokrasinin eski imtiyazlarını üstün tutan liberal bir aristokrat olarak Montesquieu İngiltere'ye yapmış olduğu iki yıllık bir gezinin ardından ideal yönetim tarzı olarak, yasama, yürütme ve yargı güçlerinin ayrılığına, dengeli anayasa düşüncesine dayanan anayasal monarşiyi keşfetmiştir. O, İngiliz yönetim sisteminin monarşinin, aristokrasinin ve demokrasinin en iyi unsurlarını kendi içinde meczetmesi olgusundan çokça etkilenmiş ve kuvvetler ayrılığı onun önermiş olduğu idare türlerinin veya yönetim tarzlarının yönetici, belirleyici ilkesi olup çıkarken, temel ölçütü de demokrasileri belirleyen eşitlik yerine, politik özgürlük haline gelmiştir.

Hürriyet

Montesquieu işte bu çerçeve içinde, Kanunların Ruhu Üzerine adlı eserinin XI. kitabında politik özgürlüğü, XII. kitabında ise sivil ya da bireysel özgürlüğü ele alıp, önce birtakım uyarılarda bulunur. Buna göre, o öncelikle devletin anayasasıyla olan doğru ilişkiyi ifade eden yasalarla (politik özgürlük) yurttaşlar arasındaki doğru ilişkileri ortaya koyan yasalar (bireysel özgürlük) arasında bir ayırım yaptığına özellikle dikkat çeker. Sonra, özgürlüğün bir despotu tahttan indirme hakkı, lideri seçme imtiyazı, silahlanma özgürlüğü, yurttaşların kendilerinin koydukları yasalar tarafından yönetilme imtiyazı örneklerinde olduğu gibi, farklı şekillerde anlaşıldığını belirtir. Ve nihayet, özgürlüğün nerede bulunduğu konusunda da bir mutabakat bulunmadığına dikkat çeker.

Onun gözünde özgürlük, ancak politik toplumda elde edilebileceği için öncelikle politik bir özgürlük olmak durumundadır. Politik toplumdan soyutlandığı veya siyasal toplum hesaba katılmadığı zaman, özgürlükten değil bağımsızlıktan söz edilebilir. Bundan dolayı özgürlüğü bağımsızlıktan ayırt etmek gerektiğini söyleyen Montesquieu'nün vurguladığı gibi bağımsızlık kişinin istediğini yapmasıdır; fakat bağımsız kişi, arzu ya da tutkularının kölesi olduğu için gerçekte özgür değildir. Daha-

sı, herkesin her istediğini yapmak anlamında bağımsız olduğu bir yerde, her birey bir diğerinin karşısına dikilmiş bir engel olduğundan, hiç kimse bağımsız olamaz.

Bundan dolayı, özgürlüğün ilk koşulu "bağımsızlığın sınırlanması"dır. Gerçekten de özgürlüğü "insanın kendisini güvenlik içinde görmesinden duyduğu kalp huzuru" olarak tanımlayan Montesquieu özgürlüğün kişinin her istediğini yapmasından meydana gelmediğine özellikle vurgu yapar. Buna göre bizim, sözgelimi başkalarına zarar verme özgürlüğümüz olursa, başkalarının da bize zarar verme özgürlüğü olacaktır; durum böyle olduğunda, bizim özgürlüğümüz de olamaz, kendimizi güvenlik içinde görmemizden kaynaklanan kalp huzurundan yoksun kalırız. Bu açıdan bakıldığında, özgürlüğün, bize mümkün olduğunca çok şey yapma imkânı verirken, başkalarının vereceği zarardan koruyan ve dolayısıyla, güvenliğimizle ilgili olarak en fazla kalp huzuru duymamızı temin eden yasaların koruyuculuğu altında yaşamaktan oluştuğu söylenebilir. Demek ki özgürlük, yasaların çizdiği çerçeve içinde hareket etme serbestisi anlamına gelir.

Montesquieu, özgürlüğün demokrasilerin bir özelliği olduğunu düşünmenin bir hata olacağını söyler; bir monarşi, ona göre, bir demokrasiden çok daha özgürlükçü olabilir. Politik özgürlüğe imkân veren, söz konusu özgürlüğün güvencesi olan şey, despotizm bir kenara bırakılırsa, yönetim tarzından ziyade, kuvvetler ayrılığına dayanan bir denetim ve denge sistemidir. Başka bir deyişle o, monarşi ya da demokrasi gibi bir yönetim biçiminin yurttaşlarına mümkün en büyük özgürlüğü sağlamak durumundaysa eğer, belli birtakım özelliklere sahip olması gerektiğini söyler; çünkü elinde güç olan her insanın onu suistimal etmeye yönelimli, kendisine yetki verilen her insanın bu yetkiyi kötüye kullanmaya eğilimli olduğu; gücü frenleyecek tek şeyin yine güç olduğu veya bir iktidarı ancak başka bir iktidarın engelleyebileceği veya denetleyebileceği gerçekleri dikkate alınırsa, Montesquieu'ye göre, özgürlüğün yitirilmesi karşısında yegâne teminat, kuvvetler arasındaki ayrılık ve denge olabilir.

Buna göre, yasama ve yürütme güçleri aynı kişi ya da kurumda olursa, burada politik özgürlük olamaz. Devletlerin kendi varlıklarını sürdürme amacı yanında, Roma'daki genişleme, İsrail'deki din, Isparta'daki savaş benzeri münferit özel amaçlarının da olduğunu söyleyen, fakat esas gözetilmesi gereken amacın politik özgürlük olduğunu bildiren Montesquieu'ye göre, yargı gücü yasama ve yürütme gücünden ayrılmazsa eğer, politik özgürlükten bir kez daha söz edilemez. Buradan da anlaşılacağı üzere, Montesquieu'nün esas kuvvetler ayırımı şeklinde ortaya çıkan öğretisinin en önemli yanı, onun negatif devleti, hiç sözünü etmeden savunmasında yatar. Bu öyle bir devlettir ki adeta bir gece bekçisi gibi çalı-

şarak yasayı ve düzeni sağlar, bireyin özgürlük ve mülkiyetini korur, ama kendisi hayata hemen hiç girmez. Şu halde, liberalizm *laissez-faire* felsefesiyle özdeşleştirildiği veya teşhis edildiği takdirde, Montesquieu onun azizlerinin başında gelir.

Montesquieu'ye göre, özgürlük ikinci olarak, cumhuriyet veya monarşide kuvvetler ayrılığı dışında, yasaların sadece kamusal düzen ve güvenlik açısından tehdit oluşturan şeylerle ilgili olmasını gerekli kılar. Ancak böyle yasalar bizi bir yandan başkalarının zararından kurtarırken, diğer yandan başkalarına zarar vermeme koşuluyla mümkün olduğunca çok şey yapabilme imkânı sağlar. Sözgelimi Tanrının yasaların korumasına ihtiyacı olmadığı için yasaların Tanrıya karşı işlenen suçlarla hiç meşgul olmaması gerekir. Yine yasaların, yasaklanması gerekmeyen şeyleri yasaklamaması gerekir:

Voltaire

Voltaire, Fransız Aydınlanması'nın en önemli filozoflarının başında gelir, hatta Aydınlanma hareketinin babası olarak değerlendirilir. O, zamanının toplumsal, dini, politik ve kültürel koşullarını radikal bir biçimde eleştirmiş, bir tür ampirik felsefe yardımıyla gerçekleşecek reformların başlaması için sergilediği büyük çabayla, Aydınlanmanın babası olarak görülür. Aklın egemenliği olarak tanımladığı ilerleme idesinin en önemli temsilcilerinden olan, ilerlemeden daha ziyade entelektüel, bilimsel ve iktisadi ilerlemeyi anlayan Voltaire, bilimsel ve iktisadi ilerleme için kaçınılmaz olduğunu düşündüğü toleransın savunuculuğunu yapmış, temelde düşünce ve ifade özgürlüğüyle özdeşleştirdiği politik özgürlüğün yılmaz bir savunucusu olmuştur. Tıpkı kendisine büyük bir hayranlık beslediği Locke gibi, devletin öncelikle insan haklarına saygı göstermesi gerektiğini öne sürmüştür. 18. yüzyılın diğer Fransız *philosophe*ları gibi, birinci sınıf ve özgün bir filozof olmanın ötesindedir. Bu yüzden, felsefi anlamda her zaman çok tutarlı görüşler geliştirdiği pek söylenemez. Bir yandan "düşünen madde" hipotezine başvurur ve sıkı bir materyalizme bağlanırken, diğer yandan Tanrının varlığını kanıtlamaya dönük argümanlar geliştirir. Despotizmden nefret etmekle birlikte, politik anlamda demokrat biri olmayıp, filozofların etkisiyle aydınlanmış bir monarkın adil ve haksever yönetimini tercih eder. Bu özellikleriyle Fransız Aydınlanması'nın hâkim kişiliği, Aydınlanma düşüncesinin bir pratogonisti haline gelen Voltaire, Fransız monarşisiyle kiliseye açtığı savaş yanında, esas din ve Hıristiyanlık konusundaki görüşleriyle tanınır.

(a) Metafiziği

François Marie Arouet Voltaire'in (1694-1778) felsefesinin en önemli kaynağı, Montaigne, Gassendi, Descartes ve Bayle gibi filozoflar tarafından şekillendiren Fransız geleneğinden ziyade, İngiliz geleneği, özellikle de John Locke olmuştur. Locke felsefesinden, doğuştan düşünceler anlayışına yönelik bir reddiye ile birlikte deneyci bir anlam ve bilgi telakkisini, ama çok daha önemlisi insan zihninin güçlerini ve sınırlarını belirlemenin yegâne yolu olarak felsefi soruşturma anlayışını türetir.

Bilgimizin duyuların deneyiminden geldiğini bildiren Lockeçu öğretiyi benimserken, Voltaire sonradan söz konusu deneyci epistemolojiyle irtibatlandırılmış iki öğretiyi açıklıkla reddeder. Onun reddettiği birinci görüş, eskiden kuşkucular tarafından öne sürülmüş, Locke'tan sonra Berkeley tarafından revize edilmiş "dış dünyanın ya da maddenin var olmadığı veya var olduğunun bilinemeyeceği" görüşüdür. Voltaire, bu yüzden Locke'un deneyciliğini kabul ederken, dış dünyanın var olduğunu öne sürer. Onun kabul etmediği ikinci görüş ise Diderot gibi filozoflar tarafından deneycilikle irtibatlandırılarak öne sürülecek olan "insanın özgürlüğünün bir yanılsama" olduğu görüşüdür. Bu anlayış, her şeyi duyu-deneyi yoluyla elde eden insanın kaçınılmaz olarak ve tamamen çevresi tarafından belirlendiğini, dolayısıyla insan için özgürlükten söz edemeyeceğimizi dile getirir. Voltaire birincisinde olduğu gibi, bu görüşü de sağduyunun bakış açısından ve bu arada ahlaki birtakım mülahazalardan hareketle reddeder.

Voltaire benimsemiş olduğu söz konusu ampirik bilgi anlayışı ve metodolojiye uygun olarak, sonradan Condillac'ın yapacağı bir ayrımla metafiziği ikiye ayırır. Bunlardan birincisi her şeyi keşfetme ve bilme iddiasıyla ortaya çıkan "ihtiraslı metafizik", ikincisi hakikate dair araştırmalarını insan zihninin bilumum zayıflıklarının belirlediği sınırlar içinde sürdüren "mütevazı metafizik"tir. Voltaire, tercihini birincisinin imkânsızlığından hareketle ikincisi için kullanır ve bir kez daha Locke'un yolundan giderek, metafiziği "ampirik yöntemleri kullanan, doğallıkla sınırlı bir bilim" diye tanımlar. Nitekim Voltaire, II. Frederich'e yazdığı bir mektupta, "metafiziğin, biri sağduyu sahibi bütün insanların bildiği şeyler, diğeri de onların hiçbir zaman bilemeyeceği şeyler olmak üzere, iki şeyden meydana geldiğini" söyler.

Onun mütevazı metafiziği iki tözün varoluşunu kabul etmekten oluşur. Bu tözlerden birincisi madde, diğeri de Tanrıdır. Bu açıdan bakıldığında, onun Berkeley'in immateryalizmine olduğu kadar Tanrısız bir materyalizme de karşı çıktığı söylenebilir. Voltaire'in söz konusu iki töz arasındaki ilişkiyle ilgili görüşleri zaman içinde değişime uğramış olmakla birlikte, o genellikle, maddenin Tanrıdan sudur ettiğini, kendi içinde tam bir yasalılık ve düzen sergilediğini öne sürer.

(b) Deizmi

Tanrı söz konusu olduğunda ise, Voltaire'in yine İngiliz felsefesinin etkisiyle sıkı bir deizme bağlandığını söylemek doğru olur. Fakat o, Tanrının varoluşunu ele almadan önce, klasik Tanrı anlayışlarıyla dinin kendisine ve kurumsal boyutuna şiddetli bir savaş açar. Gerçekten de Voltaire, esas olarak her tür karanlıkçılığa olan nefreti ve Hıristiyanlığa, özellikle de Katolik Kilisesinin temsil ettiği Hıristiyanlığa yönelik amansız düşmanlığıyla seçkinleşir. Fransız Aydınlanması'nın Hıristiyanlıkla olan büyük savaşının en etkili silahı olan Voltaire'in Hıristiyanlığa olan düşmanlığı 17. yüzyılın bilimsel ve felsefi gelişmelerinin yarattığı bir inanç yitimiyle sınırlı veya özde bu gelişmelerden kaynaklanan bir düşmanlık değildir. O, Hıristiyanlığa temelde sosyal ve insani gerekçelerle saldırır. Voltaire'in gözünde Hıristiyanlık ve Kilise otoriteyi, sınırlama ve baskıyı temsil etmektedir. Voltaire, öncelikle asla sorgulanamayan bir öğreti ortaya koyar, insanlara neye inanacaklarını söyler. Dahası, Hıristiyanlık ve Kilise, insanın bu dünyadaki rolüyle ilgili bir anlayışa ek olarak, değişmez bir dünya görüşü empoze eder ve ilk günaha veya insanın aşağılanmasına dayanan ve insani eğilimleri bastırmayı vaaz eden bir ahlak anlayışı benimser. O, insan zihnini kontrol etmeyi ve politik iktidarı etkilemeyi hâlâ sürdürmektedir. Eğitim sistemindeki tekelleşmeden, bilginin ilerlemesini durdurmaktan sorumlu olan Kilise, Voltaire'e göre, yarattığı fanatizm ve hoşgörüsüzlükle her tür ilerlemenin önündeki mutlaka aşılması gereken bir engel durumundadır.

Hıristiyan bağnazlığına yönelik bütün bu sert ve acımasız eleştirilerine, üstlenmiş olduğu Hıristiyanlığı bir şekilde yıkma misyonuna rağmen, o Hıristiyan Kilisesinin otoriteryanizminin tam karşıt ucunda yer alan materyalist ateizme de düşmek istemez. Başka bir deyişle, Tanrının yokluğunun yol açacağı nihilizmden korkan Voltaire, bu inançsızlığın halk için büyük bir tehlike yarattığı inancındadır. Buna göre, entelektüeller ateist olabilirler ve bu bir sorun yaratmaz; ama ayak takımı veya halkı meydana getiren insanlar ateist olurlarsa, bu durum toplumun bekası ve sosyal düzen açısından büyük bir sıkıntı doğurur.

Voltaire şu halde nihilizm korkusuyla, bir doğal dinin ya da aynı anlama gelmek üzere bir akıl dininin savunuculuğunu yapmaya geçer. Başka bir deyişle, bir dinin hem akait veya dogmatik hem de etik boyutu, yani hem mistik ve metafizik unsurları hem de ahlaki öğeleri bulunduğundan hareketle o, ortak bir ölçüye gelmeyen, hiçbir şekilde anlaşılır hale getirilemeyen, akıl yoluyla temellendirilemeyen birincisinin tamamen terk edilerek, bütün dinlerde ortak olduğuna inandığı ikincisinin oluşturduğu temel üzerinde, akıl yoluyla bulunmuş bir Tanrı inancına varmanın gerekliliği üzerinde durur. Voltaire'in Tanrıya varışı, son çö-

zümlemede şu iki yoldan biri ya da diğeriyle olur. Buna göre o, Tanrının varlığını nesnel bir serimle ve rasyonel bir analizle ortaya koyar, akıl yoluyla kanıtlar. Ya da ikinci olarak, birtakım kaygılardan hareketle, ateizm ve nihilizmin yol açacağı ahlaki ve sosyal kaosa atıfta bulunur ve Tanrının var oluşunu öznel bir serimle ya da pragmatik bir analizle ortaya koyup, "Tanrının olmaması durumunda bile, bir Tanrının icat edilmesi gerektiğini" öne sürer.

Bunlardan birincisi söz konusu olduğunda, Voltaire iki ayrı Tanrı argümanı ortaya koyar. Bu Tanrı delillerinden ilki, onun kendisine büyük bir hayranlık beslediği, Kartezyenizmin panteizme veya Spinozacılığa götürdüğü yerde, felsefesinin zorunlulukla her şeyi özgürce yaratmış ve düzene sokmuş bir en yüksek varlığa götürdüğünü öne sürdüğü Newton tarafından da kullanılmış olan ünlü Saatçi argümanı veya teleolojik delildir. Ereksel nedenselliği temele alan ve saat ile evren arasında bir analoji kuran bu delile göre, nasıl ki bir saatin varoluşu bir Saatçinin varoluşunu gerektiriyorsa, aynı şekilde maddi evrende varolan ve herkes için aşikâr olan düzen de akıllı bir yaratıcının, bireysel Saatçiden çok daha bilge ve güçlü olan bir yaratıcının varlığını gerektirir. Nasıl ki saatin akrep ve yelkovanı saate zamanı göstermek amacıyla konmuşsa, gözler de insanların görebilmeleri için Tanrı tarafından tasarlanıp yaratılmıştır; doğaya ilişkin gözlemden, doğadaki düzen ve amaçlılıktan öyleyse, onun Tanrı tarafından yaratılmış olduğu sonucu çıkartılmalıdır.

Birinci Tanrı argümanında Newton'a dayanan Voltaire, kozmolojik argüman olarak bilinen ikincisinde ise bu kez Locke'a yaslanır. Buna göre, kendisinin ve dolayısıyla bir şeyin var olduğundan emin olduğunu söyleyen Voltaire'e göre, varolan ya zorunlu ve ezeli olmalıdır ya da varlığını başka bir şeyden almalıdır, ki aynı düşünce veya akılyürütme onun için de geçerli olup, bu durum zincirde zorunlu bir varlığa erişinceye kadar devam eder. Nitekim Voltaire, bundan sonra kendisinin ve maddi dünyanın ne ezeli ne de değişmez olduğunu, kendi içinde zorunlu olmayıp, sadece olumsal olduğunu belirtir. Kendisinin de içinde bulunduğu söz konusu olumsal varlık alanı var oluşunu zorunlu bir varlığa borçludur. Öyle ki bu zorunlu varlık da Tanrıdır. Ona göre, maddi varlık alanına hareket, düşünce ve duygu da Tanrı tarafından aktarılmış olmalıdır.

Voltaire her iki argümanın da mantıksal olarak kesin sonuçlu olmamakla birlikte, doğru olma olasılıklarının yüksek olduğunu iddia eder. Ateizmin ve de dinsizliğin, çağında başta filozoflar arasında giderek yaygınlaşması olgusu karşısında endişeye kapılan filozof, aynı sonuca ya da Tanrının varolduğu sonucundan ziyade, O'nun toplumun sosyal ve ahlaki düzeni için var olması gerektiği neticesine, bu kez başka bir yerden, etik olgusundan hareketle varır. Voltaire'e göre, dinin özü ne dogmala-

rında ne de getirdiği örgütlenmede bulunur; din özde, ortaya koyduğu bir ahlak sistemiyle anlam kazanır:

Tanrının bu dünyayı, her şeyi ait bulunduğu yere uygun düşen bir işlevle yükümlü tutan bir eylemle hiçten yaratmış olduğunu; tıpkı bedenin organlarının aşikâr birtakım fonksiyonlarının olması gibi, dağların ve ırmakların da insana su temin etme gibi bir işlevleri bulunduğunu ve bütün bunların Tanrının inayetinin bir delili olduğunu öne süren Voltaire, Tanrının bu iyilikseverliğinin karşılığında, insanlardan ahlak yasasına itaat beklediğini öne sürer. "Bana ibadet edin ve iyi olun!" diyen Tanrı, insanları davranışlarına bağlı olarak ödüllendirir ya da cezalandırır. Böyle bir cezalandırıcı Tanrı olmadığında, sosyal ve ahlaki düzenin tehlikeye gireceğini düşünen Voltaire'e göre, Tanrı öyleyse, sosyal düzenin bekası için gereklidir:

Deist bir Tanrı inancını hayatı boyunca sürdüren fakat Aydınlanma nın karakteristik tarzına uygun olarak, Tanrıyla bizatihi O'nun kendisi için değil de insan açısından ilgilenip, Tanrıyı insanla olan ilişkisi içinde ele alan Voltaire, Tanrının dünyayla olan ilişkisi söz konusu olduğunda, işte bu duruma paralel olarak ikircikli bir tavır sergiler. Buna göre o, başlangıçta Leibniz'in kozmik iyimserliğini paylaşmış ve sık sık yaratıkların en şereflisi olan insanı gözeten, onun ahlaki ve maddi iyiliğiyle yakından ilgilendiği için insana bir ahlaklılık bilinci, bir ahlak duyusu vermiş olan hayırsever bir Tanrıdan söz etmiştir. Fakat 1755 yılında Lizbon'da vuku bulan ve on binlerce insanın ölümüyle sonuçlanan deprem ve ertesi yıl patlak veren 70 yıl savaşları, Voltaire'in evrenin mükemmel düzenine olan inancını ve dolayısıyla optimizmini önemli ölçüde erozyona uğratmıştır. Meşhur eseri *Candide* işte onun felsefi bakış açısındaki bu değişimi yansıtır. Bu dönemde o, Leibniz'in iyimserliği ve "dünyamızın bütün mümkün dünyaların en iyisi olduğu" öğretisiyle alay etmeye başlar. Demek ki başlangıçta dünyadaki kötülüklerin ancak göreli bir varoluşa sahip olduğunu, bütünsel varlık düzeni içinde haklılandırılabileceğini düşünen Voltaire, üzerinde Lizbon depremi, Auschwitz'in 20. yüzyılda entelektüel kesim üzerinde yarattığı travmaya benzer bir etki yapmıştır. Ona göre deprem kötülüğün dünyadaki pozitif varoluşunu kanıtlayan bir olgu olup, söz konusu kötülüğü haklılandırmak mümkün değildir. Başka bir deyişle, Tanrı var olduğuna, mutlak anlamda özgür bir varlık olduğuna göre, koymuş olduğu doğa yasalarının yol açtığı felaketlerin de sorumlusu olmak durumundadır. Kötülüğün varoluşuyla Tanrının varoluşunun bağdaşabilir olduğunu, içindeki bilumum kötülüklere rağmen, dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğunu bildiren Leibniz'e karşı, Voltaire iki ayrı yol seçer: Bunlardan birincisine göre, dünyada gözlemlediğimiz depremler, savaşlar, cinayetler, kısacası her

tür vahşet, Tanrının insanı gözetmediğinin bir delili olmak durumundadır. İkincisine göre ise, Tanrı mümkün dünyaların en iyisini yaratmak için elinden gelen her şeyi yapmıştır; Tanrının bu çabasına rağmen ortaya çıkan kötülüğün insanın kavrayış gücünün sınırlarını aşan bir hikmeti olmalıdır.

(c) Etik Anlayışı

Voltaire söz konusu kötümserliğini ve din/Tanrı anlayışını etik görüşüne de yansıtır. Gerçekten de sadece genel olarak değil, fakat antropolojik açıdan da dozu pek hafif olmayan bir pesimizme bağlanan Voltaire, dinle ahlakı özdeşleştirirken, dinin zayıf ve cahil insanların ahlakı, ahlakın da bilge ve güçlü insanların dini olduğunu iddia eder. Buna göre, bütün insanlar yeterince bilge, aklın sözünü dinleyecek kadar güçlü ve ahlak yasasını hayata geçirecek kadar dirayetli olsalardı eğer, dine gerek kalmazdı. Fakat durum böyle değildir ve dine bu yüzden ihtiyaç duyulmaktadır.

Modern ve seküler dünyada, dinden bağımsız bir etik inşa etmek ama bu etiği, hazcı ve mutlulukçu bir değer etiğinden ziyade, dinin getirdiği kural ve yükümlülüklere benzer şekilde bir erdem etiği ya da toplumsal olarak oluşturmak isteyen Voltaire, önce irade özgürlüğü konusunu ele alır ve maddi olmayan tözsel bir varlık olarak ruh görüşünün bütünüyle gereksiz bir hipotez olduğunu öne sürer:

O, öncelikle "tinsel ruh" benzeri terimlerin sadece bilgisizliğimizi gizleyen sözcükler olduğunu öne sürer. Yunanlıların hayvani ruhla akli ruh arasında bir ayırım yaptıklarını söyleyen Voltaire'e göre, bunlardan birincisi organların hareketinden başka hiçbir şey değildir. İkincisine gelince, Voltaire onun varoluşu için de aklın daha iyi ve sağlam bir delil getirebilmesinin söz konusu olmadığını iddia eder. Problemi böylelikle metafizik bir problem olmaktan çıkartan Voltaire, onu psikolojik bir çerçeve içinde ele almaya başlar. İrade özgürlüğünün olmaması durumunda, kişisel sorumluluktan ve dolayısıyla haklı ödül ve cezadan söz edilemeyeceğini belirten filozof, biz insanların ancak psikolojik bir özgürlüğe, özgür olduğumuz bütün durumlarda kendisellik olarak tanımlanan özgürlüğe sahip bulunduğumuzu savunur:

Voltaire işte bu çerçeve içinde, özgür irade düşüncesinin, özgür irade burada gerekli veya yeterli motifi olmayan ve doğanın genel akışı dışına düşmüş bir irade anlamına geleceğinden, saçma bir düşünce olduğunu öne sürer. Yine, insanların zaman zaman yaşadıkları özgürlüklerini yitirdikleri duygusunun, bizim seçme özgürlüğüne sahip olmak durumunda oluşumuzun bir delili olduğunu ifade eder. Fakat en nihayetinde de insanın seçme özgürlüğüne sahip bulunduğunu fakat bu özgürlü-

ğün sınırsız olmadığını öne süren Voltaire, söz konusu seçimin insanın sosyal bir varlık olması dolayısıyla, toplumsal grup tarafından dikte edildiğini, seçimin gerisindeki motiflerin genellikle sosyal bir nitelik taşıdığını savunur. Ona göre, erdem ve kötülüğün yegâne ölçütü toplumun mutluluğu ve refahı olup, ahlaken doğru olan şey, kişinin eylemini sosyal grubun çıkarına, toplumun bütünsel mutluluğuna uygun hale getirmesidir.

Voltaire etik görüşünü veya sosyal ahlak anlayışını biraz daha açıklıkla ortaya koyabilmek için doğal dünya ile moral dünya arasında bir analoji kurar. Buna göre, tıpkı doğal dünyanın yasalarının aklın maddeye yönelmesi veya deneysel bilim yoluyla keşfedilmesi gibi, moral dünyanın yasaları da bu dünyanın yapısı ve yasaları üzerinde derinlemesine bir düşünüm yoluyla açığa çıkarılabilir. Böyle bir düşünümün kişiye doğruyu yanlıştan ayırma imkânı vereceğini söyleyen Voltaire'e göre, etik değer ve eylemi farklı toplumlara özgü ahlak anlayışlarından farklılaştıran şey, onların evrensellikleri, sadece sınırları değil, fakat yüzyılları da aşmalarıdır. Gerçekten etik olan eylemin güzelliği zamanla değişmediği gibi, etik değerlerin hakikati de her tür rölativizmin uzağında durur.

(d) Politika Felsefesi

Politik düşüncesi mevcut koşullara bir tepki niteliği arz eden Voltaire, siyaset felsefesi alanında da teorik unsurları güçlü bir felsefe geliştirmiş olmanın uzağındadır. O da başka birçok philosophe gibi, ancien régime'in bozukluklarını, zorbalıklarını, suiistimallerini ve kötülüklerini eleştirmiş, dolayısıyla acil reform talebi, onda da toplumun yapısı ve yönetimin doğasıyla ilgili teorik mütalaalardan önce gelmiştir.

Buna göre, özgül sosyal problemlerle ilgili bir dizi pragmatik tepki ya da çözüm denemesinden meydana gelen politik düşüncesini sistematize etme yönünde hiçbir teşebbüste bulunmayan Voltaire, diğer *philosophe*-ların insan haklarıyla ilgili hümaniter kanaatlerini paylaşmış, adaletsizlikten, baskı, zorbalık ve bağnazlıktan nefret etmiştir. Bununla birlikte, Voltaire'in diğer Aydınlanma filozoflarından farkı, onun bu bağlamda geliştirdiği bütün ilkelere, öne sürdüğü tüm düşüncelere güçlü bir realizm duygusunun damgasını vurmuş olmasıdır. Hatta onun bu bakımdan "her an ve her tehlike karşısında ilkelerinden vazgeçmeye, hiç değilse gözden geçirmeye hazır" biri olduğu bile söylenebilir.

Voltaire, söz konusu realizmine bağlı olarak, çağdaşlarının ütopik şemalarına hep kuşkuyla bakıp, hayalcilere ve idealistlere hiç güvenmemiş, ayak takımının hep ayak takımı olarak kalacağını bildirirken demokrasiye doğallıkla karşı çıkmıştır. Politik gücü ellerinde bulunduran

aristokratlarla giriştiği kavganın ardından gittiği İngiltere'de, bir şekilde idealize ettiği anayasal monarşiye büyük bir hayranlık beslemiş, fakat Fransa'ya döndüğünde, mutlakıyetçiliğin despotizme dönüşme tehlikesine her ne kadar sıklıkla işaret etmiş olsa da mutlak monarşinin savunuculuğunu yapmıştır. Voltaire burada iki şeyi gözetir: Her şeyden önce, özgürlük ve tolerans bakımından daha iyi koşullarla, hukuki yargılama açısından daha iyi standartların, Kilisenin iktidarının yıkılması ve felsefi Aydınlanmanın Hıristiyan dogmasıyla batıl itikatların yerini alması koşuluyla, Fransız monarşisi tarafından sağlanabileceği inancındadır. Voltaire ikinci olarak, kral ile halk arasına hiç kimsenin veya gücün girmemesi gerektiğini, bunların arasında hepsi de kendi çıkarlarının savunuculuğunu yapan ve ayrıcalıklarını suiistimal eden aracı güçlerin, ister ruhban sınıfı, ister aristokrasi ister parlamento olsun, bulunmaması gerektiğini düşünür. Dolayısıyla, aristokrasi ve ruhban sınıfının zaten karşı çıktığı iktidarına ek olarak, parlamenter despotizmden de sakınır ve gücün bölünmesi yerine, kuvvetli bir iktidarın savunuculuğunu yapar. Voltaire'in ideali aydınlanmış bir monarktır ve mevcut yönetim sıkıntısı ve problemleri dikkate alındığında, gücün Aydınlanmadan bile önemli olduğunu düşünür. Nitekim saltanatla parlamentolar arasında, *ancien régime*'in son yıllarına damgasını vurmuş olan çatışmalar söz konusu olduğunda, Voltaire hep saltanatın yanında olmuş ve sarayın reformları gerek başlatma ve gerekse devam ettirme yönünde yegâne şans olduğunu düşünmüştür.

Bununla birlikte, onun politik düşüncesinde sadece kuvvetli idare arzusu belirleyici olmamıştır. En az bunun kadar etkili olan bir diğer husus da politik özgürlük talebi, reform arzusudur. Zaten onun düşüncesine politik özgürlük ve reform talebi ile kuvvetli iktidar arzusu; ezilen, baskı altında tutulan ve sömürülen insanların acılarına beslenen sempati veya duyulan yakınlıkla sosyal düzensizlik, toplumsal kaos ve ihtilal korkusu arasındaki gerilimin damgasını vurduğu söylenebilir. Nitekim onun düzensizlik ve kaosla ilgili kaygılarının gerisinde, gereği gibi reformdan geçirilecek mevcut sosyal kurumları koruma arzusu bulunur. Voltaire işte bu bağlamda dini toleransın, basın özgürlüğünün, hukuk reformunun, ama hepsinden daha çok orta sınıfın hak ve özgürlüklerinin, onların mülkiyet haklarının korunmasından ayrılmaz olan, savunuculuğunu yapmıştır. Yoksullara iyi ve kibar davranmak gerektiğini ifade etmiş fakat yasa önündeki eşitlik inancını sosyal eşitlik düşüncesiyle tamamlayamamıştır. "Yoksullar olmadığında ayakkabılarımızı kim boyayacak?" diye soran Voltaire'e göre, toplum hiçbir şeyi olmayan çok sayıda insan veya yoksullar olmadan zaten var olamaz.

La Mettrie

Frederick Julien Offray de La Mettrie, doğalcılığı, materyalizmi, mekanizmi, ateizmi ve bilimsel felsefe anlayışıyla Fransız Aydınlanması'nın en ilginç şahsiyetlerinin başında gelir. Öyle ki makine-insan teorisi iki yüzyıldan beri Aydınlanma felsefesi veya zihniyetinin tipik ifadesi veya veciz tanımı, daha doğrusu materyalist manifestosu olarak alınmıştır. Buna göre o, Aydınlanma geleneği içinde daha sonra başka filozoflar tarafından temsil edilecek bir tıbbi materyalizm geleneği oluşturan kişidir. Dini ve onun kalıntısı olduğunu düşündüğü metafiziği Aydınlanma ve ilerlemenin önündeki en büyük engel olarak gören La Mettrie de özgün bir filozof olmanın hayli uzağındadır: Tıp eğitimi ve hekimlik kariyeri sırasında edindiği birikimi, Descartes'tan aldığı mekanizme ve Locke'tan öğrendiği ampirisizme uygulamış ve böylelikle de en azından kendi içinde tutarlı bir sistem oluşturmuştur.

(a) Varlık Görüşü

La Mettrie (1709-1751) iki temel eserle ün kazanmıştır: Histoire naturelle de l'ame [Ruhun Doğal Tarihi] ve L'Homme machine [Makine İnsan]. Söz konusu iki eserde, bilimsel olgu ve teorilerin ampirik alanından, anatomi, fizyoloji, kimya, tıp gibi bilgi dallarının mantıksal bir uzantısı olarak gördüğü felsefeye doğru hareket ederek, geleneksel düalizmleri şiddetle eleştirir ve tinsel tözün hiçbir şekilde var olmadığını göstererek mutlak bir materyalizme varır. La Mettrie'nin her iki eserine de ortak olan bir başka husus, onun önce Lockeçu ampirisizmden veya duyumculuktan hareketle zihin içeriklerinin doğal dünyadan bağımsız hiçbir gerçekliği olmadığını savunması ve bu temel üzerinde ruhun tinselliği görüşünü yıkarak, doğada tam bir sürekliliğin bulunduğunu iddia etmesidir.

Bu iki husus birleştirilerek ifade edildiğinde, onun yine her iki eserine de ortak olan bir diğer stratejisinin, zamanının doğal ya da tıbbˆ bilimlerinin sağladığı verilerden yararlanarak, geleneksel bir çerçeve içinde ruh diye çağrılan şeyin entelektüel kapasite ve faaliyetlerinin özü itibariyle, genelde merkezi sinir sisteminin, özelde de beyinin yapı ve fonksiyonlarına bağlı bulunduğunu öne sürmekten oluştuğu söylenebilir. İkisi arasındaki tek farklılık, onun *Ruhun Doğal Tarihi*'nde, tinsel bir töz olarak ruhun var olmadığını savunurken Aristotelesçi bir kavramsal çerçeveyi kullanması, gerçekten varolanın yalnızca madde olduğunu kanıtlamaya çalışırken, "maddi" ve "tözsel" formlardan söz etmesi, buna karşın *Makine İnsan*'da serimini, metafiziksel bir altyapı kullanmadan, tamamen metafizik karşıtı bir yaklaşımla ortaya koymasıdır. Ona göre,

bütün bu düalist ya da spiritüalistleri yanlışa sevk eden şey, onların tıbbi ya da bilimsel verilerden yoksun olmaları ve ampirik öğelerin yokluğunda *a priori* spekülasyonda bulunmalarıdır.

La Mettrie bu yanlışı gösterdikten sonra, bir yandan materyalist bir dönüşüm ve anlam kazandırdığı Locke'un duyumculuğundan ve diğer yandan da kendi anatomik bilgilerinden hareketle, ruhun tinselliğini ortadan kaldırdığına inandırdığı ampirik delillerini sıralamaya geçer: Ona göre, bütün duyumlar bize duyu organlarımızdan gelmektedirler. Duyu organları ise duyumun merkezi olan beyinle sinirler aracılığıyla temas kurarlar. O, küçük sinir kanallarında bir sıvının, yani hayvansal veya nebati ruhun hareket ettiği ve bunun da deneyimle kanıtlandığı inancındadır. Söz konusu hayati ruhların duyumu alıp, beyne aktardıklarını ileri süren filozofa göre, duyumları hisseden şey de maddi olmalıdır. Nitekim o, spiritüalist diye çağırdığı Descartes'a nazire yaparak, "Ben bedenim, düşünüyorum," der.

La Mettrie, Condillac'ın "heykel adam" görüşünün belki de ilk örneğini oluşturan başka bir hipotezinde ise, bizden az aydınlatılmış, dışarıdan hiçbir gürültünün gelmediği, en küçük bir hareketin dahi duyulmadığı bir yeraltı mağarası ya da odası tasarlamamızı ister. Yeni doğmuş bir bebek burada hep sessizlik içinde, süt annesinden yalnızca yaşaması için gerekli olan bakımı görsün ve bu şekilde 20, 30 ve hatta 40 yaşına kadar dünyadan ve insanların hayatından hiç haberdar olmadan büyüsün. Ve yaklaşık 40 yaşlarında da yalnızlığını terk etsin. Daha sonra ona bu yalnız yaşadığı süre içinde ne düşündüğü ve o zamana kadar nasıl beslenip büyütüldüğü sorulsun. La Mettrie'ye göre, o buna hiçbir cevap veremeyecektir. Hatta şimdi duymakta olduğu seslerin ne ifade ettiğini bile anlamayacaktır. O zaman La Mettrie sorar: Tanrıdan gelmiş şu ölümsüz parça neresidir? Bedenle birleşmeye gelen şu o kadar aydın ve bilgin ruh nerede olmak durumundadır? La Mettrie'ye göre, sadece şekli ve fiziki yapısı bakımından insan olan bu varlık, o andan itibaren duyularını kullanarak, birbirleriyle bir düzen içinde birleşen duyumlar alacaktır. Duyular olmazsa düşünceler de olmaz; insanın öğrenimi ne kadar sınırlı olursa, düşüncesi de o kadar az olur. Duyumlar olmazsa kavramlar olmaz. Öyleyse, ruh adı verilen sözde varlık duyumlar alan beyinden başka hiçbir şey değildir.

O *Makine İnsan*'da da bu kez daha çok anatomiden derlenen delillerle, bedenle birlikte uykuya dalan ve işlevini yerine getirmek için beslenmeye ihtiyaç duyan ruhun, bedenin belli fonksiyonlarından söz etmenin bir yolundan başka hiçbir şey olmadığını öne sürer. İnsan öyleyse, sadece başka bir hayvandır. İnsanla hayvan arasındaki koşutluğun ve doğal sürekliliğin en önemli tezlerinden birini oluşturduğu *Makine İnsan*'a gö-

re, hayvanların içgüdüleri onların beyinlerinin ve sinir sistemlerinin eseri olup, insanın daha kompleks davranışı, sadece bütün hayvanların en karmaşık beynine sahip olmanın bir sonucudur. Ona göre, insanlar arasında karakter ve zihin bakımından olan farklılıklar, tıpkı insanlarla hayvanlar arasındaki farklılıklar gibi, mahiyetleri itibariyle fizyolojik olmak durumundadır. Maymunu konuşmaktan alıkoyan yegâne şeyin yetersiz organları olduğunu öne süren La Mettrie, bir gün bir maymunu konuşturmayı başarmanın ve böylelikle de insanın kültürünü hayvanlar dünyasının en azından bir bölümüne yaymanın mümkün olacağını söyler.

Gerçekten de ruh adı verilen ayrı bir tözün var olmadığını, gerçekten var olan yegâne şeyin madde veya aynı anlama gelmek üzere, beden ve beyin olduğunu öne süren La Mettrie, bu noktada kalmayıp yer kaplama, harekete geçirici güç ve duyum yeteneğine sahip maddenin ezeli olduğunun ve var oluşunu kendisine borçlu bulunduğunun kabul edilmesi gerektiğini söyler. Buna göre o, hareket ve duyumu maddenin asli özellikleri haline getirirken, bu özellikleri maddeye aktaracak bir Tanrının varlığını da yadsır. Ateist La Mettrie ikinci olarak, maddeye duyum özelliği yükler ve dolayısıyla, duyumun insanla sınırlı olmadığını kabul ederken, insanla diğer doğal varlıklar arasında tam bir süreklilik bulunduğunu kabul eder.Ve maddenin kendinden-kaim olduğunu öne sürmek suretiyle de ilahi yaratma eylemini, Tanrının dünyaya müdahalesini ve nihayet, ruhun ölümsüzlüğü imkânını ortadan kaldırır.

(b) Etik Anlayışı

Böyle materyalist ve determinist bir teoriden, birtakım manevi değerleri hayata geçirmenin, belli birtakım ideallerin peşinden koşmanın anlamlı olduğunu savunan bir etik görüş elbette çıkmaz. Çünkü irade özgürlüğünün, fizyolojik zorunluluk dikkate alındığında, manasız olduğu söz konusu makine insan teorisinde, davranışın etik boyutu, tıpkı diğer boyutları gibi, evrensel determinizm yoluyla belirlenmiş bir hal alır ve insanın ahlaki bakımdan gelişip yetkinleşebilmesi imkânı, bütünüyle organizmanın durumuna ya da sağlığına bağlı bulunan, bilimsel veya tıbbi bir problem olup çıkar. İnsanın mutluluğu problemi genel sağlık problemine bağlı hale geldiği için etik, ahlaki düşünüş tarihinde örneklerine bundan sonra sıklıkla rastlayacağımız tarzda, genelde bilime, burada özel olarak da tıbba indirgenmek durumunda kalır. Gerçekten de modern çağın Aristippos'u olarak görülen La Mettrie, sisteminin mantığı gereği sadece niceliksel bir hazcılığı savunabilmek durumunda kaldığı için etik teori bakımından, ölçülü ve niteliksel hazcılığıyla bildiğimiz Helenistik dönem filozofu Epikûros'un bile gerisinde kalmış biridir. Çünkü ona göre, insan yaşamının amacı mutluluktur. Mutluluk ise her

yerde aynı olan, fakat nitelik bakımından kaba veya ince, kısa süreli veya sürekli zevklere bölünebilen haz duygusuna dayanır. Yalnızca bedenlerden meydana geldiğimiz için en yüksek entelektüel hazlar bile, özleri itibariyle maddi ya da bedensel zevkler olmak durumundadır.

Bu hazlar bununla birlikte, birbirlerinden değerleri bakımından farklılık gösterirler. Bedensel zevk şiddetli ama kısa sürelidir. İnsanın bütün bir varlığının uyumundan doğan mutluluk ise sakin, ama uzun sürelidir. La Mettrie'ye göre, doğanın en temel yasası olan çeşitlilik içinde birlik yasasına, öyleyse burada da rastlanır. Soylu bir karaktere sahip ve eğitim görmüş kişilerin yüksek düzeyden, sıradan insanlarınkinden daha başka hazları duymaları söz konusu olmakla birlikte, ilke olarak her tür mutluluğun aynı değerde olduğunu kabul etmek gerekir. Buradaki farklılığın La Mettrie, özsel değil de arızi bir farklılık olduğunun kabul edilmesi gerektiğini öne sürer; ona göre, salt hazzın özünü göz önüne aldığımız takdirde, şunu kabul etmemiz gerekir ki cahil kişi de "aydınlanmış", bilge kişi gibi haz duyar ve ahlaken kötü bir kimsenin aldığı zevk iyi bir insanın duyduğu zevkten daha az değildir. La Mettrie'nin bu etik anlayışında, artık iyilik ve kötülüğün de hatta "Aydınlanma"nın bile gerçek bir önemi kalmaz, çünkü "iyiler de kötüler de aynı zevk yolunu izlerler."

Daha doğrusu, düşünce hazzı artırabilir, rafine hale getirebilir ama onu asla yaratamaz. Düşüncenin, düşünmenin kendisini mutlu kıldığı kişi, sadece daha üst düzeyden bir zevke erişebilir. Bununla birlikte, düşüncenin çoğunluk hazzı öldürdüğünü unutmamak gerekir. La Mettrie'nin verdiği örneklere göre, bir kimse basit, doğal özellikleriyle kendini mutlu hisseder; diğeri ise zengin, herkesten saygı gören ve sevilen biridir, gelgelelim kendisini mutsuz hisseder. Çünkü böyle bir kimse kaygılı, sabırsız, kıskanç biri olup, tutkularının kölesidir. Afyonun verdiği sarhoşluk, fiziki bir yolla, bütün felsefe incelemelerinin verebileceğinden çok daha büyük bir rahatlık ve mutluluk duygusu verir. Afyonun yalnızca kısa bir süre için verdiği duyumu bütün hayatı boyunca duyabilecek olan bir insan, der La Mettrie, kimbilir ne kadar mutlu olacaktır? Ona göre, öyleyse, çok güzel bir sarhoşluk, hatta tatlı bir delilik gerçek bir mutluluk olarak kabul edilmelidir; hele bir de uyanıklığın çoğu zaman düşten çok farklı olmadığı düşünülürse.

Zekâ, akıl ve bilgi, öyleyse, mutluluk için gereksiz hatta zararlı şeylerdir. Bunların hepsi de La Mettrie'nin gözünde, insanın pekâla vazgeçebileceği şeyler olmak durumundadır. Nitekim insanlardan büyük bir çoğunluğu onlardan gerçekten de vazgeçmiş olduğu halde, hiç de mutsuz değildir. Buna karşılık bedensel mutluluk, doğanın bütün insanlara kendisi sayesinde aynı derecede mutlu olma hak ve imkânını verdiği bir araçtır. O, herkesin hayatını aynı derecede zevkli kılmıştır.

Buradan, yani insanlar arasında mutluluk açısından tam bir eşitlik sağlanmasından sonra, Aydınlanmanın o çok önemsediği eğitime de La Mettrie'de pek ihtiyaç olmadığı sonucunu çıkartmak mümkündür. Zira ona göre, eğitimin insanın sadece arızi bir özelliği olduğu yerde, duyarlık onun en temel niteliğidir. Demek ki insanın, hangi koşul altında olursa olsun mutlu olup olamayacağını, yani mutluluğun eğitime değil de duyarlığa dayanıp dayanmadığını bilme gereği vardır: Bilgisiz oldukları halde kendilerini mutlu hisseden, hatta ölürken bile kendileri için bir iyilik olan boş birtakım kuruntularla avunan büyük insan kitlesi, bu sorunu kesin bir çözüme bağlamaktadır.

Eğitim, öyleyse sadece insanı mutluluk yolunda tam yol ilerlemekten alıkoyan metafizik korkulardan, boş inançlardan, gereksiz önyargılardan, dinin ona vereceği zararlardan kurtarmak için lazımdır.

Condillac

Étienne Bonnot de Condillac, Aydınlanma materyalizminin gerçek başlangıcını meydana getiren duyumculuğuyla ünlüdür. Felsefeye yaklaşımı daha ziyade pragmatik ve insan merkezli olan 18. yüzyıl Fransız düşüncesine, ilgilendiği ya da önemsediği araştırma türleri için gerekli hareket noktasını ve 19. yüzyılın Fransız ideologları için de en önemli malzemeyi sağlamıştır. Nitekim zihinsel içeriklerimizi kaynaklarına götüren analiz yöntemiyle, onun "ideoloji" olarak bilinen düşünce geleneğinin kurucusu olduğu kabul edilir. Onun daha ziyade Locke'un ampirisizmini popülerleştirmekten meydana gelen duyumcu epistemolojisi, insana dair anatomik ve materyalist bir açıklama ortaya koymak bakımından Aydınlanma ruhunu yansıtır. Condillac bundan dolayı, epistemoloji alanında Fransız 18. yüzyıl düşüncesinin en önemli filozofu olarak değerlendirilir. Bununla birlikte Condillac'ın bununla da kalmayıp, Locke'un duyumcu epistemolojisiyle Descartes'ın tümdengelimsel mantığını birleştirdiği ve Aydınlanma düşüncesine temel araştırma yöntemini temin ettiği öne sürülür.

Condillac (1714-1780) birçok Aydınlanma filozofu gibi, felsefesine beşeri bilimlerin doğabilimlerinin yöntemiyle inşa edilmesi gerektiği, en azından (psikoloji ve epistemolojiyle özdeşleştirdiği) metafizik ve etiğin geometri gibi kesin hale getirilebileceği inancıyla başlar. *İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerinde Bir Deneme* adlı temel eserinde, insan zihnini işte bu inançla araştırmaya geçer. Onun insana, insan zihnine dair araştırmasında veya duyum yoluyla basit idelerden bilimsel bilginin daha soyut ve kompleks idelerine geçişi açıklamak amacıyla kullandığı yöntem, Locke'un

ampirisizmini Descartes'ın dedüktif mantığıyla evlendirmesinin sonucu oluşan analiz yöntemidir. Buna göre, insanın dikkat, akılyürütme, yargılama gibi entelektüel faaliyetleriyle ilgili temel terimlerin anlamlarını açıklığa kavuşturmaya, insan zihnini veya onun anlama yetisini kavramaya kalkışan Condillac, bu çerçeve içinde, önce bir *première vérite*, bir ilk hakikat bulmaya, ilgili kavramı daha basit öğelere ayırmaya çalışır. Böyle bir çözümleme ya da indirgeyici analizin sonucunda tespit ettiği şeyi kullanarak, dedüksiyon yoluyla kendisinden önce çoğunluk tinsel bir tözün edimleri diye anlaşılmış olan her şeyi ve dolayısıyla da bir bütün olarak entelektüel alanı yeni baştan inşa eder.

Condillac, insanın anlama yetisine dair açıklamasında, aradığı ilk ilkeyi, yapacağı sentezin temel unsurunu duyum ya da izlenimde bulur. Başka bir deyişle, ruhun cennetten kovuluşunun ardından, bilgi için bedene, özgül olarak da dışarıdaki şeylerin bedenin duyu organlarıyla olan etkileşimine bağlı bulunduğunu söyleyen ve araştırmasını bir tür içebakış ya da öz-düşünüm yoluyla gerçekleştiren filozof için entelektüel olan her şeyin kendisinden hareketle inşa edildiği ilk ve yegâne kaynak duyumdur.

Bununla birlikte, Condillac'ın entelektüel olan her şeyi kendisinden hareketle yeni baştan kuracağı duyum olsa olsa bir sonuçtur; bu yüzden, duyumun gerisinde onu koşullayan veya tetikleyen çok daha temel başka bir şeyin olması gerekir. Condillac, insanın fiziki ihtiyaçlarının, onun duyumlarının bir sonucu veya bu duyumlara bir tepki olarak haz ya da acı deneyimi içinde olmasına neden olduğunu söyler. Başka bir deyişle, zihnin geçirdiği bütün dönüşümlerin bizi, onu yeni şekiller almaya, yeni edimler oluşturmaya sevk eden gizil enerjiyi anlayabilmek için bir ilk harekete geçirici gücün var oluşunu varsaymaya zorladığını öne sürer. Bu ilke ise, başka hiçbir şeyde değil sadece isteme, arzulama ve çabalamada bulunur; kısacası ihtiyaç, itki ya da arzu bilgiden önce gelip, onun önkoşulunu meydana getirir.

Condillac'ın temeline böyle bir harekete geçirici kuvveti koyduğu duyum çok çeşitli şekiller alır; salt veya çıplak duyum söz konusu olduğunda, izlenim canlı olmaz ve geride hiçbir iz bırakmaz; buna mukabil, gerideki hayati enerji, arzu ya da itki güçlü olduğunda, bu durum dikkate yol açar. Dikkat ise duyumları idelerin, ihtiyaçların nesneleriyle örtüşmelerine imkân veren çağrışımına neden olacak şekilde birbirlerine bağlanmalarını sağlar. İdelerin mekanik çağrışımına gelince, o da algıya kendisine neden olan nesneyi anımsama imkânı vermek suretiyle, belleğin doğuşuna yol açar.

Anlama yetisinin bu noktaya kadar olan gelişimi, onun bütünüyle pasif bir durumda kaldığını ve sadece dışsal uyaranlara otomatik tepkiler vermekten meydana geldiğini ortaya koyar. Condillac, işte tam bu

noktada, işaretlerin keşfini, yani dilin yaratılmasını, dikkati iradi bir hareketle yönlendirme anlamında, insana ayrı bir meleke olarak düşünüm ya da refleksiyonu, yani ben bilincini kazandıran en önemli aşama olarak tasarlar. Ona göre, zihnin çok daha yüksek edimleri, bu refleksiyon sayesinde ortaya çıkmaktadır.

Condillac *Deneme*'de, insana dair materyalist bir açıklama yolunda azımsanmayacak bir yol alır. Bununla birlikte eserin, onun çok geçmeden fark ettiği iki eksiği bulunmaktadır. Bir, İngiliz deneycileri gibi sadece duyumlarımızı veya kendi zihinsel içeriklerimizi bilebileceğimizi kabul eden Condillac, Berkeley'in solipsizmine veya immateryalizmine düşmüş olmakla itham edilmekten endişe eder. İki, *Deneme*, düalist bir anlayışı ima edercesine, biri dış duyum diğeri ise iç deneyim veya refleksiyon olmak üzere, ikili bir şemayı hâlâ bir şekilde korumayı sürdürür. O, söz konusu iki güçlüğü, insana veya insan zihnine dair açıklamayı yeni bir yöntemle çok daha basitleştirip sistematize ettiği ikinci eserinde, yani *Duyumlar Üzerine İnceleme*'de, refleksiyonu sadece duyumların bir ürünü haline getirerek ve dokunma duyusunu en temel ve önemli duyu olarak takdim ederek bertaraf eder. Bu açıdan bakıldığında, onun Locke'un deneyci epistemolojisi karşısında en azından, bilginin, bir dış diğeri de iç duyum olmak üzere iki kaynaktan değil de tek bir kaynaktan türetildiğini açıklamada veya aynı anlama gelmek üzere duyumun bilgi için gerekli zihinsel malzemeyi bir başına sağladığını gösterme noktasında ilerleme kaydettiği söylenebilir.

Condillac bu amaçla düşünce tarihinin en meşhur düşünce deneylerinden birini tasarlar. "Heykel-adam anlayışı" olarak bilinen bu yeni yönteme veya düşünce deneyine uygun olarak, içeriden organize edilmiş olup, bizim gibi yaşayan fakat mermerden kabuğu dolayısıyla duyum alamayan bir heykel tasarlar; bu mermer kabuğun çeşitli parçaları kaldırıldıkça, heykel düşünsel ve manevi hayata kavuşacaktır. Mermer kabukta önce, koku alma organını örten parça kaldırılır. Mermerden heykel, bu andan başlayarak yalnızca kokuları algılayabilir. Heykelin yanına bir gül yaklaştırıldığında, Condillac'a göre, onda gülden aldığı izlenimin sonucunda, bir duyum meydana gelir. Heykel, bu düzeyde duyum alan bir varlık olarak kendisini henüz bilemez. Onun benliği, bilinci, şimdilik yalnızca gül duyumundan ibarettir. Gül, heykelin yanından uzaklaştırıldığında, heykelde algılamış olduğu kokunun bir izi, bir yankısı kalacaktır ki bu da bellektir.

Heykelin yanına bundan sonra bir menekşe, bir yasemin ve pis kokan bir bitki yaklaştırılsın, der Condillac. Heykelin ilk ve tek duyumu olan gül kokusu, onun için ne hoş, ne de nahoştu. Zira ortada yalnızca tek bir duyum vardı, heykelin dünyası gül kokusundan ibaretti ve gül duyumuy-

la karşılaştırılabilecek başka hiçbir şey yoktu. Yeni çiçeklerin ortaya çıkmasıyla birlikte, heykel bunları, belleğin kendisine anımsattığı ilk duyumla karşılaştırma imkânı bulur. Artık heykel, bu duyumlardan bazılarını hoş, bazılarını nahoş bulmaya başlar. Yani, heykelin aldığı duyumlardan ve bu duyumların karşılaştırılmasından tercihler, istekler, tutkular doğar. Çünkü istemek demek arzu etmek demektir. Bu da Condillac'a göre, duyumların bir sonucu olarak iradenin zuhuru anlamına gelir.

Karşılaştırmadan, yani birkaç duyumdan ayrıca yargı, düşünme, akılyürütme, soyutlama, kısacası tüm zihinsel faaliyetler doğar. Kokulardan bazıları ona haz, bazıları ise acı vermiştir. Şu halde, heykel birçok duyumda sergilenen ortak özellikler olarak, haz ve elem duygularını belleğinde saklayacaktır. Haz, gül duyumunda, menekşe, yasemin duyumunda ortak olan bir özellik, temel bir niteliktir; elem ya da acı ise, pis kokan çürümüş şeylerle ilgili duyumlarda ortak bir özelliktir. Heykel, bu ortak özellikleri bağlı bulundukları özel durumlardan ayırt eder; onları ayırır, soyutlama yapar ve böylelikle haz, acı, sayı, süre gibi soyut kavramları elde eder. Bunlar, genel fikirlerdir.

Condillac'a göre, bu genel fikirleri açıklamak için özel bir yetiye gerek yoktur. Zihnin en yüksek fonksiyonu olan soyutlama, ruhun tüm yetilerini içeren ve özetleyen duyumun bir devamı ya da yalnızca şekil değiştirmesidir. İç deneyim ya da benlik ise, duyumların ürünü olup şimdiki duyumlarımızla belleğin bize anımsattıklarının toplamından başka bir şey değildir. Zihinden bağımsız bir maddi gerçeklik, dış dünya fikrine gelince, bunu insana ne koku, ne tat alma, ne işitme, ne de hatta görme duyusu verebilir. Onun gözünde, renkler de tıpkı sesler, kokular ve tatlar gibi, henüz duyumlardan, insanın kendisine özgü hallerden ibaret olup, hiçbir şey insana bunları dışarıdaki nesnelere bağlama imkânı vermez. Bunu insana verebilecek olan yegâne şey, dokunma duyusudur. Yer kaplama, şekil, katılık, cisim fikirlerini vererek, bize nesnel dünyayı gösteren ancak dokunmadır. Condillac'a göre, ancak dokunduktan sonradır ki insan diğer duyulardan aldığı izlenimleri, renkleri, sesleri, tatları ve kokuları, kendisinin dışında bulunan, zihninden bağımsız nesnelere atfedebilmektedir. Dokunma duyusu, en yüksek, en temel ve en önemli duyu olup, diğer duyuların adeta terbiyecisidir; renkleri doğaya dağıtmayı göze öğreten odur.

D'Alembert

Seçkin bir matematikçi ve bir bilimadamı olarak D'Alembert, Fransız Aydınlanması'nın merkezi şahsiyetlerinin en başında gelir. Ansiklopedi

projesinin mimarı ve iki editöründen biri olan filozof, Aydınlanmanın akılcılık ve bilimciliğinin ve dolayısıyla da ilerlemeciliğinin en önemli temsilcilerinden biridir. Bu açıdan bir sonraki yüzyılın pozitivizmini öncüleyen filozof, bilgiyi bir güç olarak görmüş, ilerlemenin anahtarının bilim olduğunu savunmuştur.

D'Alembert'in felsefesi, aynı zamanda matematiksel bilgi ve soyutlamanın temel özelliği olan açıklık ve dakikliği şiar edinmiş bir felsefeyi ifade eder. Aslında, o, bundan da öte 17. yüzyılda Galileo, Newton ve Descartes tarafından gerçekleştirilen doğanın matematikselleştirilmesi işlemini 18. yüzyılda büyük bir güçle devam ettiren kişiydi. Doğal düzenin özü itibariyle işleyişi geometrinin ilkelerine uygun olarak açımlanabilecek yasalar tarafından yapılandırıldığına inanıyordu. Bütün doğal fenomenlerin temel matematiksel ilkeler yoluyla açıklanması gerektiğini savundu. Doğal düzeni oluşturan bütün olay ve süreçlerin, temeldeki matematiksel yapının gerçekliğini yansıttığını düşünüyordu. Bu yüzden, matematikten yola çıkarak, bilimsel bilgiyi birlikli ve bütünlüklü bir yapı halinde inşa etmeye ve söz konusu yapıyı da bireysel çalışmaları yanında, *Ansiklopedi* yoluyla ifade etmeye çalıştı.

(a) İlerlemeciliği

D'Alembert (1717-1783), Aydınlanma filozofların hepsine hâkim olan ilerlemecilik zihniyetinin kendisinde en belirgin olduğu filozoftur. Bütün bir düşünce ya da uygarlık tarihini baskıcı ve karanlık güçlere karşı verilen sürekli bir savaş olarak gören D'Alembert, felsefi mirasının ve yüzyıllardan beri Aydınlanma ve aydınlatma mücadelesi veren elitler arasında yer aldığının fazlasıyla bilincindedir.

İlerleme, esas itibariyle moderniteyle birlikte başlamıştır. İnsanlığın barbarlıktan çıkarak ilerleme yolunda emin adımlar attığı 17. yüzyılda, gerçek bir ilerlemenin yaşandığı asri zamanlarda bayrak, ona göre, hemen tamamen birkaç büyük adam tarafından taşınmıştır. Fikir ve eserleriyle, felsefede yaptıkları devrimle, insanlık tarihini "gerçek yörüngesine sokmuş" bu filozoflardan ilki, ona göre Bacon'dur. D'Alembert, Bacon'ın en büyük başarısının, bilime deneysel bir yaklaşımın gerekliliğine vurgu yaparken, düşünceyi skolastik önyargıların zincirinden kurtarmak olduğunu düşünür. O, bilimsel araştırmayı engelleyen bir şey olarak ereksel nedenlere ilişkin araştırmadan vazgeçerken, kendisini ve bilimi sadece sonuçları araştırmakla sınırlamış ve bunu yaparken de kendisini *Doğa* adlı kitabın yazarı olarak görmekten vazgeçip, bilimi "deney yolu"na sokmuştur. Başka bir deyişle, bilimde deneysel araştırmayı teşvik eden Bacon, bu çerçeve içinde doğaya ilişkin araştırma için bir temel olma işlevi görecek bir ilkeler sistemi inşa etmiştir. D'Alembert

açısından Bacon'ın ilerleme yolunda önemi, onun kimi eksiklerine rağmen, sağlam bir bilimsel metodolojinin temel ilkelerini ortaya koymuş ve insan bilgisinin kapsamıyla ilgili olarak evrensel bir çerçeve belirlemiş olmasından kaynaklanmaktadır.

Onun gözünde, ilerlemenin bayrağını Bacon'dan alıp çok daha ileriye götürmüş olan kişi Descartes'tır. Descartes, D'Alembert'e göre, çağdaşlarına otoritenin, sanıların ve skolastisizmin, kısacası barbarizm ve önyargıların boşluğunu gösterdiği için modern felsefeyi başlatan, meyvelerini Fransız Aydınlanmacılarının toplamaya başladıkları en büyük entelektüel devrimi gerçekleştiren kişi olmak durumundadır. Başka bir deyişle o, eski felsefenin sığlığını ve sonuçsuzluğunu göstermek suretiyle, yeni bir entelektüel bakış yaratmış bir filozoftur. Kartezyen metodolojiyi neredeyse aynen benimseyen D'Alembert'in gözünde Descartes'ı yücelten bir başka husus da onun kuşkuyu rasyonel hakikatin ortaya çıkartılması yolunda temel bir araç olarak görmüş, kuşkuculuğu nihai kesinliğe giden yolda vazgeçilmez bir evre haline getirmiş olmasıdır. O, yine Descartes'ı insan aklına beslediği güven, araştırmasına kendi bilinç içeriklerinden başlaması, felsefesini "açık ve seçik ideler" üzerine inşa etmiş olması nedeniyle önemser. Yeni ve modern düşünme ya da akılyürütme sanatını keşfetmiş olması nedeniyle övdüğü Descartes'ı, D'Alembert açısından ilerlemenin en önemli kilometre taşı haline getiren nokta, onun doğanın matematiksel dilini görmüş, felsefeye matematiğin kesinliğini, doğabilimlerine de geometrinin dakikliğini aktarmaya çalışmış olmasıdır.

D'Alembert, Descartes'ın olağanüstü büyük başarısına, düşüncenin ilerlemesi noktasında taşıdığı büyük öneme rağmen, modernitenin gerçek mimarları, ilerleme ruhunun esas büyük temsilcileri olarak Newton ve Locke'u görür. Newton'un, Locke'un metafizik ya da felsefe için yaptığı şeyi, bilim için gerçekleştirmiş olduğunu söyleyen D'Alembert'e göre, onun en büyük başarısı, Descartes'ın salt ilke olarak öne sürdüğü veya teoride bıraktığı işi fiilen başarmış olması, yani geometriyi fiziğe mükemmelen uygulamış olmasıdır. Bütün çağdaşları gibi o da Newton mekaniğinin doğal fenomenleri bir bütün olarak açıklama ve öndeyileme gücünden ve tüm gözlem verilerinin birtakım matematiksel ilkeler yoluyla bir sistem içinde bir araya getirilmesinden çok etkilenmişti. Bu yüzdendir ki gizli, gözlemlenemeyen nedenleri aramaktan vazgeçen ve teorisi gelmiş geçmiş en yetkin fizik teorisi olan Newton'da deney ve kalkülün kusursuz birleşimi, ona göre, evrenin mutlak birliğini gözler önüne sererken tam, kusursuz ve her yönüyle çok parlak olan yeni bilimi yaratmıştır.

Doğaya ilişkin bir araştırmayla değil de bilginin doğasına ilişkin eleştirel bir araştırmayla meşgul olan Locke ise, şimdiye kadar metafiziğin ka-

ranlık bulutları arasında yolunu kaybetmiş olan felsefeye, deneyim alanında yeni ve pozitif bir başlangıç noktası temin etmiştir. Verdiği örneklerden ve Bacon, Descartes, Newton ve Locke'la ilgili değerlendirmelerinden de açıklıkla anlaşılacağı üzere, entelektüel ilerleme D'Alembert için sadece yeni keşiflerden, salt yeni olguların bir araya getirilmesinden meydana gelmez. Birliği vurgulayan, doğayı meydana getiren şeyler arasında evrensel bir bağlantı bulunduğunu öne süren D'Alembert'e göre, bir fenomenler sistemi olarak doğa homojen ve eşbiçimli olup, bilimsel bilginin amacı bu sistemin birliğini ve tutarlılığını gözler önüne sermektir.

Başka bir deyişle ona göre evren, doğru anlaşılabildiği takdirde, tek bir olgu olarak görünür ve bütün doğal fenomenlerin gerisinde bir birlik olduğu ortaya çıkar. Nitekim o, filozofları yoldan çıkarıp, rasyonel yapımlar inşa etmeye götüren "*esprit de système*"in tam karşısında yer alan ve kendisinin "*esprit systématique*" adını verdiği yaklaşımla, fenomenleri mümkün en az sayıda temel ilkeye indirgeme teşebbüsü anlamında, çok verimli olduğuna inandığı bir felsefi yöntem önermiştir. Her şeyden önce olgularla ilgili titiz ve dikkatli gözlemlerin önemini vurgulayan bu yöntem, insani bilginin bütün dallarının birbirleriyle ilişkili olduğunu varsayar.

Entelektüel ilerleme buna ek olarak veya bilimsel bilgiyi ön plâna çıkartırken, metafiziğin yadsınmasını gerektirir. Nitekim D'Alembert de öyle yapar. O, metafiziksel teori ve spekülasyonların insanları antinomilere götürüp, mutlak bir kuşkuyla sonuçlandığını bildirir; metafizik, bundan dolayı asla bir bilgi kaynağı olamaz. Onun gözünde geleneksel metafiziğin en büyük hatası, gündelik hayat alanıyla bağını koparması, gözlemlenemeyen konu ya da varlıklarla ilgili spekülasyonda bulunması ve böyle imkânsız bir bilgi telakkisinden yola çıkarak, gerçek bilgi, ampirik araştırmaya dayalı bilgi için bir engel teşkil etmesidir. D'Alembert'e göre, şeylerin niçinini bilemediğimiz gibi, bir dış dünyanın var olduğundan dahi emin olamayız. Fenomenleri ilkelerden çıkarsamak, bu yüzden ampirik verileri metafiziksel ilke veya özlerden türetmek anlamına gelmez; o, gözlemlenen ikincil nitelikleri daha temel ya da ilkel oldukları bilinen başka özelliklerden çıkartmaktır. Öyleyse, bilimsel felsefenin görevi fenomenleri sistematik bir tarzda betimlemek ve aralarında bir bağ kurmaktır, yoksa onlara metafiziksel bir açıklama getirmek değildir.

D'Alembert'in şu halde, pozitivizmin öncüsü olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ona göre, bilimin tözlere, metafiziksel teorilere ve açıklamalara ihtiyacı yoktur. Bilim gibi felsefe de her ne kadar burada fenomenlerin çok daha geniş bir alanı söz konusu olsa da sadece fenomenlerle ilgilenir. Bu, elbette doğa filozofunun hiçbir şekilde açıklamayla ilgilenmediği anlamına gelmez. O, duyu-deneyi temeli üzerinde açık tanımlar

oluşturur ve buradan doğrulanabilir birtakım sonuçlar çıkartır. Ama asla fenomenler alanının veya ampirik olarak doğrulanabilir olanın ötesine gidemez. Metafiziğin, öyleyse ya bir olgular bilimi haline gelmesi ya da ebediyen düşler veya yanılsamalar alanı içinde kalması gerekir.

(b) Bilgi Anlayışı

D'Alembert bilim ya da bilgi anlayışı bakımından pozitivist olmanın yanında, pragmatist bir filozoftur da. Bilgiyi fenomenlerin "gerçek" doğaları yerine, onların insan tarafından algılanışına dayandırır. Onun bilgiyle ilgili görüş ve tartışmaları baştan sona insan merkezlidir. Ahlaklılığın öğelerinden sanatlar ve bilimlere kadar bütün bilgi türlerinin, insanın ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla organik olarak ortaya çıktığını bildirir. Duyu-deneyine akli bir analizi uyguladıkları için bütün bilimlere başlangıçta ortak bir yapının ve aynı bakış açısının egemen olduğunu, fakat çeşitli bilimlerin sonradan birbirlerinden, entelektüel bir ihtiyacın sonucu olarak değil de toplumsal zorunluluğun bir gereği olarak ayrıldıklarını öne süren D'Alembert'e göre, bu açıdan bakıldığında hepsi de aynı ilkeye dayandıkları için felsefeyle, bilim ve etik arasında hiçbir farklılık yoktur. Bir yandan temel ahlaki ilke ve fikirleri yaratırken, diğer yandan yararlı bilgi arayışını harekete geçirmiş olan söz konusu ilke, acıdan sakınma ilkesidir. Kendi varlığının bekasını temin etme isteği ve onu sosyal olarak uyumlu eylem yoluyla koruyup geliştirme ihtiyacı tarımı, tıbbı, kısacası bütün yararlı bilimleri vücuda getirmiştir. D'Alembert'in felsefi araştırmaya yaklaşımı da aynı şekilde insani ihtiyaçlara dayandırılır, yarar üzerinde temellendirilir. Felsefenin, D'Alembert'e göre, apaçık olmakla birlikte, hiçbir yararı olmayan "bütün parçadan büyüktür" benzeri aksiyomatik doğrularla hiç uğraşmaması gerekir. Boş metafiziksel araştırmalardan uzak durması gereken filozofun modeli Arşimet ve Newton gibi bilimadamları olacaktır.

Bilginin değeri konusunda Bacon'u izleyip Comte'u önceleyen D'Alembert, bilginin kaynağı meselesinde hemen tamamen Locke'u takip etmiş, özde onun duyum teorisini geliştirme işiyle meşgul olmuştur. O da öncelikle tıpkı Locke gibi, kendisine hayranlık beslemekle birlikte bu konuda yanıldığını kabul ettiği Descartes'tan farklı olarak, doğuştan düşüncelerin olmadığını öne sürer. Sonra da insanın evrenin bilgisine, hipotezler oluşturarak değil, fakat fiziki fenomenlere ilişkin dikkatli bir inceleme ve araştırmayla vardığını belirtir. Söz konusu ampirik bilgi anlayışına göre, insanın anlama yetisinin veya bilginin temelinde duyu izlenimleri vardır. Bütün kompleks kavramları, bilimin ve sanatın bütün yaratımlarını ilk duyu izlenimlerine kadar geri götüren D'Alembert'de de duyu-deneyi bütün insanlarda ortak olduğu için onun eğitimin değerine

beslediği inanç açısından büyük önem taşır. Ona göre duyu izlenimlerinden, kendisinin iki türe ayırdığı ideler doğar, onlardan da entelektüel donanımımızı meydana getiren her şey.

(c) Etik Anlayışı

D'Alembert pozitivist yaklaşımı bağlamında, metafizik unsurlardan temizleyerek fenomenler arasındaki ilişkilere dair araştırmayla sınırladığı bilim için yaptığının aynısını etik için de yapmaya çalışmıştır. Etiği metafizik ve teolojiden arındırma çabası vermiş olan D'Alembert ahlaklılığın ilkelerinin evrensel olduğunu, bütün dinler ve milletler için bir ve aynı olduğunu öne sürer. Ona göre, dinlerin en büyük hatası bu temel hakikati, kendi dogmaları için imtiyazlı bir yer talep etmek suretiyle reddetmeleridir.

D'Alembert söz konusu evrensel etiğinde, bütün bir ahlaklılık alanının tek bir ilkeye, yani "aydınlanmış özçıkar veya ben sevgisi"ne indirgenebileceğini öne sürer. Ona göre, bu ilke bütün içerim ve sonuçlarıyla bir bencillik ilkesi olmayıp, bütün ahlaki fedakârlıkların temelini oluştur. Başka bir deyişle, mutluluğa erişmenin yegâne yolu, başkalarının mutluluğunu hesaba katmaktan geçer. Ahlaklılığın toplumların ortaya çıkışının zorunlu bir sonucu olduğunu söyleyen D'Alembert'e göre filozofun görevi, insanı toplum içinde yerli yerine oturtmak ve ona güçlerini ortak refah ve mutluluk yolunda kullanmasını öğretmektir. Filozofun koyduğu ahlaki ilkelerin, işte bunu yapması gerekir.

Ahlaklılığın nihai amacı mutluluktur; fakat bu, bireysel mutluluktan ziyade sosyal mutluluk olmak durumundadır. Söz konusu genel mutluluğa zarar veren her şey, ona göre, ahlaken kötüdür. D'Alembert, ahlaki ilkelerin bilgisinin temelinde de duyu-izlenimlerinin bulunduğunu söylerken, bunu şöyle ifade eder: "Bize kendi gereksinimlerimiz ve başka insanlarla olan ilişkilerimizin niteliğini öğreten duyular, toplumun bize ve bizim topluma borçlu olduğumuz şeyleri tanımamıza olanak sağlayan karşılıklı gereksinimler, bunlardandır; öyle görünüyor ki bireylerin rahatını bozarak topluma zarar vermeye yönelen her şeyi tam olarak haksızlık veya ahlaki kötülük şeklinde tanımlayabiliriz."

Bütünüyle materyalist bir varlık telakkisinin değere pek yer bırakmayan kuruluşu içinde, D'Alembert bireysel mutluluktan sosyal mutluluğa geçişin, özçıkar ya da ben sevgisini başkalarını gözeten bakış açısıyla dengelemenin, özellikle de atomize bireylerden oluşmuş ve geleneklerinden koparılmış bir toplum düzeni içinde hiç de kolay olmadığını kısa süre içinde görür. Bireyin "aydınlanmış özçıkarı" başkalarına karşı olan yükümlülükleriyle çatıştığı zaman, ondan başkalarının mutluluğu uğruna kendi feda etmesi nasıl istenecektir?

D'Alembert, "doğal ya da pozitif hiçbir hukuk sisteminin bizi başkalarını kendimizden daha çok sevmeye zorlayamayacağını" apaçık bir şey olarak alsa da önce ahlaki ilkelerin, doğaüstü ya da aşkın bir otoriteye değil de insan doğasına dayandığını bir kez daha öne sürer ve bu ilkeler için yeni baştan temeller aramaya geçer. Onun işte bu noktada başvurduğu iki ana açıklama tarzı, biri psikolojik diğeri sosyolojik iki temel düşünce vardır. Bunlardan birincisi "aydınlanmış özçıkar"ın yeni bir versiyonu olan, insanın durumunun özsel belirleyicilerinden biri olarak "acının zorunluluğu" düşüncesidir. Bu, Aydınlanma filozoflarının hemen hemen tamamı tarafından benimsenmiş olan insan eyleminin onun acıdan kaçıp hazza yönelmesi evrensel çabasının bir ürünü olduğu fikrinin yeni bir dönüşüm kazandırılmış şeklidir. İlkeye göre acı çekmeden, eşdeyişle fedakârlık etmeden hazza yani mutluluğa erişmek mümkün olamaz.

D'Alembert bunun ardından, ahlaktan ancak bir toplum içinde başkalarıyla ilişkiye girdiğimiz zaman söz edebileceğimizi, dolayısıyla ahlaki değerlerin başkalarından yalıtılmış olarak yaşayan bireyler tarafından değil de sosyal grubun davranışı yoluyla geliştirildiğini, bu yüzden ahlaklılığın hiçbir zaman kişisel bir mesele olamayacağını çok daha büyük bir kuvvetle söyler. Ahlaki ilkeler, bütünün ve bütünü oluşturan parçaların ortak iyiliği ve çıkarından dolayı, topluma ayrılmazcasına bağlı olmak durumundadır. Öyleyse, ahlaki ilkelerin kaynağı insanların kendilerinde bulunabilmekle, ahlaki tüm mülahaza ve ilkeler özçıkar veya ben-sevgisine dayanmakla birlikte, ahlaklılık var oluşunu bizim yalnızca toplumsal varlıklar olarak varolmamız olgusuna ve söz konusu sosyal bağlam olmadığı takdirde etik problemin hiçbir anlamı olamayacağı gerçeğine borçludur. Buna göre, insanlar birbirlerine ihtiyaç duydukları ve bu ihtiyaç onlara birtakım yükümlülükler getirdiği için ahlaki bir biçimde eylemde bulunurlar. Gerçekten de başkalarına duyulan ihtiyacın belirli bir biçimde eylemde bulunma yönelimi yarattığını söyleyen D'Alembert'e göre, demek ki sadece kişinin kendisini gözeten bencil eğilimler ve özçıkar, insanın başka insanlara olan ihtiyacı ve acının kaçınılmazlığı gibi iki ilke tarafından dengelenir.

Diderot

Fransız Aydınlanması'nın felsefesi en az dogmatik olan filozoflarındandır Diderot. Bu, katıksız materyalizmine ve kesin duyumculuğuna rağmen böyledir. Bilgeliğin başlangıcının ve çoğunluk sonucunun da kuşku duymak olduğunu savunan Diderot, özellikle etikte aşırı veya paradok-

sal görüşlere ulaşmıştı. Tanrı söz konusu olduğunda, kısa bir süre için deizmin savunuculuğunu yapmış, fakat deisti en nihayetinde "bir ateist olmak için yeterince uzun veya bilgece yaşamamış bir kişi" olarak tanımladıktan sonra, ateizme geçmişti.

Aydınlanma ruhunun kesinlikle en mükemmel temsilcilerinden biri olan Diderot, *Ansiklopedi*'nin iki editöründen biriydi. Diğer bütün Aydınlanma filozofları gibi iyimserdi, bu yüzden uygarlığın ilerlemesiyle insanlığın ahlaki gelişimi arasında yakın bir bağ kuran, dini ve dini dogmaları ilerlemenin önündeki en önemli engeller olarak gören bir felsefe geliştirdi. Bu yüzden böyle modern bir bakış açısını yayacak en temel araç olarak Ansiklopedi'ye, gerekli zihniyet değişiminin anahtarı olarak da eğitime yöneldi. *Philosophe*ların, pek çoğuna göre en verimlisiydi. Sadece felsefe, bilim, teknoloji, teoloji ve eğitim konusunda eserler vermedi, fakat romanlar, denemeler kaleme aldı, sanat eleştirisiyle meşgul oldu. Yine diğerleri gibi felsefesinde teoriyle pratiği bir araya getirmişti; bu yüzden bağımsız araştırmaya, hür düşünceye engel olan, insanın doğal haklarını ihlâl eden otoritelerle geleneklere savaş açtı. Dogmatizm ve bağnazlığın ilerlemenin en büyük düşmanı olduğunu öne süren ve bu yüzden, hoşgörü ve entelektüel özgürlük için var gücüyle çalışan bu adama Saint-Beuve, "Yüzyılın Sözcüsü" adını vermişti.

(a) Din Felsefesi

Denis Diderot (1713-1784) öyle sanılır ki materyalizminden önce ve belki de bağımsız olarak, din ve Tanrı konusundaki görüşleriyle önem kazanır. Nitekim o bu konuda önce deist bir tavır takınmış, sonradan Ansiklopedi'deki görevine başlamasının ardından, Baron d'Holbach'ın evindeki felsefe toplantılarının da etkisiyle ateizme dönmüştür. Buna göre, ilk eserlerinde Tanrının varoluşu için dünyanın güzelliği ve fiziki alemdeki düzen olgusuna başvuran Diderot, daha bu sıralarda bile deistin, evrenin tıpkı Homeros'un İlyada'sının harflerin gelişigüzel bir araya gelişiyle varlığa gelememesi gibi, atomların rastlantısal bir birleşimiyle oluşmuş olmasının düşünülemeyeceği iddiasına karşı, madde ve hareketin ezeliliğini ve mümkün birleşimlerin sonsuzluğunu hesaba katarak, maddenin salt rastlantıyla kendi kendisine düzen kazanmış olabileceğini belirtir.

Fakat o 1749 yılında yayınlanan *Lettre sur les Aveugles a l'usage de ceux qui voient* [Görenlerin Yararına Körler Üzerine Mektup] adlı denemeden itibaren kesin olarak ateizm ve materyalizmi savunmaya geçer. Bu eserinde normal olanı anlamada sağlayacağı ipuçlarından yararlanmak üzere kör örneğini kullanarak modern psikolojinin tekniklerinden yararlanırken, öncelikle tinsel ruh düşüncesinden bütünüyle vazgeçer. Ve

bu bağlamda alaycı bir dille, doğuştan kör ve sağır bir filozofun, Descartes gibi ruhun yerini belirlemeye kalkışmış olması durumunda, onu kozalaksı beze değil de parmaklarının ucuna yerleştirmiş olacağını bildirir. Bunun dışında, onun ateizminin en kesin ve doğrudan ifadesi, eserin hayali kahramanı kör hilkat garibesi Saunderson olarak karşımıza çıkar. Tıpkı Voltaire'in yaklaşık bir on yılın ardından *Candide*'te, dünyanın gerçek durumunu kendisinin ama özellikle de Leibniz'in optimizmini tekzip eden aleyhte bir delil olarak kullanması gibi, Diderot da Saunderson'u dünyadaki fiziki kötülük ve düzensizliğin canlı bir delili olarak gösterir. Burada evrimci bir yaklaşım sergileyen filozof, bu tür ucubelerden başlangıçta çok sayıda olduğunu, fakat onlardan hemen tamamının organlarının uygunsuzluğundan dolayı çevresel koşullara uyum sağlayamayıp yok olup gittiklerini bildirir.

Diderot'nun ateizmi, sadece genel materyalizmine değil, "Kötülük Problemi"yle ilgili argümanına dayanmaktadır. *Görenlerin Yararına Körler Üzerine Mektup* adlı eserinde, fiziki ya da metafiziksel kötülükten söz eden filozof, *Felsefi Düşünceler*'de daha ziyade ahlaki kötülüklerden söz ederek, kötülüklerin dünyadaki yadsınamaz var oluşlarıyla her şeyi bilen, kadir-i mutlak ve yetkin bir Tanrının varoluşunun bağdaştırılamayacağını öne sürüp, Tanrının varlığını inkâr eder.

(b) Materyalizmi

Materyalizmini de varlığa dair söz konusu evrimci yaklaşımından hareketle, yani biyolojik süreci bir analoji olarak kullanmak suretiyle ortaya koyan Diderot'ya göre gerçekten varolan maddedir; ezeli olduğuna inanılan ve bir tür enerji olarak tasarlanan hareket, onda maddenin zorunlu ve sürekli bir özelliği olarak tasarlanır. Materyalizmi, şu halde fizikten ziyade, fizyoloji ya da tıptan ilham alan Diderot, Herakleitosçu bir akış anlayışı veya süreç felsefesi benimsemiş, maddenin statik olmayıp, dinamik bir yapı sergilediğini öne sürmüştür. Hareket maddeye eklenen bir şey değildir fakat onun özsel bir özelliğidir.

Diderot bununla da kalmayıp, birçok Aydınlanma filozofu fakat özellikle de D'Alembert gibi, evrenin birliğini, varlığın sürekliliğini öne sürer. *Ansiklopedi*'nin "hayvan" maddesinde, tek ve eşsiz bir makine olarak tanımladığı evrende, ona göre her şey birbiriyle bağlantılıdır. Demek ki o, organik varlıkla inorganik varlık, bitkilerle hayvanlar, insanla diğer mahlukat arasındaki bölünme ya da ayırımlara şiddetle karşı çıkmakta, bu farklı varlık düzeyleri arasında bir süreklilik bulunduğunu ileri sürmektedir. İnsanlar ve hayvanlar, onların organizasyonları farklılık gösterse bile, gerçekte doğaları aynı olan varlıklardır. Başka bir deyişle, doğanın genel düzeni içinde insan asla bir istisna meydana getirmez. Dü-

şünceyi ve dili açıklamak için maddi olmayan bir tözün varoluşunu öne sürmenin ne gereği ne de yararı vardır. Dil, insana Tanrının armağanı olmayıp, sadece alışkanlık ve ihtiyacın bir sonucu olmak durumundadır.

Doğadaki farklı varlık düzeyleri ya da kategorileri arasında bölünmeler değil de süreklilik bulunduğu düşüncesi, onu ayrıca duyarlığın yani hissetme yeteneğinin maddenin genel bir özelliği olduğu hipotezine götürür. Buna göre, duyarlığı atıl ya da durgun duyarlık ve etkin duyarlık olarak ikiye ayıran Diderot, sözgelimi maden parçasının bir duyarlığı olduğunu söylemekten kaçınmamızın nedeninin bizim bu ayırımı yapamayışımız olduğunu öne sürer. Yapamıyoruz çünkü durgun duyarlık görülen tepkilerle ortaya çıkmaz. Etkin duyarlık ise tersine, görülen tepkilerle kendini belli eder. O duyarlıkla, yani cansız varlıkta potansiyel halde bulunan duyarlığın, canlı varlıklarla birlikte etkin duruma geldiğiyle ilgili hipotezinin cansız maddeden canlılığa geçişin sınır çizgisinde bulunan yumurta örneği tarafından doğrulandığı kanaatindedir.

(c) Bilgi ve Bilim Anlayışı

Diderot bilgi görüşünde, söz konusu materyalizmine bağlı olarak, hemen bütün Aydınlanma filozoflarında olduğu gibi, deneyciliği, hatta daha doğrusu standart duyumcu anlayışı benimser. Her tür doğuştan ilkeyi reddeden Diderot'nun duyumculuğu, o fizyolojik bir şey olarak duyarlıktan zihnin daha karmaşık işlemlerine geçtiği zaman açıklıkla ortaya çıkar. Nitekim o burada bütün bilgilerin, duyumların düşüncelere dönüşmesi yoluyla olduğunu öne sürer. Duyumların düşüncelere dönüşmesinde vazgeçilmez bir önemi olan faktör ise, kendisi de fiziki yapı ya da organizasyonun bir sonucu olan bellektir.

Diderot fiziki duyumlardan düşünceye geçişi bireysel organlar tarafından alınan duyumların nasıl koordine edildiklerini açıklamak için bütün duyumları kaydeden, belleğe sahip bir şey olarak kıyaslamalar yapan ve özdeşlik, süreklilik benzeri duyguları temin eden ortak bir merkezden söz eder. Bu görüşünü biraz daha açıklığa kavuşturabilmek için de 18. yüzyıl Fransız filozoflarının çok sevdikleri aynı analojiye, örümcek analojisine başvurur. Buna göre, tıpkı örümceğin tek tek her bir lifteki hareketin dolayımsız olarak farkında olması gibi, söz konusu ortak merkez de bedenin belli bir parçasında söz konusu olan izlenimlerden bir ağ şebekesi içinde haberdar olur; onları kıyaslayıp böylelikle genel kavram ve yargılara ulaşır.

Söz konusu duyumculuğun, Diderot'nun bilim teorisindeki muadili deneyselciliktir. Buna göre, Diderot bilim anlayışında, çağdaşları Buffon ve Maupertius'la birlikte, Kartezyanizmden Newtonculuğa, mekanizmden vitalizme, matematikçilikten gözlemciliğe geçişin savunuculuğunu

ya da daha ziyade temsilciliğini yapmıştır. Nitekim daha ilk eserlerinden itibaren öncelikle Tanrı kavramının yerine Doğa kavramını ikame eden ve bilimi, özellikle de yaşam bilimlerini felsefenin temeline yerleştiren Diderot, *Doğanın Yorumlanması Üzerine Düşünceler* adlı eserinde ise, ilgilerini genişletip bir yöntem teorisi ortaya koyar. Ona göre geçmişin büyük, dâhi matematikçilerinden sonra, gelecekte Avrupa'da üç tane büyük matematikçi dahi bulunamayacaktır. Çünkü matematik, kendi icadı kavramlarla sınırlanmış olup, insanları somut gerçeklikle asla temasa sokamaz. Matematik dahası, sadece soyut kavramlara aşina olduğu için filozofun gerçek zenginliğini meydana getiren sonsuz sayıda olguyu hiçbir şekilde anlaşılır kılamaz, onları boşu boşuna kavramsal şema ve sınıflamalara sıkıştırmaya çalışır.

O, işte bu bağlamda, bir yandan doğa düzeninin statik değil de dinamik olduğunu öne sürerken, diğer yandan da tabiatın söz konusu düzenini anlamayı mümkün kılacak yeni yönteminin temel ilkelerini verir. Bunlar temelde iki tanedir: Doğanın gözlenmesi ve deneyim üzerine düşünüm. Buna göre, gözlem olguları toplar, düşünüm onları birleştirir ve deney de sonucu doğrular. Bu üç işlemin bir arada gitmesi gerektiğini söyleyen Diderot'nun gözünde gözlem titiz ve dikkatli, düşünüm derinlikli ve deney de dakik olmalıdır.

O, bununla birlikte, söz konusu hareketin başka bir temel hareketle daha tamamlanması gerektiği inancındadır: Zihin anlama yetisini, anlama yetisi deneyimi, deneyim duyuları, duyular doğayı, doğa aletlere ilişkin araştırmayı, aletler de bilim ve sanatlardaki yetkinlik arayışını belirleyip yönlendirmelidir. Bütün bu süreçler boyunca bilimadamının "niçin" sorusuna değil de "nasıl" sorusuna bir cevap getirmesi gerektiğini savunan Diderot'ya göre, bilimde belirleyici ve hatta denetleyici etmen yarar olmak durumundadır. Ve bilim, doğayı anlamak, doğaya hâkim olmak için onun soyut doğrularına nüfuz etmesi mümkün olmayan ortalama insana veya halka da anlatılmalıdır. Bilimin yararlı olduğuna ikna edildiği takdirde, ortalama insan doğabiliminin bütün gizlerine nüfuz edebilir.

(d) Etik Anlayışı

Diderot etik açıdan Aydınlanma filozoflarının yaşadığı bütün güçlükleri yaşamış, onların bütün tutarsızlıklarını olduğu gibi aynen sergilemiştir. İnsanda tinselliğe ve değer bilincine hiç yer bırakmayan determinist ve materyalist varlık anlayışından bir etik türetme, teolojik etiğin giderek daha çok zayıfladığı bir çağda ahlaklılığı dinden koparmaya çalışırken, onu irade özgürlüğü olmayan bir insanın fiziki arzularına ve çıkar duygusuna bağlamak zorunda kalma, bir yandan bireyci bir

mutluluğu vurgularken diğer yandan da sosyal bir ahlakı kutsama, ilkel insanın ahlaklılıktan bağımsız mutluluğuna hayranlık beslerken aynı zamanda uygarlığı korumak ve onun değerlerini yüceltmek durumunda kalma, bu güçlük ve tutarsızlıkların en önde gelenleri arasında gösterilebilir. Bunlardan etiği artık çöktüğüne veya kesin olarak çökertilmesi gerektiğine inanılan dinden ayırmak gerektiği iddiasıyla, etikte Tanrının yerine, bu kez insan doğası olmak üzere, Doğanın ikame edilmesi gerektiğini söyler.

Ahlaklılığı dinden tamamen ayırmaya, başka her şey bir yana en azından ikiyüzlülüğe yol açan yapısıyla belirginleşen teolojik etikten bağımsız bir etik geliştirmeye kalkışan Diderot, daha sonra ateist, determinist materyalizminde insanın özgür olmadığını söylemeye geçer. İnsan için bir irade özgürlüğünden ve dolayısıyla, kişisel bir sorumluluktan söz edilemeyeceğini bildiren Diderot, yine de genelin toplumun bakış açısından, insanın birtakım ödevleri olduğunu, onun bu ödevleri hayata geçirecek şekilde belirlenebileceğini ve istenen yönde değişime uğratılabileceğini öne sürer. Başka bir deyişle o, özgür irade düşüncesini reddetmekle birlikte, erdem ve erdemsizlik, adalet ve adaletsizlik, hak ve ödev nosyonlarını hiçbir şekilde yadsımaz, ama bunları da insanın doğal yaradılışına, tutku ve doğal eğilimlerine bağlar.

Diderot, gerekirse yalanla da desteklenmesi gerektiğini öne sürdüğü söz konusu sosyal ahlakın tam karşısında yer alan ikinci bir ahlaktan, doğa durumundaki ahlaklılıktan söz eder. Özgürlüğün mutlak olup, tam bir mutluluğun hüküm sürdüğü, mülkiyetin ve dinin olmadığı, uygarlığın yarattığı çürümenin yaşanmadığı bu doğa durumunda geçerli olan ahlaklılıkla o hem varolan ahlaki kriz için bir panzehir hem de kaçınılmaz olduğuna inandığı sosyal ahlak için bir model veya esin kaynağı ortaya koymak ister. Tutkuların, bastırılmamış duyguların etkin bir rol oynadığı, "aydınlanmış akıl"ın koyduğu sınırlamaların hiç gündeme gelmediği bu doğal ahlaklılığın, gerçekte bir tür sahicilik etiğine tekabül ettiği söylenebilir. Başka bir deyişle, Diderot sahici kişiliğin önemini vurgularken, her insanın esas kendisi olmasını ister.

Buna göre, etiğinde bireyci ve mutlulukçu bakış açısıyla sosyal ahlakın noktainazarı arasında sürekli ve aşılması imkânsız bir gerilimin bulunduğu, zaman zaman birincisinin, fakat çoğunlukla ikincisinin ağırlık kazandığı Diderot'da amaç, mutluluğa erişmedir. Bu bağlamda öne çıkan mutluluk ise toplumun mutluluğu olmak durumundadır; bireyin kişisel çıkarı ise her zaman toplumun genel çıkarı için zorunlu bir önhazırlık olarak görülür. Bu gerilim ve tutarsızlık, onun kendi etik anlayışı için kaleme aldığı sonsözde, kendini oldukça bariz bir biçimde açığa vurur: "Tek bir erdem vardır: Adalet; Tek bir ödev vardır: Mutlu olmak; çıkartılabilecek tek

bir sonuç vardır: Hayatı bazen kişinin kendisini toplumun refah ve mutluluğu için feda etmeyi isteme noktasında hakir görmek."

(e) Politika Felsefesi

Diderot, pek fazla bir yazısının ve dolayısıyla görüşünün olmadığına inanılan siyaset felsefesinde de Rousseau'nunkilere birçok konuda ve birçok açıdan benzer olan görüşleriyle sonradan önem kazanmıştır. Ansiklopedi için kaleme aldığı "authorité politique", "droit naturel", "pouvoir" "puissance" ve "représentants" başlıklı makalelerde, egemenlik, toplum sözleşmesi, toplumların oluşumu, doğal ve sosyal eşitliğin varoluşu gibi konularda görüşlerini açıklayan Diderot, ilahi yönetme hakkına veya "Tanrısal hak hurafesine", egemenlik konusunda teolojik temellendirmeye karşı çıkmış, mutlakiyetçilerin geleneksel teorilerine karşı toplum sözleşmesi öğretisini öne sürmüş; politik otoritenin kökeninin Tanrı olmadığı gibi, paternal otorite de olmadığını savunmuş, fakat bir yandan da doğal eşitsizliğin sosyal eşitsizliği açıkladığını iddia etmiştir.

Buna göre, o daha ilk makalesinde hiçbir insanın, doğadan başkasını yönetme hakkı almadığını, yegâne meşru iktidarın halktan gelen güç olduğunu savunur. Politik iktidarın temel ölçüsünün de onun topluma sağladığı yarar, halka temin ettiği avantaj olduğu kanaatindedir. Bununla birlikte, yetki ya da iktidar sınırsız olamaz, iktidarın doğa yasaları dışında devletin pozitif hukuku tarafından da sınırlanması gerekir. Ona göre, yönetici ya da hükümdar otoritesini sadece yönetilenlerin rızasından alır ve onu asla kendisiyle verilmiş olduğu sözleşmeyi ortadan kaldırmak için kullanamaz.

Diderot gerçek mutluluğunu ve doğal ahlaklılığını övdüğü doğa durumu söz konusu olduğunda, bir yandan da tutkuları, ihtiyaçları ve sınırsız mutluluk arzusuyla belirlenen insanın, adil olmadığını hemen gördüğü, haksız ve adaletsiz eylemlerde bulunduğunu öne sürer. Doğa durumundaki insan, bununla da kalmayıp, kendi kötülüklerini telafi etmek için hemcinslerine kötülük yapmaya başlar. Her bireyin kendi varlığını koruma içgüdüsüyle hareket ettiği bu doğa durumunda insanlar, başta güvenlik ihtiyacı olmak üzere, çok çeşitli ihtiyaçlarının bir sonucu olarak hem kendilerinin hem de bütünün çıkarına olacak şekilde, mutlak bağımsızlıklarından vazgeçerek, bir toplum halinde birleşirler. Onlar son çözümlemede mutlu olmak için birleştiklerine göre, bireysel çıkarlarından kısmen, mutluluklarını teminat altına alan genel çıkar adına vazgeçmeye rıza göstermek durumundadırlar.

Buna karşın, o daha sonra iktidar kavramına yeniden döndüğü zaman, iktidar (*pouvoir*) ile güç (*puissance*) arasında bir ayrım yapar. Bunlardan iktidarın yurttaşların rızasının sonucu olduğunu ve hiçbir şekil-

de zor kullanılarak ele geçirilemeyeceğini bir kez daha öne süren Diderot'ya göre, söz konusu iktidar halk ile hükümdar arasındaki hipotetik sözleşme fikrine bağlıdır. Oysa bir devlet içindeki kudretlerin toplamı ise, ikinci anlamda iktidarı yani gücü oluşturur. Bu anlamda güç bir devletin başka bir devletle olan ilişkisinde kendisini gösterir. Bu gücün mahiyeti, öncelikle nüfusa, tarıma, zanaatlara ve yönetim tarzına bağlıdır. Bununla birlikte, onun en büyük ve en önemli kaynağı, Diderot'ya göre, halkın yurt sevgisinden, erdem ve mutluluğundan türeyen ruhudur. Yurttaşlar, bu koşullar hüküm sürdüğü ölçüde, bireysel iradenin genelin iyiliği üzerinde yoğunlaşmasını temin ederler.

Onda temsilcilerin seçimini belirleyen düşünce de esasen burada, halkın ruhunun yönetime olabildiğince yansıtılması isteğinde yatar. Buna göre, despotizmde temsilci bulunmaz; monarşide ise hükümdar milleti temsil eder ve o bir bütün olarak toplum adına ya da halkının iradesine aykırı olarak konuşur; demokraside ise halk kendi kendisini temsil eder.

D'Holbach

Ateistik materyalizmi ve genelde dine, özel olarak da Hıristiyanlığa yönelik eleştirileriyle, D'Holbach Fransız Aydınlanması'nın klasik filozoflarının en başında gelir. Onu Aydınlanmanın klasik filozoflarının en başına yerleştiren diğer özellikleri ise, evini philosophelerın bir toplantı ve tartışma merkezi haline getirerek, Aydınlanmanın hamiliğine soyunması ve bu arada, Aydınlanma düşüncesinin karakteristik özelliklerini, bu felsefenin bütün belirgin teknik yapılarını en iyi bir biçimde yansıtan, natüralizmi ve materyalizmiyle filozofların birliğini tehdit ederken, Voltaire'i bile "şu lanetli Doğa Sistemi tarif edilemez bir kötülüğe sahip" diye konuşmaya sevk eden Système de la Nature [Doğa Sistemi] adlı eseridir.

Düşüncesi birçok Aydınlanma filozofunda olduğu gibi, bir yönüyle tahripkâr ve negatif, bir yönüyle de kurucu ve pozitif bir boyuttan meydana gelir. D'Holbach'ta bu ikiliği, onun kesinlikle yanlış ve insanlık için zararlı olduğunu düşündüğü dini düşünüş ile materyalizm ve ampirisizmden oluşan doğalcı/bilimsel düşünüş arasındaki karşıtlık temsil eder. Buna göre, din ve teolojideki boş inançların, rahip ve tiranların hâkimiyeti altındaki yoz devletlerde acı ve mutsuzluk içinde bıraktığı insana akılcı bir kurtuluş reçetesi sunan, cehalet, batıl itikat ve önyargılardan kurtulduğu zaman, ona doğa, akıl ve deneyimden oluşan kutsal üçlemenin rehberliği altında refah ve mutluluk vaat eden D'Holbach, tiranlarla rahiplerin tahakkümü altında bulunan cehalet içindeki

insanın mevcut durumunu ve kurtuluş yolunu materyalizmin beslediği bir Aydınlanmada bulur.

İnsanın doğadan yana bilgisizlik içinde olması nedeniyle mutsuz olduğunu söyleyen D'Holbach'a göre, mevcut sefalet ve mutsuzluğun, kısacası varolan kötülüklerin kaynağında demek ki cehalet vardır; cehalet ise hiçbir şekilde rastlantısal olmayıp, bir büyük hatanın, insanın doğaüstüne olan ilgisinin doğaya ilişkin araştırmayı engellemesinin bir sonucudur. O bundan dolayı, din ve metafiziğe, doğaya ilişkin bilimsel bilgi ve insanın mutluluğu adına, büyük bir savaş açar. Bununla birlikte D'Holbach, sadece insanın mevcut mutsuzluğundan, halihazırdaki sefaletinden sorumlu tuttuğu teolojiyi, teolojik düşünüşü, baskıcı politik rejimi eleştirmekle yetinmez. Comte'un pozitivizmini ve insanlığın pozitif düşünüşe geçmeden önce tek tek her birinden geçtiğini söylediği dini evreyle metafizik evre arasındaki ayırımını önceleyecek şekilde, birtakım modern filozofları; metafiziklerinde yer kaplayan maddeye ek olarak bağımsız bir düşünen tözün varolduğunu, duyular yoluyla bilme dışında başka bilme tarzları bulunduğunu söyleyen düalist filozofları da eleştirir.

(a) Varlık Görüşü

Paul Dietrich Baron D'Holbach (1723-1789) gerçekten de her tür aşkıncılığa, düalizme, teleolojizm ve teolojizme şiddetle karşı çıkarken, gerçekten varolanın, kendisinin Doğa adını verdiği maddi varlık alanı olduğunu söyler. O, şu halde mutlak materyalizmiyle evrende yalnızca tek bir tözün varolduğunu öne sürer. Maddenin tüm mekânı kapladığı evrende, tinsellikten veya tinsel bir tözden söz etmek de ne mümkün ne de anlamlıdır. D'Holbach işte bu aynı bağlamda, insanın bilgisizliğinden ve güçsüzlüğünden dolayı, doğal nedenleri bulamadığı her seferinde, işin içine Tanrı ve ruhu karıştırmış olduğuna inanır. Başka bir deyişle, insanlar başlarına gelen ve nedenlerini bilip anlayamadıkları felaketleri tinsel bir varlığa bağlamış, bunları Tanrının yaptığına inanmışlardır. Bu da D'Holbach'a göre, ilkel insanın doğal olayları, cinler ve periler yoluyla açıklamasından miras kalmış bir şeydir. Ünlü eseri Doğa Sistemi'nin ikinci kitabında, Tanrı tanımının kendi kendisiyle çelişik, Tanrı teriminin de anlamsız olduğunu öne süren D'Holbach, Tanrıları yaratan şeyin korku ve cehalet, Tanrılara tapınmayı yol açan nedenin insani zafiyet olduğunu, politik despotizmin de Tanrı inancını teşvik edip desteklediğini belirtir.

Buna göre o, maddenin, evrenin, insanın, kısacası her şeyin zorunlu neden-sonuç zincirinin bir parçasını meydana getirdiği bir sistemin varoluşunu öne sürer. Bu evrensel sistemin temelinde madde vardır; yani

gerçekten varolan ezeli ve ebedi maddedir. Maddenin özü ise, onun ayrılmaz parçası olan harekettir. Madde, D'Holbach'ın materyalist teorisinde hem doğa adı verilen varlık alanını meydana getiren bütün zorunlu değişmelerin faili olmak bakımından varlık için hem de bilginin temelinde yer alan duyumları yaratan güç olmak açısından bilgi için temeldir. Doğanın, maddeyle hareketin bir toplamı olduğunu, enerji ya da gücün kendisinin asli ya da özsel özelliği olması nedeniyle maddenin fiilen ya da gizil olarak hareket halinde bulunduğunu ileri sürer. Toplamları sabit ve sürekli olan madde ve hareket, sadece özgül formlar almak yani kayalar, bitkiler, hayvanlar, gök cisimleri, okyanuslar olmak suretiyle değişime uğrar.

D'Holbach'a göre, doğanın asli, kalıcı ve özsel bir yönünü meydana getiren hareketin, biri harici diğeri dahili olmak üzere, iki türü vardır. Bunlardan algılanabilir olan harici hareketler, bir cismin bütün bir kütlesinin bir yerden başka bir yere transferine tekabül eder. Algılanamayan dahili hareketler ise biyolojik ve psikolojik değişmeyi açıklamak bakımından gerekli olup, bir cismin moleküler yapısındaki değişmeleri ifade ederler. Onun mekanik materyalizminde, şu halde hareket maddenin ayrılmaz bir parçası olup, dünyaya hareket ya da enerji aktarılmasına hiçbir şekilde ihtiyaç duyulmaz. Kendi kendini yaratan ve ezeli-ebedi olan maddi evrende, madde ve hareket miktarı sabit olup, onda sadece madde ve hareketin özgül formları –taşlar, bitkiler, hayvanlar, göksel cisimler vs.– sürekli olarak değişir. Hiçten yaratılışın anlamsız bir ifade olduğunu, madde ve hareketin aşikâr olgular olup başka hiçbir şeye gerek bulunmadığını belirten D'Holbach'a göre, maddenin hareket dışındaki diğer özellikleri yer kaplama, bölünebilirlik ve katılıktır.

Onun materyalizmi aynı zamanda determinist bir anlayışı ifade eder. Evrende varolan ve olup biten her şey zorunlulukla vardır ve zaruri olarak olup biter. Ona göre, evrende mutlak ve değişmez yasalar ve dolayısıyla, mutlak bir determinizm hüküm sürer; bu nedenle, doğadaki her varlık ve olay belli doğal nedenlerin sonucu olarak ortaya çıkar. Olup bitenin bir rastlantının sonucu veya doğaüstü güç ya da güçlerin eseri olduğunu düşünmemiz sadece neden-sonuç zincirindeki doğru halkaları bilmememizden ya da kavrayamamamızdan kaynaklanır. Var olan her şeyin doğal olduğunu, fiziki düzenin bir parçası olduğunu öne süren D'Holbach'a göre, tabiattaki her şeyin doğal düzeni yöneten yasalar tarafından belirlenmesi gerekir. Bu yüzden, ister beşeri, ister gayriinsani olsun, bütün bir evren zorunlu yasalar, mutlak bir zorunluluk tarafından yönetilir. Bundan dolayı, bir şeylerin nedensiz veya rastlantısal olarak ortaya çıktığını söylediğimiz zaman, böyle bir iddiaya vücut veren şey, olayı meydana getiren nedenle ilgili bilgisizliğimizdir. Bilgisizliğimizin

ilacı ise, doğal nedenleri ortaya çıkaracak, gerçekten var olanın madde olduğunu gösterecek bilimsel açıklamadır.

Olayların zuhur edişinde, gelişim ve ilişkilerinde bir düzen gördüğümüz zaman, bu düzenin aklın eseri olan bir düzen olduğu sonucuna varmamızın yapılabilecek en hatalı şey olduğunu söyleyen D'Holbach'a göre, bu sonuca varmamızı sağlayan şey, gözlem değil de antropomorfist eğilimlerimiz, tabiata kendi doğamızı yansıtmamızdır. Tabiata kendi doğamızı projekte etmemiz büyük bir hata olup, ondaki düzen insandan bağımsız nedensel bir düzendir. Doğadaki düzen kozmik aklın bir eseri de değildir. Bu yüzden, o söz konusu determinist, bilimsel veya mekanik materyalist anlayışıyla, insanın araması gereken açıklamanın dini ya da teolojik bir açıklama değil de doğal, bilimsel bir açıklama olduğunu bildirir. Doğal, bilimsel açıklama ise, deneyime dayanan, nedenleri sadece doğal dünyada arayan materyalist bir açıklamadır.

(b) İnsan Doğası

Doğanın sürekliliğine inanan yani doğal dünyaya yönelik doğaüstü müdahaleyi reddettiği gibi, doğada kesintiler veya geçişler bulunduğunu da kabul etmeyen D'Holbach, doğallıkla canlı varlıkların da her şeyin tabi olduğu aynı yasalara konu olduklarını öne sürer. Canlı varlıklar da maddeden meydana geldikleri için evrenin geri kalanıyla aynı fiziki yasalara tabi olurlar: Bitki ve hayvanlar "evrensel ve sürekli çekim" tarafından bir arada tutulan parçaların bir toplamından ibarettirler. Bu, hiç kuşku yok ki her ne kadar birtakım çok temel olmayan farklılıkları olsa bile, insan için de geçerlidir. İnsan yaşamı D'Holbach'ın gözünde, onun fizyolojisi ve çevresiyle olan etkileşimin neden olduğu zorunlu ve bağlantılı hareketlerin oldukça uzun bir dizisinden başka hiçbir şey değildir.

Kompleks bir makine olan insanın algılanabilir olmayan içsel hareketleri, insanın kendi kendisini hareket ettirmesi, onun doğa yasalarından bağımsız olarak eyleyebildiği düşüncesinde kökleşen iradeci veya tinselci diye nitelenebilecek hatalı insan telakkilerine yol açmıştır. Dikkatli gözlemin, titiz araştırmanın bu yanılsamayı ve düalizmi ortadan kaldıracağını öne süren D'Holbach'a göre, ruh belli fonksiyonları olan bir cisim olmak durumundadır.

Her şey, zihinsel fenomenleri açıklamak için fazlasıyla yeterli olan beyindedir. Nitekim D'Holbach bütün entelektüel yetilerimizin duyumlarımızdan türediğini söyleyip, duyumu zihindışı varlıkların duyularımız üzerindeki etkisi, algıyı bu etkinin beyne aktarılması, ideyi de duyuma neden olan nesnenin sureti olarak tanımlar. O, beyni ağ üzerindeki örümcek gibi gerekli koordinasyonu sağlayan temel güç olarak görmek suretiyle düşünmeyi ve hatta iradeyi bile, işte bu temel üzerinde sadece

duyum ve duygu formları olarak açıklar. Yine aynı çerçeve içinde, ruhun olaylar tarafından etkilendiğini, nedensel etkileşimin sadece aynı cinsten varlıklar arasında olabileceğini söyleyerek, ruhun madde cinsinden olduğunu bir kez daha öne sürer.

Bu açıdan bakıldığında, D'Holbach'ın fiziki olan ile zihinsel veya manevi olan arasındaki ayrımı tamamen ortadan kaldırdığı söylenebilir. İnsan, şu halde sadece fiziki bir varlık olup, onda zihinsel ya da tinsel olduğuna inanılan her şey, D'Holbach'ın deyimiyle, "belli bir bakış açısından yani kendine özgü organizasyonu yönünden ve belli davranma tarzlarına göreli olarak mütalaa edilen fiziki varlık"tır. Buradan hareketle, onun 20. yüzyılda ortaya çıkacak olan davranışçılığın en önemli öncülerinden biri olduğu söylenebilir. Çünkü ona göre, tinsel ya da manevi töz diye bir şey yoktur; zihin ya da ruh adı verilen şey bedenin birtakım özelleşmiş eylem tarzlarından başka hiçbir şey değildir. Dahası, evrendeki başka her şey gibi, bu eylem tarzları da doğa yasaları tarafından belirlenir.

Genel olarak insan bağlamında benimsediği materyalist monizmi çerçevesinde, o daha sonra insanlar arasındaki farklılıkları, zorunlu ayrılık ve çeşitlilikleri açıklamaya geçer. Ona göre, doğada birbiriyle özdeş iki varlık yoktur. Bu durum insanlar için de geçerlidir; insanlar birbirlerinden farklılık gösterirler. Dolayısıyla onlar eşit değildirler, öyle ki toplumun temelinde de işte bu eşitsizlik bulunur. İnsanlar birbirlerinden farklı oldukları ve eşit olmadıkları için birbirlerine ve bir toplum içinde yaşamaya ihtiyaç duyarlar. İnsanlar arasındaki ayrılıklar ve farklılıklar, onların yine fiziki nedenselliğin bir sonucu olan ahlaki ve entelektüel karakteristiklerine göre sınıflanmalarına yol açar.

İnsanları belirleyen şey, onların fiziki organizasyonları olduğu kadar, çevresel koşullarıdır; ebeveynlerinin genleri ve yetişme şartlarıdır. İnsanın mizacı da sadece onun farklı parçalarının düzeniyle ilgili bir şeydir. D'Holbach düalizme, özellikle de baskın unsuru zihin ya da ruh olan tinselci düalizme burada bir kez daha saldırır. Ona göre, materyalizmin insana bilgi ve kontrol imkânı verdiği yerde, spiritüalizm insan varlığına ve topluma ilişkin araştırmayı bütünüyle tahmini ve sözde bir bilim haline getirmiştir. İnsan değişmeye açık bir varlık olup, onun davranışları fiziki organizasyonuna ek olarak çevresel koşullamanın bir sonucu olmak durumundaysa, söz konusu davranışlar koşullamada bir değişikliğe gidilmek suretiyle değiştirilip geliştirilebilirler. Değişikliğin en önemli yolu da elbette bilgi ve bilim temelli bir eğitimdir. Ona göre, bu uğurda gerekirse sopa dahi kullanılmalıdır. Demek ki ilahiyatçıların insanda bir gizem buldukları, onun davranışlarını, maneviyat dogmasına sarılarak, hakkında hiçbir fikrimizin olmadığı bir ilkeye bağladıkları yerde, bilim-

sel materyalizm insanın kuruluşuna giren materyallerle ilgili keşifleri ve eğitimde oynadığı rol dolayısıyla, insanın ıslahına, insani durumun iyileştirilmesine hizmet eder:

*(c) **Politika Felsefesi***

D'Holbach işte bu şekilde, temelde fizyolojik açıdan tanımladığı insanların birbirlerine zarar vermeme fakat tam tersine yardım etme sözü verdikleri bir anlaşma yaptıklarını söyler. Yani onda da toplumun kökeninde formel bir toplum sözleşmesi bulunur. İnsanlar her ne kadar birlikte yaşama arzusu gösterip, bir pakt yapmış olsalar da onların sık sık bencilce kaprislere, kişisel hırslara, derin tutkulara boyun eğdikleri dikkate alındığında, bir güce ihtiyaç bulunduğu hemen görülür ki bu gücün adı da hukuktur.

Bununla birlikte, toplum büyüdükçe düzensizlik riski artar ve insanlar kendilerine güven besledikleri bazı yurttaşları yönetici seçmek zorunda kalırlar. Meşru olabilmek için toplumun rızasına dayanmak durumunda olan ve tek alternatifinin şiddet ve kaba kuvvet olduğu her tür yönetimin kökeni işte burasıdır. Bu yurttaşlara egemenler, monarklar, yasa koyucular ve hatta şefler adını veren D'Holbach egemenliğin bir bütün olarak halka ait olduğunu, ama halk tarafından zımni ya da aleni bir sözleşmeyle yöneticiye devredildiğini belirtir. Yöneticiler, ona göre kendilerini bu sözleşmeyle bağlarlar. O, biri yurttaşların kendileri, diğeri ise yurttaşlarla yönetim arasında olmak üzere iki ayrı sözleşmeden söz eder, yönetim modeli olarak da monarşi veya paternalizmle demokrasi arasında gidip gelir. Fakat bir yandan da temelinde ahlakın bulunduğu bir yönetim tarzının savunuculuğunu yapar ve devletin temel rol ya da görevinin aydınlanmış özçıkar, kişinin kendi kendisini sevmesi, kendi hazzını araması temeli üzerine yükselen sosyal etiğin yaygınlaştırılarak pekiştirilmesi olduğunu söyler. Buna göre, devletin toplumun refahı ve yurttaşların mutluluğunun kendisine bağlı olduğu işbirliğiyle ilgili erdemleri yaratmak ve geliştirmek uğruna mümkün olan her şeyi yapmak zorunda olduğunu söylediği için ideal yönetim tarzı olarak son çözümlemede etokrasiyi benimseyen D'Holbach'a göre, halkın rızası hiçbir zaman koşulsuz değildir.

O da tıpkı Montesquieu gibi, "insanın iktidarı suiistimal etmeye hep eğilimli olduğunu" söylerken, hükümetin, şeflerin veya monarkların iktidarına bir sınırlama getirir. Hem idarenin ağırlığı o kadar büyüktür ki yönetme işi hiçbir zaman tek kişinin omuzlarına bırakılamaz. D'Holbach egemenin yasalara tabi olması, hukukun üstünlüğünü kabul etmesi gerektiğini öne sürmenin dışında, yöneticiyle halk arasına birtakım meclisler koyar. İyi bir yönetici, halkı temsil eden ve bu temsile uygun ola-

rak monarka tavsiyelerde bulunan bu meclis yoluyla, yurttaşların ihtiyaçlarının tam ve doğru bilgisine sahip olur. D'Holbach, temsilcilerin, yurttaşları gereği gibi temsil edebilmeleri ve sorumluluklarını unutmamaları için de düzenli olarak seçilmeleri gerektiğini savunur. Bununla birlikte, onları sadece mülkiyeti olanların seçebildikleri akıldan çıkarılmamalıdır: "Bir insanı yurttaş yapan şey mülkiyettir: Zira ancak bir şeylere sahip olan insan, Devlet'in iyiliğiyle ilgi içinde olur."

D'Holbach da da bir toplumda mülkiyeti olmayan insanların genel refah ve zenginlikle ciddi anlamda bir ilgilerinin olamayacağını ve dolayısıyla yönetimde söyleyecek bir şeyleri bulunmadığını bildirir. Bunun tersine, bir yöneticinin veya yönetici güçlerin ilk ve temel sorumluluğu da özel mülkiyeti güvence altına almak olmalıdır. D'Holbach işte bu çerçeve içinde, bir toplumun genel çıkarının, hukukun veya adil yasaların, mutluluk genel şemsiyesi altında, yurttaşların çoğunluğu için garanti etmek durumunda oldukları üç temel avantajı olduğuna bildirir: Güvenlik, mülkiyet ve politik özgürlük.

(d) Etik Anlayışı

D'Holbach'ın etik anlayışı da işte bu temel üzerine, dinin yarattığı öte dünyayla ilgili boş korkulardan ve ancien régime'in baskı, zulüm ve başkaca kötülüklerinden kurtulmuş tek insanın doğal çıkarı ile toplumun genel menfaati arasındaki amansız gerilim ve nazik denge ya da gerçekte dengesizlik üzerine inşa olunur.

Buna göre, her Aydınlanma filozofu gibi D'Holbach da öncelikle Ortaçağın etik anlayışını, dünyevi mutluluğu değil de ebedi saadeti amaç edinen dini etik anlayışını eleştirir. O, genel olarak varlık görüşünü ifade ederken yapmış olduğu gibi, doğalcı etik anlayışını serimlerken de doğal nedenlerden yana bilgisizliğin Tanrılara beslenen inanca yol açtığını, ahlaklılığın insanlar arasındaki gerçek ilişkiler yerine insanla hayali varlıklar arasındaki, insani olan her şeyin yadsınmasını gerektiren hayali ilişkiler üzerine kurulduğunu belirtir. Başka bir deyişle ona göre, dinin insanın mutsuzluğu ve ahlaksızlığıyla doğrudan bir ilişkisi vardır. Yani insan mutsuz ve ahlaksızsa, bunun en temel nedeni dindir, çünkü din ve doğaüstü teoloji insan doğasını çarpıtmak ve insanın kurtuluşunu düzmece Tanrı ve ölümsüzlük inanç ya da fikirlerine bağlamak suretiyle, ahlaki hakikatleri tahrif etmiş, insan varlıklarının kötülük, acı ve sefaleti doğuran koşulları doğru algılayıp ıslah etmelerini engellemiştir. Bu nedenle din, ahlak için yararlı olmak bir yana, doğal ve sosyal gerçeklere dayanmadığı için tümden zararlı olmuştur. Aynı şekilde yalana dayanan yönetimler kötü oldukları için insan da kötü olmuştur; D'Holbach bu durumun yani iki güç arasındaki bir ittifakın sonucu olarak te-

davi ve çözümlerin, gerçek bir dünyada değil de ideal bir dünyada arandığını söyler.

D'Holbach, insanların bilerek ve isteyerek erdemli olacaklarını söylediği kendi doğalcı, hümanist etik anlayışında, hümanizmin ve gerçek ahlaklılığın bu şekilde ateizmi gerektirdiğini öne sürerek, tam karşı kutba yerleşir. İnsanın yalanlardan kurtulunduğu, engeller ortadan kaldırıldığı zaman, her yerde kendi çıkarını arayacağını söyleyerek, önce psikolojik bir egoizmin savunuculuğunu yapar. Sonra da bütün bilimciliği ve doğalcılığıyla, olandan olması gerekene ve dolayısıyla psikolojik egoizmden etik egoizme geçip, ahlaki davranışın gerçek amacının failin çıkarı, yani hazzı ve mutluluğu olması gerektiğini öne sürer. Ona göre de yarar, insanın yargı ve eylemlerinin yegâne ölçüsüdür. Çıkar, insan için söz konusu olabilecek biricik motiftir.

Bütün realizmiyle dünyada kendi çıkarını gözetmeyen tek bir insan bulunmadığını; insanların zaman zaman bir kimsenin motifleri hakkında yeterli bilgi sahibi olmadıkları veya aynı nesneye onun verdiği değer kadar değer vermeyebildikleri için bu gerçeğin farkına her zaman varamadıklarını savunan D'Holbach, buradan erdem aracılığıyla da başkalarının mutluluğuna geçer. Erdem ve erdemsizliğin özgür iradeye bağlı olmasının gerekmediğini savunan filozofa göre, bunlar yalnızca bireyle toplumun mutluluğuna katkıda bulunan ya da engel olan davranış tarzlarını betimler. Yükümlülüğün de ancak çıkara dayanabileceğini, erdemin kişinin kendisini başkalarının saadeti yoluyla mutlu kılma sanatı olduğunu söyleyerek, erdem ve mutluluğu birbirine bağlar. Erdem toplum için özseldir, dolayısıyla çıkar da. Ahlaken kötü olan insan D'Holbach'a göre, işte bundan dolayı kör olan insandır. Böyle bir kimse sadece erdemin güzelliğine karşı kör olmakla kalmayıp, kendisinin gerçek çıkarını da göremeyen biridir. Ahlaken kötü olan insanı ayıplamak yerine, dar görüşlü olduğu, mevcut anın ötesini göremediği için ona acımamız gerekir.

Başka bir deyişle, bir mutluluk etiği geliştiren D'Holbach hiçbir insanın başkalarının yardım ve desteği olmadan mutlu olamayacağını öne sürer. Ahlaki kuralların özel çıkardan türediğini, bu kuralların bireyin kendi mutluluğunun peşinden koşmasının sonuçları olduklarını ve kişinin mutluluğu başkalarının mutluluğuna bağlı bulunduğu için bireyin genel refahı yükseltmesinin doğrudan doğruya kendi yararına olduğunu iddia eden Holbach'a göre etik, şu halde bireyin mutluluğunu toplumun refahı yoluyla sağlayacak insani işbirliğinin bilimi olmak durumundadır. Dolayısıyla etik, insanların toplumsal ihtiyaçlarına dair pozitif bilgiye dayanır.

Onun yararcı etik bağlamında düşündüğü ideal toplum modeli, aslında varolan burjuva toplumunun idealize edilmiş şeklidir. Buna göre,

eylem için biricik akli motifin kişinin kendi hazzı, özçıkarı ya da mutluluğunun peşinden koşması olduğunu öne süren D'Holbach, iyi düzenlenmiş bir toplumun bireyin kişisel mutluluğunun peşinden koşmasının sosyal otorite tarafından hiçbir şekilde engellenmediği bir toplum biçimi olduğunu söyler. Dolayısıyla, özçıkar ile ahlaklılık arasında çatışma varsa eğer bu, bireylerin ahlaki kusur ve zaaflarından ziyade, toplumsal düzenlemenin kusurlarından ve eğitimin yetersizliğinden kaynaklanır. Dolayısıyla, onun bütünüyle bireyden hareket eden toplum merkezci düşüncesi neredeyse, özel çıkarla kamu yararı arasında bir çatışma olamayacağını öne sürecek boyutlara varır.

Condorcet

Condorcet, bilimciliği, reformist karakteri ve çok bariz ilerlemeciliğiyle Fransız Aydınlanması'nın en tipik, en önemli ve bir o kadar ilginç bir filozofudur. İnsanın ve insanlığın sınırsızca gelişip yetkinleşebileceği inancıyla belirlenen ilerleme idealini ortaya atan ihtilalcilerin en başında gelen Condorcet, bununla birlikte esas, sosyal kurumların matematiksel analizini öne çıkaran yaklaşımıyla, sosyal sanat ya da bilimlerin doğabilimlerinin yöntemiyle inşa edilmesi gerektiği anlayışının en önemli temsilcisi olması açısından önem taşır.

Condorcet, bilimin sosyal davranış alanını yeni baştan şekillendirmeye imkân sağlayacak kadar büyük bir güce sahip olduğuna inandığı için sosyal problemlere doğabilimlerinin yöntemlerini uygulamaya kalkışmıştır. Bu yüzden de ahlak ve politika bilimini, rasyonel bir politik ve sosyal düzenin zorunlu önkoşulu olarak gördüğü yeni bir sosyal bilim tasarısı içinde yeniden yapılandırıp, birbirine bağlama amacı içinde olmuştur. Ona göre de doğabilimlerinin olgu bildiren önermeleri elbette, zorunlu olarak doğru olan önermeler değil de sadece muhtemel olan önermelerdir; sosyal bilimlerin eriştikleri sonuçlar ise, doğabiliminin önermelerinden bile daha az kesindir. Hal böyle olduğundan, her ikisinde de önermeler bir olasılık teorisi yoluyla ve dolayısıyla da matematiksel bir tarzda ifade edildiği takdirde, istenen bilimsel kesinliğe erişmek mümkün olur.

Buna göre, Condorcet ahlakın ve politika biliminin matematiksel bir tarzda ele alınması gerektiğini savunurken, öngördüğü yeni sosyal aritmetik ya da matematiği (*mathématique sociale*) demokratik ve rasyonel bir politikanın onsuz olunamaz temelini sağlayacak bir davranış bilimi olarak görür. Yeni matematiksel beşeri biliminin, sadece sosyal davranışın nesnel bir tasviri olmasını değil, fakat aynı zamanda bireysel davra-

nış için insanlara salt alışkanlığa dayalı, içgüdüsel davranışın yerine, akıl ve kalküle dayalı kesin değerlemeyi geçirme imkânı verecek, bilimsel bir temel veya sağlam bir zemin oluşturmasını ister. Sosyal aritmetik, hele insan zihnindeki idelere ilişkin felsefi analize dayalı dakik ve kesin bir dille desteklendiği ya da tamamlandığı zaman, insanı içgüdü ve tutkuların zorbalığından kurtarıp, onda aklın özellikle sosyal meselelerdeki hâkimiyetini tesis eder. Bu yeni sosyal matematiğin, hepsinden önemlisi bilimsel gelişme ile ahlaki ilerleme arasındaki içsel bağı temin etme zorunluluğu bulunmaktadır, çünkü gerçekten kötü olan, tutkunun veya irade zayıflığının bir sonucu olmaktan ziyade, hatalı bir kalkülün kaçınılmaz bir neticesi olmak durumundadır.

(a) İyimserliği

Tam adı Maria Jean Antoine Nicolas de Caritat olan Condorcet (1743-1794), insanın eşitlik ve özgürlük açısından ahlaken ve entelektüel olarak sınırsızca gelişebileceği ve hatta yetkinleşebileceği konusunda mutlak bir iyimserlik sergiler. Onun bu iyimserliğini besleyen hususların başında, kendisinin bir yanda elitizm, politik baskı ve tiranlık, diğer yanda ise cehalet ve önyargılar olmak üzere, geçmişte aklın etki ve katkısını imkânsız hale getirip, ilerlemenin önüne gerçekten set çekmiş engellerin bilimsel, politik ve teknolojik devrimlerin birleşik etkisi yoluyla en sonunda ortadan kaldırılacağı inancı gelmektedir.

Condorcet ikinci olarak, duyumcu psikolojinin keşiflerinin sosyal sanat ya da bilimin temel ve doğal ilkelerini sağladığı, öyle ki sadece bir insan hakları öğretisinin değil, fakat liberal demokrasinin temel ilkelerinin bile, insanın duyumsal doğasıyla ilgili, duyumcu psikolojinin ortaya çıkardığı, olgulara dayanabileceği kanaatindedir. Ve nihayet, gelişme ve ilerlemenin motoru bilgi ve eğitim olduğundan, onun ampirik bilgi anlayışına göre, bütün insanların bilgilenme bakımından eşit olduklarını unutmamak gerekir.

Condorcet, bu olguya *İnsan Zekâsının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi Bir Tablo Taslağı* adlı meşhur eserinde işaret eder. Belirli birtakım olaylarla belirli bir politik düzenlemenin haklılandırılması adına, siyaset felsefesinin yerine bir tarih felsefesi ikame eden Condorcet, Comte'un *Pozitif Felsefe Dersleri*'nden ve Marx'ın *Komünist Manifesto*'sundan tam yüz yıl kadar önce, geleceğin sadece nasıl olacağını değil nasıl olması gerektiğini de söylemeye kalkışır. Buna göre, Condorcet tarihin insanın pasif izleyicisi veya kurbanı olduğu kör ya da rastlantısal güçlerin eseri ya da yaratısı olmadığını düşünmektedir. İnsanın doğanın kendisine getirdiği sınırlamalardan yavaş yavaş kurtulması ve gerçek özgürleşimi, onun gözünde bütünüyle doğal bir süreç olup, bu süreci belirleyen şey bilimsel

ilerlemelerin karşı konamaz mantığından başka bir şey değildir. O, tarihteki ilerlemenin bir mantığı olduğu, insanın doğa yasalarını öğrenmek suretiyle kendi kaderini belirleyebileceği kanaatindedir. Bu yönden sınırsız bir iyimserlik sergiler.

Doğabilimlerinde kaydedilen ilerleme ile moral ve sosyal bilimlerde kaydedilecek ilerleme arasında yakın bir ilişki bulunduğunu gözler önüne sermeye çalışan Condorcet, insanın doğabilimlerinden elde ettiği bilgi yardımıyla doğal çevresini düzenlemeyi öğrenmekle kalmayıp, moral ve sosyal bilimlerden kazandığı bilgi yoluyla sosyal ve politik çevresini düzenlemeyi de öğreneceğini söyler. Onun sınırsız iyimserliği, barbarlıktan uygarlığa, karanlıktan aydınlığa geçişin kesinliğine; bilim ve teknoloji yoluyla kurulacak bir yeryüzü cennetine işaret etmektedir. Bu iyimser inancın temelinde ise tarihe bir tür ilerleme veya beşeri gelişme yasasının hükmettiği kabulü bulunur. İşte bu yasadır ki Condorcet'e geçmişten geleceğe doğru çıkarımlarda bulunma, doğabilimleriyle moral ve sosyal bilimlerin mevcut durumundan hareketle yeryüzü cennetini çıkarsama imkânı vermektedir. Bununla birlikte, bu yasa hipotetik bir yasa olmayıp, bizzat bilimsel bilginin, eğitimin, yani rasyonel Aydınlanma ve politik reformun dikte ettiği bir şeydir. Eğitim, bilimsel bilgi ve teknoloji sayesinde, insan sınırsız ilerlemesine ve yetkinleşebilme ölçüsüne sınır çekilemeyeceğini er ya da geç öğrenecektir.

(b) İlerlemeciliği

Condorcet'e göre insan soyunun mutlak yetkinliği, uzun bir ilerleme sürecinin nihayetinde ortaya çıkmak durumundadır. Sağlayacağı fayda ve avantajlarla insanı yetkinleştirecek olan bu ilerlemenin en büyük engelinin krallık yönetimi ve politik zorbalıkla, bunların vazgeçilmez müttefikleri olan din ve metafizik olduğunu düşünen filozof, ilerleme sürecinin on ayrı dönemde gerçekleştiğini iddia eder. Bir 18. yüzyıl entelektüeli olarak Condorcet de insanlığın bu büyük ilerleme tarihinin, kendi yüzyılının dâhi bilimadamlarıyla bir önceki yüzyılın büyük âlimlerinin mümkün kıldığı, Descartes'ın rasyonalist felsefesiyle başlayıp Fransız İhtilali'yle veya Fransa Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla doruk noktasına ulaşan dokuzuncu evresinde bulunmaktadır.

Bilimciliğinden, kendisine ve çağına beslediği güvenden, aslında gerçek ilerlemenin ya da tarihin bizatihi kendisinin modern felsefe ve bilimin doğuşuyla birlikte, bu dokuzuncu evreden başladığı belli olur ama Condorcet, yine de geçmiş tarihi ilkel toplumdan başlayarak bilimsel kültür düşüncesi ışığında değerlendirir. Buna göre birinci evrede, insanlar hayvanlardan sadece fiziki olarak farklılık gösterdikleri bir barbarlık çağından çıkmış olarak, kabileler veya avcı ve balıkçı toplulukları halin-

de bir araya gelirler. Aile ilişkilerinin mevcudiyetine işaret eden bu evrenin uygarlık bakımından önemi, onda dil kullanılıyor olmasıdır. İkinci evre veya pastoral toplum evresi, ilkel birtakım sanatların ortaya çıkışı yanında, eşitsizliğin ve köleliğin tarihte ilk kez olarak zuhur edişiyle karakterize olur.

Condorcet, söz konusu iki evreyle ilgili büyük ölçüde tahminde bulunmaktadır, yani burada sözü edilen gelişme, onun dayandığı antropolojik bir bilgi olmadığından, tarihsel değil de sadece mantıksal olmak durumundadır. Geçmişi, bu anlamda inşa eden, onun nasıl olmuş olması gerektiğiyle ilgili olarak spekülasyonda bulunan Condorcet, bir doğa durumu tasarımında bulunmaz; bu ise onun, 19. yüzyılın Bentham ve Mill gibi yararcılarında söz konusu olacağı üzere, toplumu meşrulaştırmak için kendisine başvurulacak toplum sözleşmesi veya doğal haklar benzeri bir şeyi salt bir kurgu olarak gördüğü anlamına gelir. Nitekim Condorcet'in bu evrelerde ortaya çıkan bir rahipler sınıfının varlığından, ana çatışmanın zemini olarak dinden söz etmesi, dini daha bu ilk evrelerde bile negatif bir güç olarak değerlendirmesi, onun sivil toplumun zuhuru da dahil olmak üzere, her tür gelişme ve ilerlemeyi, hakların ve değerlerin belirlediği bir meşruiyet perspektifinden değil de salt bilimsel gelişme açısından değerlendirdiğini gösterir.

Condorcet'in ilerlemenin tarihinde öngördüğü üçüncü evre, "tarım toplumu" veya "feodal toplum" evresidir. Burada belirleyici olan unsur işbölümüyle sınıfların varlığıdır. Daha önceki dönemin mülk sahipleriyle köle ve hizmetkârlarına, bu yeni dönemde birer sınıf olarak her türden işçi ve tüccarlar eklenir. Dördüncü evre, ilk Aydınlanmanın gerçekleştiği, yani alfabe ruhunun etkisini gösterdiği Yunan çağına, beşinci evre ise Yunan'da başlayan bilimsel gelişmenin başta mekanik olmak üzere, uygulamalı bilim alanında devam ettiği Roma çağına karşılık gelir. Altıncı ve yedinci evreler, Condorcet için tarihin en karanlık evreleridir: Bilimin parlak ışığının, Araplar dışında hiçbir yerde parlamadığı bu evrelerden altıncısının sonu Haçlı Seferleriyle, yedincisinin sonu ise matbaanın bulunmasıyla belirlenir. Sekizinci evre Rönesans evresi olup, felsefeye Descartes tarafından kazandırılan dönüşümle son bulur. Aklın ve otoritenin egemenlik mücadelesi verdiği, fakat aklın en nihayetinde zafer kazandığı bu büyük Aydınlanma çağını başlatanlar, ona göre Descartes, Locke, Leibniz, Bayle ve Fontenelle gibi filozoflardır. Bunlardan Descartes, Condorcet açısından, özellikle her tür doğaüstücülüğe, irrasyonalizm ve mistisizme karşı çıkarak, felsefeyi akıl alanına soktuğu için önem taşımaktadır.

Fakat felsefeyi doğru yola sokan, duyumculuğu ve Fransızlara armağan ettiği indirgeyici analizle elbette, Locke'tur. Condorcet bundan son-

ra da Amerikan İhtilali'yle Fransız İhtilali'ni karşılaştırır ve Amerikan İhtilalinin başarı ve kazanımlarına hayranlık duymakla birlikte, onun despotizm ve eşitsizliğin gerçek kökenlerine inemediğini, oysa Fransız İhtilali'nin kralların despotizmini yıkıp, soyluların kibrini ortadan kaldırdığını, ruhban sınıfının hâkimiyetiyle zenginliğini elinden alırken, feodal sistemin suiistimallerini temizlediğini ve gerçek anlamda halk egemenliğini temsil ettiğini belirtir. Bununla birlikte, Condorcet esas bilimle, bilimin insanlığa sağladığı faydalarla, bilimlerin dokuzuncu evre boyunca yaptığı büyük katkılarla ilgilenir. Geleceğe, geleceğin nihai yetkinlik haline ve eşitlikçi dünyasına çıkan yol, ona göre, bilimin sağlam ve güvenli yoludur. Nitekim o, bilimin teknik ve teknolojik açıdan sağladığı yararlardan söz ettikten sonra, bilimin ve bilimsel düşünüşün en büyük faydasının kendilerinden dinin ve metafiziğin sorumlu olduğu batıl itikatları, boş ve temelsiz önyargıları ortadan kaldırmasından oluştuğunu söyler.

Bilime, bilimin yapısıyla yasalarına olan sınırsız ve sarsılmaz inancı, Condorcet'i sosyal, politik ve iktisadi tarihin gelecekteki seyrini önceden doğru tahmin etmenin nispeten kolay bir iş olduğu görüşüne götürür. Bilimciliği ve ölçü ya da sınır tanımayan öndeyi gücüyle ünlenen Condorcet, bu konuda şunları söylemektedir: "İnsan yasalarını bildiği zaman, fenomenleri neredeyse tam bir güvenle doğru tahmin edebiliyor ve bilmediği zaman dahi, geçmişle ilgili deneyim temeli üzerinde, geleceği her şeye rağmen, büyük bir başarı beklentisiyle öngörebiliyorsa, o zaman insanın gelecekteki yazgısının taslağını, onun tarihinin oluşturduğu temele dayanarak, belli bir doğruluk iddiasıyla çizmek niçin acayip bir teşebbüs olarak görülsün?"

İnsanlığın ilerlemesinin onuncu ve sonuncu evresi için Condorcet nasıl bir tablo öngörmüştür? Ana ve gözle görülür resmin gerisindeki tablo muhtemelen, Francis Bacon'ın *Yeni Atlantis*'te ortaya koyduğu toplumdan çok farklı olmayan bir tarzda, bir tür bilimadamı ya da entelektüel despotizminden oluşur. Çünkü bu çağda hâkim güç akıl olacak ve bilim sadece doğal dünyayı değil, fakat sosyal dünyayı da kontrol altına alacaksa eğer, o zaman toplumu, Saint-Simon ve August Comte'un ütopyalarındaki gibi mühendislerden ve bilimadamlarından oluşan yönetici sınıfına çok benzer bir biçimde, entelektüeller yöneteceklerdir. Nitekim kendisini bilimadamlarının büyük yardımlarıyla hayata geçirilecek olan özgürlüğe adamış bir entelektüel olarak tanıtan Condorcet, insanın ilerleme tarihinin bu sonuncu evresinde, gerek özgürlük, gerek eşitlik ve gerekse insanın nihai yetkinleşebilirliği bakımından sınırsız bir gelişme yaşanacağını söyler.

ON DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ALMAN AYDINLANMASI ve KANT

Immanuel Kant (1724-1804) Aydınlanmanın hiç kuşku yok ki ona Almanya'dan katkıda bulunan en önemli ve bir o kadar da ilginç filozofudur. Katkıda bulunmak bir yana, onun Aydınlanmanın paradigmatik ya da örnek filozofu olduğu düşünülür. Bunun da nedeni, Kant'ın her şeyden önce Ortaçağ'ın dünya görüşünün son izlerini modern felsefeden silmiş, mutlak bir hümanizmi tüm unsurlarıyla hayata geçirmiş olmasıdır. Kant, kendisinden önceki iki felsefe okulunun, rasyonalist okulla deneyci okulun kimi değerli vukuflarını bir araya getirerek, gerek bilim ve gerekse ahlakın temel ilkelerinin öznel kökenlerini ortaya koyan önemli bir model oluşturmuştur.

Her şey bir yana, onun hümanizm filozofu, insanın bilgi ve eylemin temel ilkelerini, ilahi bir yardım almadan kendi başına keşfedebileceğini ve hayatını bu ilkelere göre düzenleyebileceğini savunmak anlamında beşeri özerklik filozofu olduğu haklı olarak ileri sürülebilir. Aydınlanmanın her şeyi, Tanrının kendisini dahi akıl mahkemesinin önüne çıkarmakla başladığı dikkate alınırsa, Kant'ın, insanı bilginin ilkelerini kendisinden hareketle oluşturan, dünyayı idede kuran bir varlık haline getirmek suretiyle Aydınlanmayı en tepe noktaya taşıdığını söylemek doğru olur.

Söz konusu genel felsefi tavrı yanında, Kant'ı bir Aydınlanma filozofu kılan üç temel husus daha vardır. Kant, her şeyden önce bilimci bir filozoftur. Zira insan zihninin matematikle uğraştığı zamanki işleyiş tarzı karşısında adeta büyülenen, doğabilimlerinin 17. ve 18. yüzyıllarda kaydettiği göz kamaştırıcı gelişmelerden çok etkilenen Kant, bilimi felsefi olarak temellendirme ihtiyacı içinde olmuştur. Ve o, bu temellendirmeyi de kendisinden önceki filozofların tek yanlı spekülasyonlarını değil, iş başındaki bilimadamının etkinliğini, başarı üstüne başarı kaydeden deneysel yöntemi temele alarak yapmayı başarmıştır. Kant ikinci olarak eleştirel felsefesiyle insan aklının sınırlarını ortaya koyar veya

onun neyi bilip neyi bilemeyeceğini gözler önüne sererken, metafiziğe karşı bir tavır aldığı, modern zamanlarda Hume'dan sonra en kapsamlı metafizik eleştirisini hayata geçirdiği ve dolayısıyla felsefesine daha önceki metafiziksel karışıklıkların dini olan kaynaklarını yok etme görevi verdiği için bir kez daha tam bir Aydınlanma filozofu tavrı sergiler.

Kant nihayet, özgül olarak etikteki tavrı itibariyle, gerçek anlamda Aydınlanmacı bir filozoftur. Zira o bilginin perspektifini, aklın içsel eleştirisini etik anlayışında da varsayar ve aklın mutlak otoritesini kabul eder. Çok daha önemlisi ahlaki eylem üzerinde akıl ve iyi irade dışında hiçbir otoritenin etkisi olamayacağını öne süren ve dolayısıyla geleneğin, sosyal ve kültürel faktörlerin etkisini yok sayan Kant, kendi kendini mutlak ve koşulsuz olarak belirleyen, kendisi ve tüm diğer insanlar için yasa koyan özgür ve bağımsız bir modern özne ya da ahlaki faili öne sürerken tarihte, gelenek veya dini otorite tarafından sınırlanmamış ya da koşullanmamış bir yeni başlangıç yaptığının, beyaz bir sayfa açtığının fazlasıyla bilincindedir.

Fakat her şey bundan ibaret değildir, yani Kant mutlak rasyonalizmine rağmen, tek yanlı, sekter ve düz bir Aydınlanma filozofu değildir. O bir yandan da Aydınlanmanın, özellikle de materyalizmi ve ateizmiyle seçkinleşen Fransız Aydınlanması'nın tek yanlığının tehlikelerinin farkında olan, kuru bir bilimciliğin değer alanını tümden tahrip edeceğini gören bir Aydınlanma eleştirmenidir de. Dolayısıyla, sadece bilimi temellendirmekle kalmaz, fakat dini ve ahlaki yaşamı da korumaya, bütün içtenliğiyle çalışır. Onun meşhur "inanca yer açmak için bilgiyi sınırlandırdım" deyişinin samimiyetinin, işte bu perspektiften değerlendirilmesi gerekir. Hume'da ve Fransız Aydınlanması'nda, Tanrı ve din Aydınlanma ve ahlaklılığın önündeki en büyük engel olarak görülürken, modern çağın doğalcı/yararcı etiklerinden tümden uzaklaşan Kant'ın, Tanrının varoluşuyla ilgili argümanı, rasyonel Tanrı inancını ahlaktan türetmesi gerçeği, teleoloji ya da amaçlılık kavramının onun kozmolojisinin anahtar kavramı olması olgusu da Kant'ın sadece bilimi değil dini de artık mümkün gözükmeyen geleneksel metafiziğin yaklaşımından tamamen farklı bir tarzda temellendirme çabasının bir ifadesi olarak görülmelidir.

(a) Epistemolojisi

Kant, felsefesinin programını ya da görevlerini, önemli ölçüde modern bilimin başarılarından ve bu arada, kendisinden önceki felsefelerden, esas itibariyle de 17. yüzyıl kıta rasyonalizmiyle İngiliz ampirisizminden türetmiştir. Gerçekten de Kant çağına, özellikle de bilimin yaşadığı çağda kaydettiği gelişmelere bakınca, olup bitenler karşısında dehşete kapıl-

mıştır. Çünkü bilimin hızlı gelişmesiyle, boş ve kısır tartışmalar içine sıkışmış felsefenin durumu arasında, ona göre tam bir karşıtlık vardır. Bilim, başta doğabilimleri olmak üzere, her alanda olağanüstü büyük gelişmeler kaydederken, felsefe olduğu yerden ileri gidememektedir. bilimadamının nesnel bir yöntem kullanarak, genel geçer sonuçlara ulaştığı yerde, felsefe, bilimi anlamak ve bilimi temellendirmek bir yana, ulaştığı birbirine çelişik sonuçlarla, metafizik tartışmalar içinde boğulmaktadır. Başka bir deyişle, doğabilimlerinin sürekli olarak ve aşama aşama, zaferden zafere doğru ilerledikleri görülürken, felsefe Kant'a karmakarışık bir savaş alanı manzarası arz etmiştir. Çünkü bu sıralarda filozoflar arasında hemen hiçbir konuda bir fikir birliği olmadığı gibi, başka bir öğreti tarafından çürütülmeden önce, en azından birkaç yıldan daha fazla bir süre boyunca kabul edilmiş bir öğretiye rastlanmıyordu.

Rasyonalizmin Başarısızlığı

Bu açıdan bakıldığında, felsefe en fazla başarılı olabileceği bir alanda, modern bilimi temellendirip onun felsefi yorumunu ortaya koymak bakımından bile başarısız görünmekteydi. Descartes, modern bilimi temellendirmek, yeni fiziğe sağlam bir temel oluşturmak amacıyla ortaya çıkmıştı. Bilimsel araştırma için teolojik müdahalelerden hiçbir şekilde etkilenmeyecek ya da tamamen bağımsız kalacak bir zemin oluşturmaya fakat bir yandan da Hobbes'tan farklı olarak, söz konusu zemin için geçerli olacak mekanizmi değerler alanından uzak tutmaya çalışmıştı. Nitekim gerçekliği metafiziksel bakımdan birbirlerinden bütünüyle farklı iki ayrı töze böldüğü zaman amacına ulaştığını düşünmüştü.

Kant haklı olarak Kartezyen tavrın en azından epistemolojik açıdan tamamen başarısız olduğunu düşündü. Kesinliği amaçlayan Descartes ve onun rasyonalist izleyicileri matematik biliminin kesin olduğuna inandıkları için matematiği her tür bilginin ideal örneği olarak gördüler. Gelgelelim matematiksel bilginin mahiyetini kavrayamadılar. Olgularla ilgili bilgi için algıya ihtiyaç vardı ama bu rasyonalistler, sadece muğlak bir düşünme tarzı, bulanık bir bilgi türü olarak gördükleri algıya en küçük bir değer vermediler. Kartezyen uzlaşım ve düalizmin hatalı olduğuna, bu hatanın Descartes'ın bilimsel bilgi ve yöntemin doğasını kavrayamamasından kaynaklandığına inanan Kant'ın gözünde, Descartes ve izleyicilerinin teorileri doğallıkla, doğrulanması veya yanlışlanması mümkün olmayan birer spekülasyon olmak durumundaydı.

Gerçekten de Descartes ve izleyicileri bilimi kavrayıp temellendirmede başarısız oldukları gibi, bilgiye ve akla dair yanlış kavrayışlarının bir sonucu olarak, felsefeyi imkânsız bir bilgi türü meydana getirmek durumunda olan metafizikle özdeşleştirdiler. Yani, onlar duyulardan bağımsız

olarak iş gören saf aklın gözlemlenemeyen gerçeklikler üzerine kesin bilgi verebilme kapasitesini hiçbir şekilde sorgulamadılar. Tam tersine dış dünyanın, Tanrının ve ruhun bilgisini zihnin doğuştan getirdiğine inandıkları basit ve kuşku duyulamaz idelerinden türetmeye kalkışarak, aklın epistemolojik sınırlarından kurtulmaya çalıştılar. Sözgelimi Leibniz, dünyanın, idelerin analizi ve mantık tarafından yapılan türetim veya çıkarsamalar yoluyla, *a priori* olarak bilinebileceğini öne sürdü. Söz konusu rasyonalistler şu halde, aklın neyi bilip neyi bilemeyeceğini analiz etmeden, doğaüstü veya duyusal olmayan bir alanın akla dayalı bilgisinin mümkün olduğunu öne sürdüler.

Ampirisizmin Girdiği Çıkmaz Sokak

İnsan zihniyle ilgili bir analize duyulan ihtiyacı fark eden ve aklın sınırlarının Descartes ve diğer rasyonalistlerin öngördüğünden çok daha dar olduğunu öne süren ampiristler ise Kant'a göre, bilgideki *a priori* öğeyi göremediler ve Hume'da olduğu gibi, metafiziğin imkânsızlığını gösterirken, doğabilimleri alanında başarı üstüne başarı kaydeden bilimin temellerine ağır bir darbe indirdiler. Çünkü, kesinlikten ziyade fiili dünyadaki olguları temele alan, bu dünyanın bilgisine algı yoluyla erişilebileceğini düşünen Locke ve izleyicileri, insanların sadece zihinlerindeki ideleri, kendilerine dış dünyadaki şeyler tarafından neden olunmuş ideleri bilebileceği sonucuna vardılar. Berkeley ve Hume'un söylediği gibi, biz sadece kendi zihin içeriklerimizi bilebiliyorsak, bu takdirde dış dünyanın bilgisi ve bilimin kendisi imkânsız hale gelir. Ampiristler bağlamında en az bunun kadar önemli bir diğer husus da Hume'un felsefenin kendisinin ehliyetiyle ilgili olarak ortaya koyduğu ciddi kuşkular, onun filozofların yapar göründükleri şeyin entelektüel bakımdan mümkün bir iş ya da teşebbüs olup olmadığını ciddi bir biçimde sorgulaması olmuştur.

Kant, bütün bu gözlem ve mülahazaların ardından, fiili durumun gerçekten de dehşet verici olduğu inancına kapılır. Doğabilimlerinin, Galileo'dan sonra, gerçek bir ilerleme kaydettikleri yerde, felsefenin ehliyetinin kuşkulu hale gelmesi, rasyonalistlerin ve ampiristlerin bilim yorumlarının boş bir spekülasyon olduğunun ortaya çıkması, Kant'a göre, meydanın tamamen bilime bırakılması, Hobbes'un baştan sona mekanistik olan dünya yorumunun bir şekilde doğrulanması ve dolayısıyla da böyle bir dünyada Tanrı hipotezine veya inancına olduğu kadar, yükümlülük ve ahlaklılığa hiçbir şekilde yer kalmaması anlamına gelir. Bunu kabul edilemez bulan Kant, sadece rasyonalistlerle ampiristlerin değil, fakat Hobbes'un da yanıldığını, bilimin kesinlikle temellendirilme ihtiyacı içinde bulunduğunu düşünür ve bilim ile din ve ahlak arasındaki çatışmanın, ancak tek tek her birine layık olduğu değer verilerek sona

erdirilebileceği ve bütün bunların "eski" ve "yeni" bilimin Galileo ekseninde karşılaştırılması ve Galileo sonrası bilimsel yöntemin mahiyeti üzerinde düşünülmesi suretiyle yapılabileceği sonucuna varır.

A priori Bilgi Problemi

Kant, felsefenin temel problemlerine bu zemin üzerinde bir çözüm bulabilmek hatta bilimi, bilimsel bilgi ve doğaya soru sorabilen bir bilimsel yöntem anlayışından hareketle temellendirirken, deneyimi aşma ve bu suretle duyusal olmayan, salt akledilir gerçekliklerin sadece *a priori* kavram ve kategorilere dayanan bilgisine ulaşma iddiasıyla ortaya çıkan klasik metafiziğin imkânsızlığını göstermek anlamında bir taşla iki kuş vurabilmek için felsefe anlayışında radikal bir değişikliğe gider. Ve "eleştirel felsefe" adı altında yeni bir felsefe anlayışı geliştirir. Ona göre, aklın klasik metafizikte olduğu gibi, birtakım gerçeklikler hakkında bilgi iddiasıyla ortaya çıkmasından önce, neyi bilip neyi bilemeyeceğine dair bir araştırmaya ihtiyaç vardır. Başka bir deyişle, Kant klasik metafiziği "eleştirel felsefe" diye tanımlanan ve "aklı, deneyimden bağımsız olarak ulaşmaya çalışabileceği bilgiler açısından sorgulayan eleştirel bir sorgulamadan" meydana gelen bir mahkemeye çıkarır.

Bununla birlikte, metafiziğin bir bilim, duyu-deneyini aşan, kendisine özgü nesneleri bulunan bir felsefe disiplini olarak imkânı Kant için çok önemli bir problem olmakla birlikte, diğer problemden yani Hume'un temellerinden sarstığı modern bilimi temellendirme işinden bağımsız bir problem değildir. Başka bir deyişle, duyusal olmayan gerçeklikler üzerine *a priori* bir bilim olarak metafiziğin imkânı, onun ilk büyük eseri olan *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bir bütün olarak ele alınan genel problemin, yani *a priori* bilginin imkânı probleminin bir parçası olmak durumundadır.

A priori bilgiyle Kant, elbette şu ya da bu deneyime veya belli bir deneyim türüne göreli olarak *a priori* olan bilgiyi değil de bütün deneyimlerle ilişki içinde *a priori* olan bilgiyi düşünürken, doğallıkla deneyimden türetilmemiş olan bilgiyi anlatmak ister. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin daha ilk cümlesinde de söylediği üzere, "bilginin deneyimle başladığı" konusunda ampiristlerle hemfikirdir. İnsanın bilişsel güçlerinin nesnelerden etkilenen duyularca harekete geçirilmeye ihtiyaç duyduğunu, zihnin ancak duyumların bilginin ham maddesini oluşturan duyumlar sayesinde bilgi yoluna girebileceğini söyleyen Kant, bilginin deneyimden zamansal olarak önce olmasa bile, aklın kendi kaynaklarından *a priori* birtakım öğeleri temin edebilmesinin mümkün olduğunu düşünür. Bilginin *a priori* unsurlarının deneyimden türetilmemiş olmasının anlamı budur.

Kant'ın söz konusu anlamda *a priori* bilginin varoluşunun mümkün olduğunu düşünmesinin en önemli nedeni, onun bu türden bilginin gerçekten var olduğundan emin olması ve böylelikle de bilgiye zorunluluk ve tümellik özelliğini kazandırmak istemesidir. Gerçekten de "zorunluluk ve sıkı tümelliğin *a priori* bilginin kesin göstergeleri olup birbirinden ayrılamayacağını" öne süren Kant, bunların deneyimden türetilemeyeceği konusunda, kendisine olan borcunu açık açık teslim ettiği Hume'la uyuşur. O, Hume'un nedensellik ilkesiyle ilgili, zorunluluğun salt ampirik bir zemin üzerinde temellendirilemeyeceğini gözler önüne seren tartışmasından hiç kuşku yok ki etkilenir ama onun zorunluluk düşüncesini alışkanlıkla, salt psikolojik bir temel üzerinde açıklamasını reddeder. Buna göre, her olayın bir nedeni olduğunu söylüyorsam eğer, bu yargım *a priori* bir bilgiyi ifade eder; söz konusu yargı, idelerin çağrışımının ya da benzer olaylarla ilgili deneyimlerin mekanik olarak yarattığı bir beklenti ya da alışkanlık değildir. Zorunluluğun, Hume'un söylediği gibi, "öznel bir şey olmadığını" söyleyen Kant'a göre, bir olay ya da değişmenin bir nedene bağlılığı *a priori* olarak bilinir. Şu halde, söz konusu tek bir örnek dahi *a priori* bilginin varlığını doğrulamaya yeter. *A priori* bilginin varlığından emin olan Kant, bu yüzden *a priori* bilginin mümkün olup olmadığı sorusunu değil de *a priori* bilginin nasıl mümkün olduğu sorusunu sorar.

A Priori Bilgi Bağlamında Analitik-Sentetik Ayrımı

Kant, bu soruya felsefi stratejisi ve amaçlarına uygun düşecek şekilde, tatmin edici bir yanıt verebilmek için biraz daha ileri giderek bilgiyi ifade eden unsurlar olduğunu düşündüğümüz yargılarla ilgili bir sınıflama ortaya koyar. Ona göre bir yargı, konu ve yüklem gibi iki unsuru bir araya getirerek, onları birbirleriyle ilişkilendiren bir düşünce hareketi olmak durumundadır. Bu açıdan bakıldığında, "Bu gül beyazdır" veya "Bir üçgenin iç açılarının toplamı 180 derecedir" dediğimiz zaman zihin, ortaya koyduğumuz bu yargıda iki unsuru, aralarında bir bağıntı tespit etmesi nedeniyle, birleştirir veya birbirine bağlar. Yargının temelini oluşturan şey, işte bu bağıntıdır.

Kant bu bildik yargı tanımından sonra, yine aşina olunan bir şeyi ifade ederek, bütün yargıları dört ana başlık altında toplar. Buna göre, yargının temelini oluşturan bağıntı için en açık delili hiç kuşku yok ki deneyim sağlar. "Şu beyaz gülün beyaz olduğu" hükmüne varırken, görme duyumuzu kullandığımız yani deneyime dayandığımız için birinci yargı türüne Kant, ampirik veya *a posteriori* yargı adını verir. Fakat bunun tam karşısında yer alan "Bir üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olduğu" yargısına gelince, bu hükme varmak veya bir

üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olduğunu öğrenmek için bir üçgeni ölçmediğimiz açıktır. Bu bağıntıyı biz, Euklides'in üçgen tanımından çıkartır veya geometrik bir ispatın ya da konstrüksiyonun sonucu olarak biliriz. Kant, bu ikinci türden yargılara saf veya *a priori* yargılar adını verir.

Kant bu iki yargı türüne ek olarak, esas analitik yargılarla sentetik yargılar arasında bir ayrım yapar. Bunlardan analitik yargılar, yüklemi öznesinde bir şekilde veya zımnen içerilen ve özne konumunda bulunan terimin çözümlenmesiyle elde edilen yargılardır. Analitik yargılar, yüklem özne konumunda bulunan kavrama yeni bir şey eklemeyip, onda bir şekilde içerildiği için bilgimizi arttırıcı değil de "açıklayıcı yargılar"dır. Sözgelimi, "Güller çiçeklerdir" önermesi böyle bir yargıyı ifade eder, çünkü gülün bir çiçek olduğunu biz çiçek tanımından biliriz. Buna karşın sentetik yargılarda yüklem öznede içerilmez; yani bu tür bir yargıda bir konu hakkında kavramında içerilmeyen bir şeyi tasdik veya inkâr edebiliriz. Beyazlık gül tanımında içerilmediği, güller beyaz olabilecekleri gibi olmaya da bilecekleri için "Bazı güller beyazdır" önermesi sentetik bir yargı bildirir. Bundan dolayı Kant, sentetik yargılara "bilgimizi artırıcı yargılar" adını verir.

	a posteriori	*a priori*
analitik	(1) analitik *a posteriori*	(2) analitik *a priori*
sentetik	(3) sentetik *a posteriori*	(4) sentetik *a priori*

Bunlardan birinci kategori boş bir sınıf meydana getirir, çünkü bütün analitik yargılar tümel ve zorunlu oldukları için hem analitik hem de *a posteriori* olan bir yargıdan söz etmek düpedüz bir çelişki olmak durumundadır. Buna karşın, ikinci kategoriyi oluşturan yargılar, 17. yüzyıl rasyonalistleri tarafından "akıl doğruları" diye adlandırılan yargılardır. Söz konusu filozoflar gibi Kant da bu türden analitik yargıların *a priori* bir biçimde, yani deneyimden bağımsız olarak bilindiklerini ve zorunlu olarak doğru olduklarını söyler. Bu tür yargıların temelinde "çelişmezlik ilkesi" vardır. Yani, bir çiçek olmak gül tanımının ayrılmaz bir parçası olduğu için gülün bir çiçek olmadığını söylediğimiz zaman kendi kendimizle çelişkiye düşeriz. Üçüncü kategoriye gelince, bunlar bize kullandığımız terimlerde örtük olarak bulunmayan bir şeyler söyleyen ve tözsel, yani dış gerçeklikle ilgili olan, bilgi veren ve uzlaşımsal olmayan yargılardır. 17. yüzyıl rasyonalistleri ve amprilistleri gibi Kant da söz konusu yargıların bize dış gerçeklikle ilgili bilgi verdiklerini, ama zorunlu olmadıklarını ifade eder. Bu üçüncü kategoriye giren yargılar her zaman ya doğru ya da yanlış olabilen olumsal yargılardır ve onların doğru ya da yanlış

oldukları, yalnızca, gözlem ya da deneyim temeli üzerinde gösterilebilir. Yani, bunların temelinde deneyim ilkesi bulunmaktadır.

Dördüncü kategoriye giren sentetik *a priori* yargılara gelince. Kant onların en azından matematik ve fizikte var olduklarından emindir. Başka bir deyişle, deneyimde zorunluluk bulunmadığını, doğabilimlerinin ancak ampirik hipotezler kümesi olarak var olabileceğini savunan Hume'a ve bu arada yargıları, analitik *a priori* yargılar ve sentetik *a posteriori* yargılar olarak ikiye bölen bütün filozoflara karşı, Kant hem bilgimizi genişleten ve hem de tümel ve zorunlu olan sentetik *a priori* yargıların varoluşunu öne sürer. Ve yargıları tüketici bir biçimde iki ayrı sınıfa bölen dikotomiye filozoflar tarafından beslenen inancın hem sentetik ve hem de zorunlu önermelerin doğabilimlerinden başka matematikte de yer alması dolayısıyla yanlış olduğunu düşünen Kant onların, deneyime dayandıkları için zorunlu olmayıp, tam tersine olumsal olan sentetik *a posteriori* yargılardan, çelişmezlik ilkesine dayandıkları için mantıksal açıdan zorunlu olan analitik *a priori* yargılardan farklı olarak transandantal açıdan, yani fiilen sahip olduğumuz bilgiye sahip olmamız açısından zorunlu olduklarını söyler. Yani, onların temeli veya teminatları, zihnin düzenleyici yapısında, sağladığı ilkelerde, temin ettiği formda bulunmak durumundadır.

Kant'ın Kopernik Devrimi

Kant, sentetik *a priori* önermelerin sadece matematik ve fizikte değil, ahlak alanında da var olduğunu, ama söz konusu önermelerin metafizik alandaki var oluşunun kuşkulu olduğunu düşünür. Bununla birlikte, bu noktada onun iki ayrı metafizik arasında bir ayrım yaptığını akıldan çıkarmamak gerekir. Bunlardan birincisi insanın doğal bir yönelimi olarak metafiziktir; yani ona göre, insanda kendisini yakından ilgilendiren konularda normal yollardan yanıtlanması mümkün olmayan birtakım sorular sorma, ampirik yollarla çözüme kavuşturulamayan birtakım problemler ortaya koyma yönünde doğal bir eğilim vardır. Kant, bu soruların insanın onları sormadan yapamaması anlamında çok anlaşılır sorular olduğunu, insandaki bu doğal eğilimin de çok insani bir eğilim olduğunu düşünür. İkinci metafizik türü ise, gerçekliğin bilgisine ulaşmaya, gerçekliğe dair bilgimizin kapsamını genişletmeye çalışan metafiziği ifade eder. Bu yüzden o, Saf Aklın Eleştirisi'nde yanıtlanmak üzere, sentetik *a priori* önermelerin nasıl mümkün olduğu genel sorusuyla yakından ilişkili olarak dört ayrı ya da özgül soru sorar: (i) Saf matematik nasıl mümkündür? (ii) Saf doğabilimi nasıl mümkündür? (iii) Doğal bir eğilim olarak metafizik nasıl mümkündür? Ve (iv) bir bilim olarak metafizik mümkün müdür?

Bunlardan önce, onun öncelikle matematik ve fizikte var olduğundan emin olduğu sentetik *a priori* önermelerin nasıl mümkün olduğu sorusu ele alınacak olursa, Kant'ın zorunluluk ve tümellik özelliğinin deneyimden veya ampirik verilerden türetilemeyeceği konusunda Hume'la tam bir uyuşma içinde olduğunu bir kez daha anımsadığımız takdirde, bilginin zihnin nesnelerine uygunluğundan oluştuğunu öne sürmenin onun için ne kadar zor, hatta imkânsız olduğu kolaylıkla görülebilir. Bunun nedeni çok açıktır; nesneleri bilme sürecinde, insan zihni nesnelere uymak durumunda kalırsa, sadece tek teklerin bilgisiyle sınırlı kalır, tümelliğe hiçbir zaman erişemez. Çok daha önemlisi, uyduğu ampirik olarak verilmiş nesnelerde, zorunlu bağlantıları keşfedemez. Başka bir deyişle deneyim, şimdiye kadar yapılmış olduğu gibi, salt ampirik olarak verilmiş olana indirgenirse, zorunlu bir nedensel ilişkinin varlığını keşfetmek imkânsız olur. Kant, temel özellikleri tümellik ve zorunluluk olan sentetik *a priori* yargıların imkânını açıklamak için hipotez değişikliğine gider.

Bilginin ve doğruluk ölçütü olarak zihnin kendi dışındaki nesnelere uymasının kabul edilmesi durumunda, Kant tümel ve zorunlu bir bilgiye değil de sadece tek tek nesne ve olayların veya tikel doğruların bilgisine sahip olabileceğimize işaret eder. Buna göre, tek bir cismi gözlemler, bu cismin serbest bırakıldığı zaman yere düştüğünü görebiliriz. Aynı gözlem birkaç cisim için daha söz konusu olabilir. Fakat bütün cisimleri gözlemlememiz doğal olarak imkânsız olduğundan, serbest bırakılan bütün cisimlerin yerçekimi etkisiyle düştüklerini asla bilemeyiz. Dahası ve çok daha önemlisi, olaydaki nedensel bağı, yerçekimiyle nesnelerin düşüşü arasındaki zorunlu bağı keşfedemeyiz. Bundan dolayı, zihnin nesnelere uyması, dolayısıyla insanın bilgide salt pasif bir alıcı konumunda bulunması, bilgi problemini çözmez, Kant'ın var oluşlarından emin olduğu sentetik *a priori* önermelerin var oluşunu açıklayamaz.

Kant *a priori* bilgiyi açıklayabilmek, sentetik *a priori* önermelerin varoluşunu temellendirebilmek için tıpkı Kopernik'in astronomi alanında yaptığı gibi, bir hipotez değişikliğine gitmenin kaçınılmaz olduğu sonucuna varır. İnsanlar, jeosantrik sistemle tatmin edici bir astronomi teorisine bir türlü ulaşamayınca, Kopernik başka bir hipotezi, helyosantrik sistemi denemeye karar verir. Hipotez başarılı olmuştur yani o, gezegenlerin veya güneş sisteminin merkezine, dünya yerine güneşi koyunca, tatmin edici bir teoriye ulaşmış ve daha önce çözülemeyen problemlerin çözülebildiğini görmüştür. Fenomenler her iki hipotezde de aynı fenomenlerdir; değişen sadece hipotezdir. Aynı şekilde Kant'ın durumunda da dünyadaki fenomenler yine aynı fenomenler olarak kalır; başka bir deyişle, Kant ampirik gerçekliğe yeni birtakım kendilikler eklemez. Bü-

tün bir varlık alanı, yine eskiden olduğu gibi aynı kalır. Değişen sadece hipotezdir, bakış açısıdır. Buna göre Kant, bilgide insanların dış dünyaya uyduğu hipotezinin yerine, dış dünyanın ve nesnelerin insan zihninin yapısına uyduğu hipotezini geçirir. Onun gözünde nasıl ki önyargı insanları ya da astronomları helyosantrik hipotezi denemekten yüzyıllarca alıkoyduysa, aynı şekilde filozofları da yeni bir epistemolojik hipoteze geçmekten alıkoyan şey, sadece ve sadece önyargı olmak durumundadır. Bu yüzden zihnin pasif bir biçimde nesnelere uyduğu veya onları aynen yansıttığı epistemolojik hipoteziyle *a priori* bilgiyi, yani tümel ve zorunlu bilgiyi açıklayamayan Kant, bu kez nesnelerin zihnin yapısına uyduğu hipotezini uygulamaya geçer.

Buradan da anlaşılacağı üzere, Kant'ın Kopernik Devrimi, Berkeley'in idealizminde olduğu gibi, gerçekliğin insan zihnine ve zihindeki idelere indirgenebileceği sonucuna götürmez. Başka bir deyişle, söz konusu hipotez değişikliğiyle, Kant, insan zihninin düşünmek veya algılamak suretiyle şeyleri yarattığını söylüyor değildir. O, insan zihninin şeyleri sadece, onlar bilginin özne tarafındaki *a priori* koşullarına tabi oldukları sürece bilebildiklerini söylemektedir. Ona göre, eski hipotez geçerli olduğu, yani insan zihni bilgide bütünüyle pasif olduğu, takdirde, *a priori* bilgiyi hiçbir şekilde açıklayamayız. Bu yüzden, insan zihninin bilgide aktif olduğunu varsaymamız gerektiğini öne süren Kant açısından zihnin söz konusu aktifliği, onun varlıkları hiçten yaratması veya yoktan var etmesi anlamına gelmez. Zihnin aktif oluşu daha ziyade, zihnin deneyimin ham maddesine, duyarlık ve anlama yetisinin yapısı tarafından belirlenen kendi bilgi formlarını yüklemesi ve şeylerin bu formların aracılığı veya zihnin kendi bilgi formlarını giydiren katkısı olmadan bilinemeyeceği anlamına gelir. Kant, dahası zihnin deneyimin ham maddesine kendi bilgi formlarını giydirme faaliyetinin, bilinçli, ölçülüp biçilerek veya bir amaca uygun olarak gerçekleştirilen bir etkinlik olmadığını, bilen öznenin doğal yapısının veya doğal zorunluluğun bir sonucu olarak adeta kendiliğinden gerçekleştiğini belirtmeye özen gösterir.

Kant kendisini "Kopernik Devrimi"ne götüren şeyin, matematik, ama özellikle de doğabilimlerindeki entelektüel devrim olduğuna işaret etmeye de dikkat eder. Ona göre, matematikte devrim çok erken bir tarihte, ikizkenar üçgenin özelliklerini ispatlamaya çalışan bir Yunanlının zihninde bir şimşek çaktığı zaman gerçekleşmiştir. Çünkü söz konusu Yunanlı matematikçi, bu ispat için ikizkenar üçgenin bir yere çizilmiş şekli veya zihinde ikizkenar üçgen idesi üzerinde düşünmesinin yeterli olamayacağını görmüştü. O, ikizkenar üçgenin özelliklerini ancak aktif bir inşanın veya konstrüksiyonun yardımıyla kanıtlayabilirdi. Fizikte ise devrim çok daha geç bir zamanda, Galileo ve Torricelli gibi bilimadamlarının deney-

leriyle başlamıştır. Bu bilimadamları, Kant'a göre, her ne kadar doğaya ondan bir şeyler öğrenmek amacıyla yaklaşmış olsalar da tabiata bir öğrenci edasıyla giden kimseler olmamışlardır. Galileo, Torricelli ve Stahl gibi bilimadamları tam tersine, doğaya, onu sordukları sorulara cevap vermeye zorlayan, kendisine sorulmuş soruları bir plana göre yanıtlayan tanıklar üzerinde ısrar eden bir yargıç tutumuyla yaklaşmışlardır. Bu yüzden, doğabilimcinin Kant'a göre, tabiata bir elinde ilkeler, diğer elinde ise deney olacak şekilde gitmesi ve doğanın sorulan sorulara bir plan ya da amaca göre cevap vermesini temin etmesi gerekir. Gerçekten de Kant'ın bakış açısından, bir deney yapmak gerçekte bir soru sormaktan başka bir şey değildir; doğaya soru, özellikle de doğru soru sorulmazsa eğer, ondan cevap alınamaz. Sözgelimi, Galileo serbest düşme yasası üzerinde çalışırken, cisimlerin hızlarını ölçmek için onların düşmelerini bekleseydi eğer, yasaya asla ulaşamayacak ve bu bakımdan tam bir bilgisizlik içinde kalınacaktı. Nitekim fizikteki devrim, doğabilimcileri, bilimde gerçek ilerlemenin doğanın bilimadamının oluşturmuş olduğu plana ya da geliştirdiği tasarıya uyması sağlandığı takdirde mümkün olabileceğini gördükleri zaman gerçekleşmiştir. Şu halde Kant kendisinin meşhur Kopernik Devrimi'ni, Yunanlı matematikçilerin matematikte, Galileo ve Toricelli gibi bilimadamlarının fizik alanında gerçekleştirdiklerini felsefede gerçekleştirmek için yapar.

Duyarlık-Anlama yetisi-Akıl

Kant, Kopernik Devrimi'ni gerçekleştirirken, aslında rasyonalistlerle bizim *a priori* bilgimiz olduğu konusunda uyuştuğunu görür; fakat bu tür bir bilginin imkânı için rasyonalizm tarafından sağlanan açıklamadan yeni hipotezle uyumlu olan daha uygun bir açıklama sağlamanın yollarını arar. Ampiristlerle de bilgimizin büyük bir bölümünün deneyime dayandığı hususunda fikir birliği içindedir, ama ona göre deneyciler, zihnin duyum ya da "sezgi"den aldığı ampirik "içeriğe" yaptığı "formel" katkıyı göz ardı ederler. Biz bilgimizin tikel içerikleri için her ne kadar deneyime veya sezgiye dayansak da söz konusu deneyimin yapısı ya da formu insan zihni tarafından sağlanır. Dış dünyaya ilişkin deneyim, zihin tarafından sağlanan form olmadan, hiçbir şekilde mümkün olamaz.

Yani rasyonalistlerin bilgi için vazgeçilmez bir önemi olan deneyim ya da sezginin katkısını küçümsediklerini, ampiristlerin ise deneyimin öneminin bilincinde olmakla birlikte, deneyimimizi düzenleyen kavramların ya da formel yapının önemini gözden kaçırdıklarını belirten Kant'a göre, bilgiyi anlayabilmek için kavramlarımızı duyusal hale getirme, eşdeyişle sezgide onlara nesne ekleme; sezgilerimizi de anlaşılır kılma yani onları kavramların altına yerleştirme zorunluluğu vardır. Dene-

yim kaçınılmaz olarak deneyime form kazandıran kavramlarla, ona içeriğini veren sezgilerin bir birleşiminden meydana gelir.

A priori bilgiyi açıklamak, sentetik *a priori* önermelerin nasıl mümkün olduğunu göstermek, kısacası devrimi felsefede gerçekleştirmek ve bu bağlamda aktif zihnin bilgiye katkısını açığa çıkarmak amacıyla, Kant insan zihnini üç ayrı parça ya da yeteneğe böler. Bunlardan zihnin bilgide önemli bir rol oynayan, bilgiyi mümkün kılan parça, düzey ya da yetenekleri, duyarlık ve anlama yetisidir. Buna göre, duyu ya da duyarlık (*sinnlichkeit*) ile anlama yetisi (*verstand*) arasında bir ayrım yapan, nesnelerin duyu yoluyla verildiklerini, müdrike ya da anlama yetisi yoluyla da düşünüldüklerini söyleyen Kant, şu halde nesneler üzerine düşüncenin ancak bu nesneler duyuya verildiği zaman başlayabildiğini söyler. Bu nesnelerin "verilmişliği" ise, onların madde ve formun bir sentezi olmadıkları, kendilerine duyu ya da duyarlık tarafından yüklenen formdan yoksun bulundukları anlamına gelmez. "Verilmiş olan"ın kendi içinde böyle bir sentezi zaten ihtiva ettiğini düşünen Kant açısından "verilmişlik", bilince "verilmiş" olmayı ifade eder. Bu açıdan bakıldığında, duyu-deneyimi duyarlığın *a priori* zaman ve mekân formlarıyla gerçekleşmiş sentezini ifade eder. Başka bir deyişle, anlama yetisi faaliyetine form ve maddenin sentezinden geçmiş bir şey olarak "verilmiş olan" ile başlar. O, duyusal sezginin verilerini ancak bundan sonra kendi saf kavram ve kategorileri yoluyla sentezler.

Demek ki deneyimi oluşturur ve duyu-deneyinde verilmiş nesneleri nesneler olarak belirlerken, duyarlık ve anlama yetisi işbirliği içinde çalışır. Buradan hareketle, anlama yetisinin ampirik olmayan, saf kavram ve kategorilerinin temel işlevinin duyusal sezginin verilerini sentezlemek olduğu bir kez daha söylenebilir. Söz konusu kavram ve kategoriler, bu yüzden duyu-deneyinde verilmiş olmayan gerçekliklere hiçbir şekilde uygulanamaz. Buradan çıkan sonuç, anlama yetisinin saf kavram ve kategorilerini deneyim alanının ötesine geçmek ve duyu-ötesi bir gerçekliği ifade etmek amacı doğrultusunda kullanmaya kalkışan metafiziğin meşru bir bilim olamayacağıdır.

Anlama yetisinin saf kavram ya da kategorilerinin temel işlevi veya meşru kullanımının duyusal çokluğu sentezlemek, duyusal sezginin verilerine yapı kazandırmak olduğunu söyleyen Kant, üçüncü olarak zihnin sonuncu parçasını aklın faaliyetini ele alır. O, bu faaliyeti, sırasıyla aklın mantıksal-epistemolojik kullanımı, diyalektik kullanımı ve regülatif kullanımı olarak farklı başlıklarla ifade eder. Bunlardan en azından aklın mantıksal kullanımı söz konusu olduğunda Kant, aklın faaliyetinin anlama yetisinin kavramlarını birbirine bağlamaktan ve bu yargıların nesnelerini farklı şekillerde tutarak birbirine sevk etmek suretiyle bun-

lardan sonuç çıkarmaktan oluştuğunu söyler. Başka bir deyişle, Kant aklı bir ilkeler yetisi olarak tanımlar ve ilkeler yoluyla elde edilen bilgiyi, kavramlar aracılığıyla tikelin tümel içinde yakalandığı bir kavrayış türü olarak ifade eder. Ona göre, aklın işte bu ilkeler yoluyla kazanılan ve kendisini çıkarım ya da akıl yürütmelerde gösteren kullanımı mantıksal kullanımıdır. Başka bir deyişle, akıl anlama yetisinin sentetik yargılarını akıl yürütmeler aracılığıyla birbirine bağlayarak, bu faaliyet çerçevesi içinde söz konusu yargılarda içerilen zorunlu sonuçları çıkartır.

Akıl, öte yandan, duyusal sezgiyle elde edilen ve anlama yetisi tarafından sentezlenen veya terkip edilen malzemenin düşüncenin en yüksek birliği altına sokulması işiyle uğraşır. Onun ayırt edici özelliği, anlama yetisinin ampirik olana ve sentezlemeye yönelik kullanımı sonucunda kurulan deneyimler toplamına bir sistem kazandırmak yani anlama yetisinden gelen tek tek yargıların tek bir ilke altında ilişkilendirilmesini sağlamaktan meydana gelir. "Tıpkı anlama yetisinin duyusal sezgi veya nesnedeki çokluğu kavramlar aracılığıyla sentezlemesi ya da birleştirmesi gibi, aklın da kavramlar çokluğunu İdealar vasıtasıyla birleştirdiğini" söyleyen Kant, şu halde akılda, duyu-deneyinden yapılmış soyutlamalar olmadığı için duyusal sezginin verilerine uygulanabilir olmayan birtakım İdeaların bulunduğunu öne sürer. Kategorilerden meydana gelen akıl kavramı olarak tanımlanan İdealar, kendilerine deneyim içinde karşılık gelen bir nesnenin verilmemiş, verilemeyecek olması anlamında deneyimi aşar. Sözgelimi manevi ilkeler olarak ruh ve Tanrı İdeaları, bu türden kavram ya da İdeaların kapsamı içinde değerlendirilir. Bu kavramlara dayanan metafiziğin bir bilim olarak imkânsız olduğunu açıklıkla gösterecek olan Kant, bu İdeaların varoluşunun insan zihninin koşulsuz birlik ilkeleri arama eğiliminin bir sonucu olduğunu ifade eder. Buna göre, zihin her türden kategorik düşünmenin koşulsuz birliği ilkesini, düşünen bir özne ya da benlik olarak ruh İdeasında arar. O, yine deneyimin tüm nesnelerinin birlik ilkesini, en yetkin varlık olarak Tanrı İdeasında bulmaya yönelir.

Kant, aklın bu doğal yönelimini hiçbir şekilde küçümsemez. Tam tersine, söz konusu transandantal İdeaların önemli bir işlevi yerine getirdiğini söyler. Başka bir deyişle, Tanrı ve ruh İdealarını eleştirmeyen Kant, bununla birlikte kavramların meşru kullanımının kaçınılmaz olarak deneyim alanıyla sınırlanması gerektiğini öne sürmeye özen gösterir. Kavramların pek çoğunun en temel fonksiyonu, elbette deneyimi düzenlemek, organize etmektir. İnsan varlığı bu düzenleme faaliyeti sırasında, çok çeşitli sınıflayıcı sistemler oluşturur ve duyu verilerini, duyusal sezginin öğelerini bu kavramlar aracılığıyla yorumlar. Fakat Kant'a göre bir de deneyimin sınıflanması işine koşulmak yerine, deneyimin sı-

nıflanmasına rehberlik eden yönlendirici ve yol gösterici ilke ya da maksim görevine sahip İdea ya da kavramlar vardır. İşte bu tür İdealar düzenleyici ilkeler olarak kavramlarımızı kullanma tarzlarımızı ayarlayan, hatta belki tanzim eden İdealardır.

Kant, aklın İdealarını veya onun regülatif veya düzenleyici kullanımını hem modern bilime beslediği hayranlığı, bilimi temellendirme gayretini meşrulaştıracak şekilde ve hem de insan varoluşunun ayrılmaz bir parçasını oluşturan deneyimi aşma, bütünlük bulma ve zorunlu bir varlık arama derinlere kök salmış arzusunu veya yönelimini en azından anlamlı hale getirecek bir tarzda açıklamaya çalışır. İnsanın dünyadaki şeyleri sanki onların varoluşları bir en yüksek akıldan geliyormuş gibi görme yönelimi sergilediğini söyleyen Kant, söz konusu İdeaların, serimleyici veya açıklayıcı İdealar olmaktan ziyade, metodolojik ilkeler olduğunu ifade eder. Çünkü söz konusu İdealarla varlığı kavramaktan, ona nüfuz etmekten ya da hatta onun varoluşunu düşünmekten ziyade, deneyimin nesnelerinin kuruluşunu ve birbirleriyle olan bağıntılarını nasıl belirlememiz gerektiğini görmemiz amaçlanır. Buna göre, psikolojide, zihnin sanki en azından bu dünyadaki hayatı sırasında kişisel özdeşliğe sahip olan bir tözmüş gibi görülmesi gerekir. Kozmoloji ve teolojide, bütün fenomenleri ister diziler halinde, ister bütünlükleri içinde, sanki onlar bir en yüksek birlikli temelin bir eseriymişler gibi görme eğiliminin çok derinlere kök saldığını ifade eden Kant, bu İdeaların söz konusu düzenleyici bir işlev görmek dışında bir işlevleri olamayacağını, yani onların söz konusu ruh ve Tanrı gibi gerçekliklerle ilgili teorik bir bilginin kaynağı olamayacağını açıklıkla ifade eder. Şu halde o, duyu-deneyinde verilmiş olmayan gerçekliklerin teorik bilgisinin olamayacağını açıklıkla öne sürer. Akıl elbette düşünür, akıl yürütür; fakat bu düşünme faaliyeti anlama yetisinden gelen malzeme üzerine bir düşünme ve akılyürütme, sonuç çıkarma faaliyetidir. Dahası, akıl kendi üzerine eleştirel bir düşünümde bulunur; fakat böyle bir düşünümün sonucu, bilginin veya bilimsel bilginin koşullarını, nesnelerin imkânının koşullarını açığa çıkarmakla sınırlı olmak durumundadır.

Bilginin Sınırları

Bilginin, biri ampirik diğeri de *a priori* veya duyu ve akıl gibi iki ayrı kaynağı olduğunu ortaya koyan ve dolayısıyla insanın sadece kendilerine yapı ve düzen kazandırdığı, veya kendisi tarafından nesnel bir biçimde kurulmuş olan fenomenleri bilebileceğini söyleyen Kant, "inanca yer açmak amacıyla bilgiyi sınırlandırdığını" dile getiren meşhur sözüne uygun olarak, insan bilgisine bir sınır çekmiş olur. Başka bir deyişle, Kant insan zihninin yalnızca, kavram ve kategorileri aracılığıyla kendilerine

bir yapı kazandırdığı fenomenleri bilebileceğini, bunun ötesine giderek şeylerin bizatihi kendilerini bilemeyeceğini, algılanan nesnelerin insan zihninin işleyişine uydukları için bilinebildiklerini söyler. Onun söz konusu bilgi anlayışının en önemli sonuçları şu halde, bilginin sınırlılığı ve buna bağlı olarak da metafiziğin imkânsızlığıyla ilgili iki sonuçtur.

Bilgimiz, Kant'a göre iki bakımdan sınırlıdır. Bilgi, her şeyden önce duyu-deneyinin dünyasıyla sınırlanmıştır. Buna göre, insan deneyimini aşamaz, deneyim alanını aşan, kendisine duyusal sezgide verilmemiş olan bir şeyin bilgisine sahip olamaz; şeylerin bizatihi kendilerini veya onların bilinci etkileme tarzlarından bağımsız varoluşlarını bilemez. Bilgi algıyı içerir, oysa şeylerin bizatihi kendileri veya kendinde şeyler duyular tarafından algılanamaz, algılanamadığı için de bilinemez. Bilgimiz ikinci olarak, algılama ve düşünme yetilerimizin deneyimin ham malzemesini işleme ve düzenleme tarzlarıyla sınırlanmıştır. Kant elbette ki bize görünen dünyanın nihai ve en yüksek gerçeklik olmadığından kuşku duymaz. Nitekim o fenomenal gerçeklikle, yani bizim duyular aracılığıyla idrak veya tecrübe ettiğimiz dünya ile numenal gerçeklik, yani duyusal olmayan ve akılla anlaşılabilir olan dünya arasında bir ayrım yapmıştır. Kant işte bu ayırıma bağlı olarak, bize göründüğü şekliyle dünyanın, görünüşler dünyası veya fenomenal dünyanın zaman ve mekân içinde, birbirleriyle nedensel etkileşim içinde bulunan fenomenlerin nesnel dünyası olarak tecrübe edildiğini veya deneyimlendiğini savunur. İnsan dünyayı kendinde varolduğu şekliyle bilemediği gibi, numenal dünyanın kendinde şeylerinin fiilen bu şekilde, yani fenomenlerin insan zihni tarafından düzenlendiği veya organize edildiği tarzda organize edildiklerini de bilemez. O, sadece kendi zihninin yapısına uyan, zihninin kendisine yapı ve düzen kazandırdığı fenomenler dünyasının bilgisine sahip olabilir; dünyanın gerçekte göründüğü gibi olduğunu varsayamaz.

Bilginin, daha doğrusu bilimsel bilginin bu şekilde sınırlandırılması, bununla birlikte sözgelimi Tanrının düşünülemez veya Tanrı teriminin anlamsız olduğunu göstermez. Bilginin bu şekilde sınırlandırılması, sadece özgürlük, ölümsüzlük ve Tanrının ispat ya da çürütülme alanının dışında kaldığını gözler önüne serer. Metafiziğin, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin "Transandantal Diyalektik" adlı bölümünde ortaya konan eleştirisi, moral bilince dayanan pratik inanca açık kapı bırakmaya yarar. Gerçekten de Kant'ın metafiziğin bir bilim olma iddiasına yönelik son derece yıkıcı eleştirisi, sadece dini dogmatizm ve fatalizmin değil, fakat materyalizm ve ateizmin kaynaklarına da ağır bir darbe indirir. Zira manevi bir ruhun var olduğu, insanın gerçek bir özgürlüğe sahip bulunduğu ve Tanrının var olduğu hakikatleri bundan böyle, söz konusu doğruları inkâr eden kimselere ağırlığı azımsanmayacak bir zemin temin eden hata-

lı argümanlara dayandırılamaz. Bunun nedeni de hiç kuşku yok ki ilgili doğruların teorik değil de pratik akıl alanına kaydırılması ve bilgiden ziyade, inancın konuları haline getirilmeleridir.

Bu herhalde din ve bilimin çatışmasına, bilimin dünyası ile ahlaki ve dini bilincin birbiriyle bağdaştırılması problemine modern zamanlarda getirilmiş, Aydınlanma ruhuna da uygun düşen en özgün çözümü ifade eder. Buna göre bilim, yani doğabilimi ya da klasik fizik özgürlüğe hiçbir şekilde imkân vermeyen bir nedensel yasa anlayışını gerektirir. bilimadamı tarafından araştırılan kozmik sistemin bir parçası ya da üyesi olarak insan da bu açıdan bir istisna oluşturmaz. Bununla birlikte, bilimsel bilginin, yukarıda da belirtildiği üzere, sınırları vardır ve bu sınırlar tamamen beşeri duyarlığın ve insanın anlama yetisinin *a priori* formları tarafından belirlenir. Bununla birlikte, teorik veya bilimsel bilgimizin sınırlarının gerçekliğin sınırlarıyla bir ve aynı olduğunu söylemenin, her ne olursa olsun anlaşılır hiçbir nedeni olamaz. İşte ortaya çıkan sonuçları veya geliştirilen bütün içerimleriyle birlikte ahlaki bilincin bizi bu duyusal sınırların ötesine taşıdığını söyleyen Kant, fenomenal bir varlık olarak insanın nedensel yasalara tabi ve belirlenmiş olan bir varlık şeklinde düşünülmesi gerektiğini söyler. Bununla birlikte kendisi de aynı ölçüde bir gerçeklik olan ahlaki bilinç, özgürlük düşüncesini ihtiva eder veya en azından gerektirir. Bu yüzden, insanın özgür olduğunu bilimsel olarak kanıtlayamasak bile, özgürlük inancı ahlaki bilinç tarafından gerektirilir.

Felsefesinin genel çerçevesini, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin genel yapısını bu şekilde ortaya koyan Kant, bundan sonra bir yandan yine aynı *Eleştiri*'de bilimsel bilgiyi temellendirir ve doğallıkla bir bilim olarak metafiziğin imkânsızlığını ortaya koyarken, diğer yandan *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde moral bilincin genel yapısından hareketle, meşhur ödev etiğini inşa eder.

(b) Metafizik Eleştirisi

Kant, bilginin sınırlarını gözler önüne sererken, aslında metafiziğin imkânsız olduğunu göstermiş olur. Başka bir deyişle, insan zihinsel donanımının ötesinde veya fenomenal dünyanın gerisinde ne tür bir gerçeklik olduğunu asla bilemez. Dolayısıyla, en azından klasik veya Kant'ın adlandırdığı şekliyle dogmatik metafizik, onun gözünde bir bilgi kümesi meydana getirebilmesi imkânsız bir disiplindir.

Metafiziğin bilim olamamasının, metafizik alanında bilgiye erişilememesinin nedeni, onun konusunu oluşturan zihinsel ya da maddi töz veya Tanrı benzeri kendiliklerin algıya konu olamamalarıdır. Ya da en azından insan zihninin kendi algı ya da sezgi formlarının, yargının man-

tıksal fonksiyonlarının ve de kategorilerin, fenomenal dünyanın veya mümkün deneyim alanının bir parçası olmayan bir şey için geçerli olup olmadıklarını belirlemenin bir yoluna hiçbir şekilde sahip olmamasıdır. Kant'a göre, zihinsel ya da maddi tözlerin zamansal veya mekânsal bir dünyada var olup olmadıklarını bilmiyoruz, zira sezgi formlarımız sadece, fenomenleri veya görünüşleri, fenomenal varlıkları tecrübe etme veya deneyimleme tarzımıza tekabül etmektedir. İnsan deneyimlenmemiş ve asla deneyimlenemeyecek olan varlıkların formlarının ne olabileceğini bilemez. İnsan aynı şekilde, bütün mümkün yargıların *a priori* koşullarının veya deneyimle ilgili bütün mümkün yargılarda kullanılan *a priori* kategorilerin deneyimin ötesindeki varlık alanı için geçerli olup olmadıklarını da bilmemektedir. İnsan zihni ona mümkün deneyimin formlarıyla ilgili bilgiye ulaşma imkânı veren gerekli koşulların benliğin bizatihi kendisine ve zihinden bağımsız, kendinde şeylere uygulanıp uygulanmadıklarının bilgisine sahip değildir. Uygulanıp uygulanmadıklarına karar vermenin bir yoluna sahip olamadığına göre bu onun, mümkün deneyimin ötesindeki nesneleri bilebilmenin bir yoluna da sahip olmadığı anlamına gelir.

Kant, fenomenal dünya hakkında sahip olduğumuz zorunlu bilgiden ampirik olmayan numenal dünya ile ilgili zorunlu bilgiye geçmeye teşebbüs eden metafizikçilerin en büyük yanlışlarının, görünüşleri kendinde şeyler veya fenomenleri numenler olarak almak ve dolayısıyla da kendinde şeylerin, insan bilgisinin tümel, zorunlu ve *a priori* koşullarından bağımsız olduklarını düşünmek olduğu kanaatindedir. Kant söz konusu metafizikçilerin hep umutsuz ve çözümsüz güçlüklere düşeceklerinde ısrar eder. Deneyimin formu ya da içeriğinden yola çıkarak birtakım metafiziksel hakikatler üzerinde akılyürütmenin insana veya metafizikçilere açık bir yolu bulunmamaktadır. İnsanın mümkün deneyiminin gerek koşullarıyla ilgili bilgisinden hareket ederek gerçekliğin doğasıyla ilgili teoriler geliştirmeye çalışmış olan metafizikçiler, ona göre ya basit hatalara düşerler ya da çelişik sonuçlara varırlar. Filozoflar tarafından zihinsel tözün doğasını gözler önüne serme amacıyla kullanılan argümanların, Kant birtakım mantıksal hatalar ihtiva ettiklerinin açıklıkla ortaya çıktığını savunur. Filozoflar kendinde-şeyin doğasıyla ilgili kimi doğrular ortaya koymaya kalkıştıklarında, birtakım hakikatler yerine, sadece antinomilere veya paralojizmlere varırlar.

Kant, metafizikçilerin düştüğü bu hatayı, insan zihninin yapısıyla ilişkilendirir. İnsanın anlama yetisi, onun daha önce de göstermiş olduğu üzere, sadece algılanabilir olanı, kendi yapısına uygun düşeni bilebilir; ama insan varlığında deneyim alanını aşma, bütünlük arama, dünyanın varoluşunu zorunlu bir Varlık yoluyla anlamlandırma yönünde, kö-

kü derinlere uzanan güçlü bir yönelim vardır. İşte bu nedenle, insan zihninin, duyarlık ve anlama yetisinden sonraki üçüncü bölme ya da kompartımanını meydana getiren akıl, anlama yetisinin sınırlarını aşarak, duyusal alanın ötesinde kalanı kavramak, algıda nesneleri bulunmayana nüfuz etmek, sadece düşünülebilir olanın bilgisine sahip olmak ister.

İnsandaki bu sonuçsuz isteği anlamlandırmaya çalışırken, Kant saf akılda üç İdea bulunduğunu söyler: Sürekli tözsel özne olarak ruh, birbirleriyle nedensel bir ilişki içinde bulunan fenomenler toplamı olarak dünya ve mutlak yetkinlik, genel olarak düşüncenin nesnelerinin koşullarının nihai birliği olarak Tanrı. Bu İdealar doğuştan kavramlar olmadıkları gibi, ampirik veya deneysel olarak türetilmiş kavramlar da değillerdir. Söz konusu İdealar aklın anlama yetisi tarafından hayata geçirilen sentezini nihayete erdirme doğal yöneliminin bir sonucu olarak ortaya çıkarlar. Bununla birlikte bu, elbette saf aklın, anlama yetisinin, deneyiminin kategoriler olarak bilinen *a priori* koşullarını yüklemek suretiyle gerçekleşen nesne kurucu sentezleme faaliyetini daha ileri bir noktaya taşıdığı anlamına gelmez. Saf aklın İdealan "kurucu"luk özelliğine sahip değildirler. Ama aklın, deneyimin koşullarına birlik kazandırma yönünde doğal bir eğilimi vardır ve akıl bunu, söz konusu üç İdeadan da anlaşılacağı üzere, koşulsuz olana giderek yapar. Kant bu yüzden saf aklın İdealarına "transandantal İdealar" adını verir.

Gerçekten de Kant transandantal İdeayı, duyusal deneyimde kendisine karşılık gelecek hiçbir sezgisel veya görüsel karşılığın verilemeyeceği zorunlu akıl kavramları olarak tanımlar. Bu İdealar keyfi olarak icat edilmemiş, fakat aklın özünün bir sonucu olan, onun kendi doğası yoluyla verilmiş bulunan kavramlardır. Bu yüzden onlar anlama yetisinin faaliyetiyle zorunlu bir bağlantı içinde ortaya çıkarlar. Nitekim Kant, saf aklın İdealarının veya daha doğrusu koşulsuz olan kavramının transandantal düşünce içindeki kullanımını, anlama yetisinin deneyime dönük kullanımını bütünlüğe eriştirme fonksiyonuyla belirleyip sınırlandırır. İşte bu yüzden saf aklın kavramlarının deneyim imkânı veya alanını aşan nesneleri düşünme, akıl yürütme malzemesi olarak değerlendiren aşkın kullanımı, aklın meşru kullanımı olamaz. Kant açısından aklın meşru kullanımı sadece anlama yetisinin malzemesini düzenlemekle sınırlıdır. Yani aklın zorunlu İdealarının, saf akıl kavramlarının sadece regülatif veya düzenleyici bir kullanımı olabilir. Aklın bu yöndeki kullanımı, Kant açısından son derece önemli bir kullanım ve faaliyeti ifade eder, çünkü anlama yetisinin malzemesi ancak bu sayede sistematik bir bütünlük kazanabilir.

Fakat saf akıl, söz konusu meşru regülatif kullanımla yetinmez, fazladan, Kant'a göre gayrimeşru bir kullanım olarak diyalektik bir kullanım içinde olur. Deneyim dünyasıyla ilintili olarak anlamlı olan faaliyet

ve soruların, fenomenler dünyasını aştığımız zaman anlamdan yoksun hale geldiği gerçeğini göz ardı eder. Fenomenal dünyaya uygulandıkları zaman tamamen meşru ve doğru bir biçimde kullanılan kategorilerin, numenal dünya için kullanıldıkları zaman hiçbir anlam ifade etmediklerini söyleyen Kant'a göre metafizik, işte bunu çoğu zaman unutur ve fenomenleri numenlerle, görünüşleri kendinde şeylerle karıştırarak, aşkın gerçekliğe sadece fenomenal dünya içinde geçerlilikleri olan kavram ve kategorileri uygular ve böylelikle de hata ve yanılsamalara düşer. Metafizikçinin, mümkün deneyimin ve mümkün deneyimi yargılamak için kullanılan zihinsel şemanın ötesine geçerek akılyürüttüğü zaman, hiçbir şeyden emin olamayacağını, fakat sadece kötü ya da sonuçsuz veya çelişik argümanlar, birtakım yanılsamalar içinde debelenip duracağını artık görmesi gerekmektedir. Söz konusu yanılsamaları bulup çıkartmanın ve onların bizi yoldan çıkarmasına engel olmanın transandantal diyalektiğin görevi olduğunu bildiren Kant'a göre diyalektik, söz konusu yanılsamaları, onlar doğal ve kaçınılmaz oldukları için elbette dağıtamaz veya ortadan kaldıramaz, fakat bizi aldanmaktan alıkoyar.

Kant geleneksel ya da dogmatik metafiziğin rasyonel psikoloji, rasyonel kozmoloji ve rasyonel teoloji olarak üçe ayrıldığını düşündüğü için bu yanılsamaları üç başlık altında inceler. Gerçekten de saf aklın üç büyük İdeası vardır ve bu üç İdea spekülatif metafiziğin üç dalına vücut verir: Rasyonel psikoloji, felsefi teoloji ve spekülatif kozmoloji.

İnsanda bir entelektüel sezgi yetisi bulunmadığına göre, klasik metafiziğin söz konusu üç dalının konusunu oluşturan İdealara karşılık gelen nesneler, insana herhangi bir şekilde verilmiş olamaz. Onların deneyim yoluyla, duyarlığa verilebilmeleri de mümkün değildir. Ruh, görünüşlerin bütünü olarak dünya ve Tanrının fenomenler olabilmeleri mümkün değildir. Bu varlıkların İdeaları, öyleyse, deneyimin malzemesinin deneyimin *a priori* koşullarına tabi tutulması suretiyle değil de deneyimin koşullarına koşulsuz olana gidecek şekilde birlik kazandırılması yoluyla ortaya çıkarlar. Dolayısıyla, akıl bu İdeaları aşkın bir şekilde kullanmak suretiyle ilgili nesnelerin varoluşunu ve doğasını kanıtlamak ve nesnelere ilişkin bilgimizin kapsamını genişletmek iddiasıyla ortaya çıktığı zaman, antinomilere, çelişkilere veya paralojizmlere düşer. Kant bu yanılsamaları, rasyonel psikolojiye, spekülatif kozmolojiye ve felsefi teolojiye ilişkin eleştirel incelemesinde ortaya koyar.

Rasyonel Psikoloji

Kant rasyonel psikolojiyi Kartezyen bir çizgide ilerleyen ve "düşünüyorum"dan yola çıkarak, kendisiyle zaman içinde özdeş kalma anlamında kalıcı olan basit bir töz şeklinde ruha ulaşan bir disiplin olarak düşünür.

Gerçekten de rasyonel psikolojinin ampirik bir bilim olmadığı için *a priori* bir tarzda ilerlemesi gerekir. Söz konusu psikoloji türü bu nedenle deneyimin *a priori* koşulundan yola çıkar.

Kant, burada "düşünüyorum"un insanın tüm temsillerine eşlik etmesinin deneyimin imkânının zorunlu bir koşulu olmakla birlikte, deneyimin zorunlu koşulu olan benliğin insana deneyimde verilmediğini söyler; başka bir deyişle o, ampirik değil de transandantal benlik olmak durumundadır. Bundan dolayı, ego ya da benliği birlikli bir töz olarak düşünmek mantıksal olarak mümkün olsa bile, burada töz ve birlik gibi kategorileri kullanarak bilgiye ulaşmak mümkün olamaz. Zira insan zihninin bilgisel fonksiyonu, söz konusu kategorilerin numenlere değil, fakat fenomenlere uygulanmasına bağlıdır. Bu yüzden mantıksal bir özne olarak transandantal benliğin, nesnelerin ben bilincinin birliğine bağlanmadıkları takdirde nesne olamamaları, algılanamamaları ve dolayısıyla deneyimin anlaşılamaz olması anlamında deneyimin zorunlu bir koşulu olduğu, haklı olarak öne sürülebilir. Fakat buradan yola çıkılarak, transandantal benlik ya da ruhun bir töz olarak varoluşu kanıtlanamaz. Zira böyle bir kanıtlama varoluş, töz ve birlik gibi kategorilerin hatalı ve gayrimeşru bir kullanımını gündeme getirir. Bilimsel bilginin fenomenler dünyasının bilgisi olduğunu, oysa transandantal benliğin fenomenler dünyasına ait olmadığını söyleyen Kant, konusu benlik olan rasyonel psikolojinin, algılayan veya bilen özneden hareketle, söz konusu benliğin kendinden-kaim, basit, kendi kendisiyle bir ve aynı kalan ruh veya tözsel bir gerçeklik olduğu sonucuna ulaştığını; benlik, özne ve ruhu farklı anlamlarda kullanmak suretiyle, öncüllerden mantıksal olarak hiçbir zaman çıkmayan bir sonuç çıkarttığını ve kendisinin paralojizm adını verdiği, üç terimden oluşması gereken tasımda "dört terim kullanma hatası" olarak bilinen, bir mantık hatasına düştüğünü öne sürer.

Kant'ın sözünü ettiği mantık hatası esas itibariyle, özne ve töz terimlerinin anlamlarını açıklığa kavuşturan analitik yargılardan meydana gelen öncüllerden sentetik bir yargıdan oluşan sonuca geçilmesinden kaynaklanır. Çünkü analitik yargılardan sentetik bir yargı türetilemez. Böyle bir şey mümkün olsaydı eğer; sadece terimlerimizin anlamlarını açıkça tanımlamak suretiyle olguları, terimlere karşılık gelen nesneleri kolaylıkla vücuda getirebilirdik. Rasyonel psikolojinin benlik ya da ruhun bir töz olduğu ana tezi metafiziğin bir yanılsaması olarak karşımıza çıkıyorsa eğer; bu, hiç kuşku yok ki (i) ruhun basit töz olduğu; (ii) ruhun zaman içinde kendi kendisiyle aynı kalan bir töz olduğu; (iii) onun mekân içindeki nesnelerle, özellikle de kendi bedeniyle belli bir ilişki içinde bulunduğu tezleri için de geçerli olmak durumundadır.

Spekülatif Kozmoloji

Kant'ın sınıflamasında klasik metafiziğin ikinci ana dalı spekülatif veya rasyonel kozmolojiden meydana gelir. Dünyayı ya da kozmosu zaman ve mekân içindeki şeylerin toplamı olarak değerlendiren ve dünyayla ilgili sentetik *a priori* önermelerden oluşma iddiasıyla ortaya çıkan spekülatif kozmoloji de birtakım hatalara, mantık yanlışlarına yol açar. Söz konusu mantık yanlışları birtakım anomalilerden meydana gelmekte olup, bunların da çözümü eleştirel felsefede bulunmak durumundadır.

Antinomiyle "aynı kabuller öbeğinden türeyen bir çift çelişik önerme"yi anlayan Kant, antinominin çözümünü ya (a) çelişik önermelerin özü itibariyle tutarsız bir kabulden çıktığını veya (b) görünüşte çelişik olan önermelerin gerçekte çelişik olmayıp birbirleriyle bağdaşabilir olduklarını göstermede bulunur. Bunlardan birincisine saçma bir örnek olarak, sözgelimi tezi "Kare şeklindeki bir dairenin yuvarlık olduğu" önermesi, antitezi ise "kare şeklindeki bir dairenin yuvarlak olmadığı" önermesi olan antinomi verilebilir. Söz konusu antinominin çözümü görünüşte çelişik önermelerin kendi kendisiyle çelişik "bir dairenin kare olduğu" kabulünden çıktığını göstermekten meydana gelir. İkinci tipten antinomiye örnek olarak da tezi "Hayatın nihai hedefi ölümdür" önermesi, antitezi ise "Hayatın nihai hedefi ölüm değildir" önermesi olan antinomi verilebilir. Söz konusu antinomi görünüşte bağdaşmaz olan bu önermelerde "nihai hedef" ifadesinin birincisinde zaman açısından son, ikincisinde ise amaç anlamında kullanıldığının, dolayısıyla tez ve antitezin birbiriyle bağdaşmaz olmadığının gösterilmesinden meydana gelir.

Birinci antinomi "dünyanın zaman içinde bir başlangıcı olduğunu ve onun mekân bakımından da sınırlandığı" teziyle, "dünyanın hiçbir başlangıcı ve sınırı olmadığı, onun hem zaman hem de mekân bakımından sonsuz olduğu" antitezinden oluşur. İkinci antinomide ise "dünyadaki bileşik her tözün parçalardan meydana geldiği" teziyle "dünyadaki bileşik hiçbir şeyin basit parçalardan meydana gelmediği ve dünyada hiçbir yerde basit bir şey dışında hiçbir şeyin varolmadığı" antitezi bulunur. Üçüncü antinomi "doğa yasalarına göre nedenselliğin, dünyanın görünüşlerinin hepsinin birden çıkarsanabildiği yegâne nedensellik olmadığını, bu görünüşleri açıklamak için başka bir nedenselliğin daha, özgürlüğün nedenselliğinin bulunduğunu kabul etmek gerektiğini" bildiren tez ile "özgürlüğün bulunmadığını, dünyada olan her şeyin yalnızca doğa yasalarına uygun olarak vuku bulduğunu" öne süren antitezden meydana gelir. Dördüncü antinominin tezi "ya dünyanın bir parçası veya onun nedeni olarak, mutlak bir biçimde zorunlu olan bir varlığın dünyanın bir parçası olduğunu" ifade eden önerme, buna mukabil antitezi de "mutlak olarak zorunlu bir varlığın dünyada hiçbir yerde varolmadığı gibi, onun nedeni olarak dünyanın dışında da varolmadığını" ileri süren önermedir.

Bu dört antinominin birbirleriyle en azından görünüşte çelişen önermeleriyle, farklı metafizik sistemlerin temel kabullerinde karşı karşıya gelinir. Birinci antinomi, dünyanın zaman içinde bir noktada yaratılmış olduğunu olumlayan ya da inkâr eden metafizik sistemlerin temel kabulü olarak ortaya çıkar. İkinci antinomi ise monadların ya da atomların varoluşunu açıkça tasdik ya da inkâr eden bütün metafizik sistemlerin ayrılmaz bir parçasını oluşturur. Determinizm ile endeterminizmi karşı karşıya getiren üçüncü antinomi en azından dolaylı olarak doğabilimiyle etiğin temellerini tartışmaya açan metafizik sistemlerinde kaçınılmaz olarak gündeme gelir. Dördüncü antinomi dünyadan hareketle Tanrının varoluşunu kanıtlamaya kalkışan metafizik sistemlerle dünyanın ezeliliğini öne süren metafizik sistemler arasındaki karşıtlığı ifade etmektedir.

İşte bu dört antinominin ampirik ve bilimsel bir bakış açısını yansıtan antitezlerinin, doğal düzenden ayrılmayıp, test edilebilir olgulara sıkı sıkıya yapışmanın bir sonucu olarak ortaya çıktıkları söylenebilir. Oysa numenal dünya ile ilgili tezler, insanın pratik ilgisinin sonucu olmak durumundadırlar. Kant, tezlerde ifadesini bulan bakış açısına her ne kadar sempati duysa da olgusal konuların kesinlikle olgulara ilişkin incelemeyle karara bağlanması gerektiğinde ısrar eder. Dolayısıyla, deneycilerin bakış açıları veya konumları sağlam, onların rasyonalistlerin ilk nedenin, özgür iradenin pozitif bilgisine sahip olma iddialarına karşı çıkışları haklıdır. Bununla birlikte, Kant'a göre, bu temeller üzerinde, bir ilk nedenin varolduğunu söylemek ne kadar yanlışsa, onun varolmadığını söylemek de o kadar yanlıştır. Çünkü dünyanın sonlu olduğunu yani onun zaman içinde bir başlangıcının bulunduğunu göstermek amacıyla öne sürülen argümanlara, bunun tam karşıtını kanıtlayacak aynı ölçüde iyi argümanlarla karşı konulabilir. Bilgimizdeki sınırlamalar dikkate alındığında, bizim iki metafiziksel önermeden hangisinin doğru ya da hatta diğerinden daha muhtemel olduğuna karar verebilmemizin bir yolu yoktur. Ya da daha genel olarak söylendiğinde, söz konusu dört ayrı antinominin tezleri ve antitezleri bütünle ilgili olup, bütünün kendisi deneyimin bir nesnesi değildir. Ona deneyim için geçerli olan kategorilerin uygulanabilmesi söz konusu olmaz. Bütünün doğasıyla ilgili sorular, konuya olgusal bir perspektiften bakıldığında, anlamlı değildirler.

Aynı sonuca antinomiler genel olarak değil de tek tek ve daha ayrıntılı olarak ele alındığı zaman da ulaşmak mümkündür. Buna göre, birinci antinomi dünyanın zaman ve mekân içindeki büyüklüğüyle ilgilidir. Burada biz, bir mekân ölçüsü ya da zamanın belli bir yayılımının şu ya da bu büyüklüğe sahip olduğunu öne sürerken, bir ölçme sürecinin, mekânsal ya da zamansal birimlerin art arda toplanmaları işleminin tamamlanabileceğini ve söz konusu tamamlanışın tarafımızdan tecrübe edilebi-

leceğini, deneyimlenebileceğini varsayarız. Oysa dünyanın zaman ve mekân bakımından ölçülmesi süreci deneyimde fiilen tamamlanabilir, nihayete erdirilebilir bir süreç değildir. Bu sürecin tamamlanışıyla ilgili kavram ya da nosyon, Kant açısından deneyimde kendisine karşılık gelen bir şeyin bulunmadığı bir İdea olmak durumundadır. Bu yüzden dünyanın zaman veya mekân içinde büyüklük bakımından sonlu veya sonsuz olduğu önermeleri, kare şeklindeki bir dairenin yuvarlak olduğu ve yuvarlak olmadığı önermelerinin durumuna benzer.

Görünüşlerin bölünmesiyle ilgili ikinci antinomide de aynı şekilde bir şeyin sınırsızca bölünmesinin tamamlanışıyla ilgili İdeaya karşılık gelen bir deneyim bulunmadığının söylenmesi gerekir. Oysa her tözün bölünemez parçacıklardan meydana geldiği (veya gelmediği) önermesi, gerçekte tamamlanması imkânsız olan bir bölünme sürecinin olgusal olarak veya deneyimde tamamlanabilmesini varsayar. Birinci ve ikinci antinomide, "kabulün yanlışlığı bir kavramda kendi kendisiyle çelişenin (yani, kendinde şey olarak görünüşün) bağdaşabilir bir şey olarak sunulmasından oluşmaktadır." Gerçekten de sonsuz bir sürecin tamamlanışıyla ilgili İdeanın kendisi fenomen olmayan veya akledilir bir şeyin ya da bir kendinde şeyin İdeasıdır. Oysa üçüncü ve dördüncü antinomilerde, "kabulün yanlışlığı bağdaşabilir olanın çelişik ya da bağdaşmaz diye sunulmasından oluşur."

Kant özgürlüğün olup olmadığı, yani dünyada neden olunmamış nedenler bulunup bulunmadığı sorusuyla ilgili üçüncü antinominin ise, fenomenlerin doğa yasalarına göre nedenselliğe tabi olduklarını ifade eden tezin, nedeni olmayan nedenlere imkân tanıyan farklı türden bir nedenselliğin numenler veya kendinde şeyler için varolduğunu ima eden antitezle bağdaşabilir olduğunu göstererek çözer. Söz konusu ikinci nedensellik, elbette bir İdeanın, Kant'ın moral bilinci, ahlaki yükümlülük deneyimini açıklayabilmek için gerekli olduğunu düşündüğü özgürlük İdeasının, nedenselliği olmak durumundadır. Aynı durum mutlak olarak zorunlu bir varlığın varoluşuyla ilgili olan dördüncü antinomi için de geçerlidir. Kant bu antinomiyi de aynı şekilde yani fenomenal dünyada hüküm süren bir nedensellik olduğunu ve bir de fenomenlerin nedeni olduğu söylenebilecek akledilir bir neden, bir kendinde şey bulunduğunu ve bu ikisinin birbiriyle bağdaşmaz olmadığını gösterir.

Rasyonel Teoloji

Kant, durumun rasyonel teolojide de aynı olduğunu, metafizikçiler tarafından doğası evreni açıklayan bir Varlığın, yani Tanrının varolduğunu veya varolması gerektiğini göstermek amacıyla ortaya konan delillerin de aynı durumda olduğunu söyler. Bu argüman ya da delillerin, dikkat-

le ve titizlikle incelendikleri zaman, hiçbir şeyi kanıtlamayan sonuçsuz argümanlar olduklarının görüleceğini söyleyen Kant, Tanrının varoluşunu spekülatif akıl yoluyla kanıtlamanın, rasyonel teolojide şimdiye kadar kullanılmış olan üç yolu bulunduğunu belirtir. Bu üç yolu, üç ayrı Tanrı delilini tek tek ele alır, onların mantıksal olarak geçerli olmadıklarını ve dolayısıyla bir Tanrıbiliminin ya da rasyonel teolojinin imkânsız olduğunu gösterir.

Kant bunlardan, Tanrının varoluşuyla ilgili ontolojik delile, esas mantıksal zorunlulukla ontolojik zorunluluğu, yargının zorunluluğuyla varoluşun zorunluluğunu birbirine karıştırdığı için itiraz eder. Sözgelimi geometrinin önermelerinin "mutlak olarak zorunlu önermeler" diye görülmeleri bu karıştırmanın en açık göstergesidir. Ona göre, burada mantıksal zorunluluğun, şeylerle ve şeyler arasındaki ilişkilerle değil de sadece yargılarla ilgili olduğu ve yargının mutlak zorunluluğunun, yalnızca gönderimde bulunulan koşullu şeyin koşullu zorunluluğu önceden teslim edildiği takdirde, bir geçerliliği olduğu unutulmuştur. Sözgelimi üçgen diye bir şey gerçekten de varsa eğer, onun üç açısının bulunduğu yargısı zorunlulukla doğru olur. Ama bir üçgenin, hatta mekânın varoluşu bile, zorunlu değil de mümkün veya olumsal bir konudur.

Kant, bunun Tanrının varoluşu için de geçerli olduğunu düşünür. Ontolojik argümanda öne sürülen zorunluluk, varoluşun koşulsuz zorunluluğu değil de sadece mantıksal bir zorunluluk olmak durumundadır. Ve varoluşa gönderimde bulunan bütün yargılar sentetik olup, verili bir olumsal gerçekliği tanımlamaya yararlar. Bu ise, argümandan Tanrının zorunlulukla varolduğu sonucunun çıkartılamayacağı anlamına gelir; çünkü sentetik yargıların çelişiklerinin düşünülmesi her zaman mümkündür. Dolayısıyla, felsefe tarihinde sadece mantıksal olan bir zorunluluğa beslenen inançtan daha büyük bir yanılsama kaynağı bulunmadığını iddia eden Kant, bu iddiasının burada bir kez daha doğrulandığı kanaatini açıklıkla ifade eder.

Varoluşla ilgili olan, varlık bildiren, bir şeye varoluş yükleyen bir yargının sentetik olduğunu ve böyle bir yargının inkârının bir çelişki yaratmadığını öne süren Kant, daha sonra bununla ilgili bir hususu gündeme getirerek, yani "varlığın gerçek bir yüklem olmadığı"nı iddia ederek delile öldürücü bir darbe indirir. Buna göre, varoluş bir kavramın içeriğinin bir parçası değildir, olmadığına göre de mümkün bir yargı olarak görülemez. Ya da başka türlü söylendiğinde, bir şeyin varolduğunu söylemek, bir kavramı daha fazla belirlemek değil, fakat onun bir özellemesi bulunduğunu iddia etmektir; bir kavramın bir özellemesi olup olmadığı ise, sadece kavramı dikkatle tahkik etmek suretiyle keşfedilemez. Varoluşa bir yargıda tekabül eden şey sadece formel bir unsur yani ko-

pula olup, o Tanrı kavramının, örneğin kadir-i mutlaklığın olduğu tarzda, bir parçası değildir.

Kant, yine aynı bağlamda, düşünceden varlığa, zorunlu olandan olumsal olana giden ontolojik argümandan farklı olarak, onun tam tersine fakat yine aynı gayrimeşruluk içinde, olumsal olandan zorunlu olana, göreli olandan mutlak olana, verili olandan aşkın olana giden ve ontolojik delilin mevcut sıkıntıları dışında, başka güçlük ve hatalar da ihtiva eden, kozmolojik argümanı ele alır. Kozmolojik argümanın da en az ontolojik delil kadar hatalı olmakla kalmayıp, fazladan bir de içtenliksiz veya dürüstlükten yoksun olduğunu bildiren Kant'a göre, söz konusu yeni argüman sanki bizi yepyeni bir yoldan giderek sağlam ve güvenli bir sonuca ulaştıracakmış gibi yapsa da küçük bir manevranın ardından, adeta bir el çabukluğuyla bizi eski yola sokmaktadır. Hal böyle olduğunda, ontolojik argüman doğruysa eğer, kozmolojik argümana zaten gerek kalmaz; yok ontolojik delil yanlışsa da kozmolojik argümanın doğru olabilmesi hiç mümkün değildir.

Kant üçüncü delilin, yani teleolojik argümanın da hatalı bir argüman olduğunu, her şeyin kendisinin eseri olduğu bir yaratıcıyı kanıtlamaktan uzak olduğunu öne sürer. Bu argümanın doğanın maddesinin değil de sadece amaçlı formunun akıllı mimarına işaret edebildiğini ve dolayısıyla, maddenin olumsallığını kanıtlamak için burada da kozmolojik kanıtın doğruluğunu göstermek gerektiğini bildiren Kant, dünyadaki düzeni açıklamak için Tanrının form veren bir güç olarak dahi varoluşuna ihtiyaç duyulmadığı düşüncesine pekâlâ kapılınabileceğini söyler. Doğa kendisine niçin iş başındaki kör güçler eliyle şekil vermiş olmasın? Ona göre, ölü maddenin bile bütünüyle atıl olmadığı söylenebilir. Varolan yerçekimi gücü ve kimyasal çekim etkisiyle, doğa kendiliğinden en olağanüstü şekillerin doğuşuna meydan vermez mi? Güneş sisteminin veya gezegenlerin halihazırdaki işleyişini açıklayan aynı mekanik ilkeler onun doğuşunu ve gelişimini de acaba açıklayamaz mı?

Cansız varlıklar bir yana, canlı varlıklarda, düzen ve amaç kanıtı hepten yetersiz hale gelir, çünkü canlıyı cansızdan farklılaştıran esas ayırım, onun kendi kendisine düzen kazanabilmesi olgusundan meydana gelir. Bu nedenle, bir organizma bir zanaatkârın eseriyle analoji kurularak ele alındığında, onun doğası tümden çarpıtılmış olur. Bütün bunları ve doğada kendilerine zaman zaman rastladığımız çarpıklık ve bozuklukları bir kenara bıraksak bile, dünyaya düzen verecek kadar büyük bir kudretten kadir-i mutlaklığa, büyük bir bilgelikten mutlak bilgiye geçiş, ampirik temeller üzerinde bile asla temellendirilemez.

Kant, teolojik argümanı da bu şekilde, hatalarına ve ihtiva ettiği mantıksal güçlüklere dikkat çekmek suretiyle bertaraf ettikten sonra, bilginin

insan zihninin yapısına uygun düşen veya kategoriler tarafından düzenlenen mekânsal-zamansal dünyanın bilgisiyle sınırlandığı ve mekânsal-zamansal düzene aşkın olan bir varlık alanının, yani sırasıyla ruhun, evren adı verilen bütünün ve Tanrının bilgisi anlamında bir metafizik biliminin imkânsız olduğunu bir kez daha ifade edip, vurgulamış olur.

(c) Etik Anlayışı

Kant modern bilimi temellendirmek için kullandığı, eleştirel felsefesinin bir gereği olan aynı analizi, etik alanına geçtiği zaman da sürdürür. Çünkü ona göre, bizim duyusal sezgide verilen nesnelere ilişkin sezgisel bilgimiz yanında, bir de moral bilgimiz vardır. Buna göre, biz insanlar "doğruyu söylemenin görevimiz olduğunu", "insan hayatına saygı göstermek gerektiğini" biliriz. Söz konusu moral bilginin teorik ya da bilimsel bilgiden en önemli farkı; onun, olanın veya insanların fiilen nasıl davrandıklarının bilgisi olmayıp, olması gerekenin, insanların nasıl davranmaları gerektiğinin bilgisi olmasından meydana gelir. Başka bir deyişle ahlak bilgisi, insanların davranışlarından bağımsız olmak anlamında *a priori* bir bilgidir. Buna göre, insanlar yalan söyleseler veya birbirlerine zaman zaman işkence etseler de onların doğruyu söylemeleri veya insan hayatına saygı göstermeleri gerektiği doğru olmaya devam eder. Yani, "insanların doğru söylemeleri gerektiğini" bildiren ahlak yargısını, insanların doğruyu söyleyip söylemediklerine bakarak doğrulayamayız. Söz konusu ahlak yargısı insanların fiili davranışlarından bağımsız bir biçimde, yani *a priori* olarak doğrudur. Çünkü zorunluluk ve tümellik, Kant'ın epistemolojisi ve bilimsel bilgi anlayışında da gördüğümüz üzere, *a priori*liğin özellikleridir. Kant işte bu yüzden, genel olarak ahlak filozofunun, özel olarak da kendisinin görevinin ahlak bilgimizdeki *a priori* unsurları ortaya çıkarmaktan, bu unsurların kaynağını gözler önüne sermekten, sentetik *a priori* önermelerin ahlak alanında nasıl mümkün olduğunu göstermekten oluştuğunu öne sürer.

Buradan da anlaşılacağı üzere, ahlak alanında da *a priori* öğeleri arayan, bu öğeleri ikinci *Eleştiri*si'nin konusunu oluşturan pratik akılda bulan Kant, şu halde meşhur ödev etiğini geliştirirken, insanın bütünsel doğası yerine, salt akli boyutunu dikkate alır, yani onu sadece akıl sahibi bir varlık olarak görür. Çünkü insan bir bütün ya da doğal bir varlık olarak alındığında, bize zorunlu ve tümel olanı değil de sadece olumsal ve tikel olanı verir; bu temel üzerine tüm insanlar için geçerli olacak evrensel bir etik anlayışı inşa edilemez. Dahası, bütünsel doğası veya ampirik boyutu itibariyle insan çok çeşitli ihtiyaç, güdü ve duygulanımlarıyla doğal nedensellik yasalarına bağlı olup, kendi dışındaki nedenler

tarafından belirlenen heteronom bir varlıktır; o, bu haliyle, ahlaklılık için gerekli olan özgürlükten yoksun bulunmaktadır. Kant'a göre, nihayet doğal duygulanım, güdü ya da eğilimlere göre hareket edildiğinde, bu durum, ahlaklılığı değil fakat yalnızca yasalılığı ifade eder. İnsani eğilim, güdü, duygulanım ve alışkanlıklarla yapılmaları nedeniyle hiçbir ahlaklılık taşımayan bu eylemler sadece legal eylemler oldukları için Kant insana özgü bir ahlaki hayat tarzının temelini insanın doğal yanında değil de söz konusu doğal yanından bağımsız bir yaşam biçimini gerçekleştirmesini sağlayan akılda aramak ister.

Demek ki bilimsel bilgide olduğu gibi, ahlak alanında da *post eventum* bir analiz gerçekleştiren, transandantal bir soruşturma bağlamında, ahlak alanındaki *a priori* unsurları araştıran Kant, pratik akılla elbette bir ve aynı aklın ahlaki kullanım ya da fonksiyonunu anlatmak ister. Buna göre, insanda son çözümlemede her ne kadar tek bir akıl olsa da bu akıl nesneleriyle iki şekilde bağ kurar veya temas eder. Akıl ya kendisinin dışındaki bir kaynaktan verilmiş olan nesneyi belirleyebilir ya da nesneyi gerçek hale getirip, hayata geçirebilir. Bunlardan birincisi aklın teorik, ikincisi ise pratik fonksiyonunu ifade eder. Teorik fonksiyonu söz konusu olduğunda, akıl kendisine duyusal sezgide verilmiş olan nesneyi belirler ya da kurar; *a priori* kategorilerini kendisinin dışındaki bir kaynaktan gelen verilere uygular. Oysa pratik fonksiyonu söz konusu olduğunda, akıl objelerinin kaynağıdır; kategorilerini duyusal sezginin verilerine uygulamakla değil de ahlaki tercihlerle meşgul olur. Onun, burada kendisinden çıkan yasaya uygun moral seçim ve kararlar geliştirme işiyle uğraştığı söylenebilir. Başka bir deyişle, teorik fonksiyonu itibariyle akıl, bilişsel gücüne uygun düşen nesneleri bilmeye yönelirken, aklın pratik kullanımında iradenin belirlenimini mümkün kılan temeller gündeme gelir. Demek ki teorik aklın bilgiye yöneldiği yerde, pratik aklın evrensel ahlak yasasına uygun olarak yapılacak moral seçime ve dolayısıyla iradeyi belirlemeye yönelmiş olduğunu söyleyen Kant, pratik akıldan zaman zaman iradeden ayrı ve onu etkileyen bir güç olarak söz eder, bazen de onu iradeyle özdeşleştirir. Bunlardan birinci kullanım söz konusu olduğunda, Kant açıktır ki ahlaki eylemdeki bilişsel unsura ağırlık vererek, pratik aklın moral buyruk yoluyla iradeyi harekete geçirmesini anlatmak ister. İkinci kullanım söz konusu olduğunda ise, bir yandan eylemdeki iradi boyutu vurgulamaya çalışırken, bir yandan da iradenin kör, içgüdüsel bir yeti olmayıp, rasyonel bir güç olduğunu anlatmak istemektedir.

İyi İrade

Kant iradenin bu yönünü ortaya koymaya çalışırken, Aristoteles'ten beri, ahlaki anlamı içinde aşina olduğumuz kendi başına ya da amaç ola-

rak iyi ile başka bir şey için iyi olan ya da araç olarak iyi ayırımını temele alır ve Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi adlı eserinin birinci bölümünün daha giriş pasajında, dünyada kendi başına iyi olan tek bir şey olduğunu öne sürer: İyi irade.

Buna göre, birçok filozofun kendi başına birer iyi olarak gördüğü entelektüel yetileri, karakter erdemlerini, talihin insana bağışladığı sağlık, esenlik, onur gibi değerleri, Kant, kendi başına ve koşulsuz iyi olmadıkları gerekçesiyle bir kalemde siler. Bütün bu güç, erdem ve değerler, iyi irade tarafından yönlendirilmedikleri sürece, pek bir değer ifade etmedikleri gibi, insan için zararlı dahi olabilirler. Ölçülülük, özdenetim ve soğukkanlı düşünüp taşınma bile, eylemin ahlaki değerine katkı yapmakla birlikte, gereği gibi değerlendirilip yönlendirilebilmeleri için iyi iradeye bağımlı olup, kendi başlarına iyi değildirler. Onlar birçok bakımdan iyi olabilseler de iyi bir karakterle birleşmedikleri takdirde, kötüye kullanılıp tehlikeli dahi olabilirler.

Kant yine, insan varlığı ya da hayatı için bir amaç konumlayan ve bu amaca ulaşmak için gerekli olan erdemleri sıralayan, araç-amaç formundaki bütün etik anlayışlarına karşı çıkar. Gerçekten iyi, mutlak bir biçimde değerli olan ne nihai amaç, ne de bu amaca götürecek araçlardır. Ahlaki bakımdan değerli olan biricik şey, tüm diğer iyilerin zorunlu koşulu olan koşulsuz ve en yüksek iyi, iyi iradenin kendisidir. İyi irade ise, ödevinin ne olduğunu bilen, yani pratik aklın buyruklarını tanıyan ve ödevini ödev olduğu için yapan iradedir.

Kant en fazla da sadece mutluluğu nihai amaç olarak gören doğalcı, hazcı, yararcı ve mutlulukçu etik teorilerine karşı çıkar. Çünkü her şeyden önce Kant'a göre, ne kadar ahlaklı olunursa olunsun, ahlak yasasına ne kadar uyulursa uyulsun, bu dünyada mutlulukla ahlaklılık arasında zorunlu bir ilişki kurabilmek ya da hatta kurmayı ümit etmek mümkün değildir. Dünyada, en azından görünüş düzeyinde veya ilk bakışta, mutluluğa veya doğalcı, yararcı etik görüşlerinde mutlulukla özdeşleştirilen başarıya götüren şey daha ziyade erdemsizlik ya da ahlaksızlıktır. Dolayısıyla, ahlaklılığın veya erdemin bizatihi kendisi sadece mutluluk ile ilgili bir şey olamaz; olsaydı eğer, insan pekâlâ doğal yanını doyurarak, tıpkı bir hayvan gibi güdüleri, duygulanım ve eğilimleri doğrultusunda hareket ederek, mutluluğa erişebilirdi. Hoş böyle bir durumda, ahlakı insan varlıklarına özgü bir disiplin, ahlaklılığı salt insana ait bir fenomen olarak görmek mümkün olmazdı. Yalnızca mutluluğu ahlaklılığın nihai amacı yapmak, onu toplu halde yaşayan hayvanlar için geçerli olan bir fenomen olarak görmekten başka hiçbir şey değildir.

Ödev

İyi iradeyi ödeve bağlayan Kant, bir iradenin ödev için ödevden dolayı eylemde bulunduğu takdirde, iyi olduğunu söyler. Başka bir deyişle, ödev ya da yükümlülüğün en azından kişinin kendi üzerinde zafer kazanmasını, eğilimlerini alt etmesini, birtakım engellerin üstesinden gelmesini gerektirdiğini düşünen Kant, iyi iradenin, eğilimlerine, doğal isteklerine rağmen ödevini bilen, ödevden dolayı eylemde bulunan irade olduğunu belirtmeye özen gösterir. O, işte bu çerçeve içinde ödeve uygun eylemler ile ödevden dolayı, ödev adına yapılan eylemler arasında bir ayrım yapar ve bu ayrım bağlamında, gerçekten ahlaki olan eylemlerin ödevden dolayı yapılan eylemler olduğunu söyler.

Gerçekten de ona göre, sadece ödevden dolayı gerçekleştirilen eylemler ahlaki bir değere sahiptir. Seçtiği örnekte, "kişinin hayatını sürdürmesinin ödev olduğunu fakat ayrıca herkesin buna doğru bir eğilimi olduğunu" söyleyen Kant, hayatı sürdürmek söz konusu olduğunda iki temel önkabul bulunduğunu ima eder. Ben hayatımı, sadece bunu yapmaya eğilimim olduğu için sürdürdüğüm takdirde, benim eylemimin ahlaki bir değeri olamaz. Eylemimin ahlaki bir değeri olabilmesi için benim onu, hayatımı sürdürmek görevim olduğu için veya bir ahlaki yükümlülük duygusuyla yapmam gerekir. Kant elbette, hayatımı, bunu yapmayı arzu ediyor olduğum için sürdürmemin ahlaken yanlış olduğunu söylemez. Zira eylemim en azından ödeve uygundur ve intihar eyleminde olduğu gibi, ödevle bağdaşmaz değildir. Ama bu eylem kendi içinde ahlaki bir değere sahip değildir.

Ödev ve Ahlak Yasası

Ödevden dolayı yapılan bir eylemin ahlaki değerinin, söz konusu eylemi gerçekleştirme eğiliminin azaldığı ölçüde arttığını düşünen Kant, şu halde, iyi iradenin ödevden dolayı yapılan eylemde tezahür ettiğini söyler. Bu çerçeve içinde, o önce ödevden dolayı yapılan eylemin arzu ya da salt eğilimin bir sonucu olarak yapılan eylemden ayırt edilmesi gerektiğini belirtir ve sonra da onun yasaya, ahlak yasasına saygıyla eylemek anlamına geldiğini bildirir.

Ahlaki eylemi güdüleyen şeyin ödev olması gerektiğini, böyle bir motivasyonda özel ve belirleyici olan şeyin yasaya saygı olduğunu ifade eden Kant açısından ödevler, kurallar ya da belli türden yasalar tarafından yaratılır. Gerçekten de Kant, ahlaki değerinin sadece ödevden dolayı yapılan eylemde bulunduğunu, ödevden dolayı yapılan eylemin ise yasaya duyulan saygıyla yapılan eylem olduğunu belirttikten sonra, yasanın formu ya da özsel özelliğinin evrensellik, üstelik hiçbir istisna kabul etmeyen sıkı bir evrensellik olduğunu ilan eder. Ahlak yasası, tıpkı

doğa yasası gibi, istisnasız herkes için buyuran evrensel; tüm insanlar için geçerli olan genel geçer bir yasadır. Bununla birlikte, sadece doğal veya fiziki bir varlık olarak değerlendirildiğinde, insanın da kendilerine dahil olduğu bütün fiziki şeyler doğa yasalarına bilinçsizce ve zorunlulukla uyarlarken, sadece insan varlıkları yasa İdesine uygun olarak, ahlak yasasına saygıyla eyler. Buna göre, bir insanın eylemleri ahlaki bir değere sahip olacaksa, ahlak yasasından kaynaklanmak, yasaya duyulan saygının sonucu olmak durumundadır. Eylemlerin ahlaki değeri Kant'a göre, onların fiili ya da tasarlanmış sonuçlarından değil, fail ya da öznenin eylemine temel yaptığı maksimden gelir.

Maksimi "öznel eylem ilkesi", "öznenin kendisine göre eylemde bulunduğu öznel prensip", buna mukabil nesnel ahlak ilkesini saf pratik akılda temellenen objektif ahlak yasası olarak tanımlayan Kant, daha sonra maksim ya da davranış ilkelerini kategorik ya da kesin, koşulsuz ve hipotetik ya da koşullu buyruklar olarak ikiye ayırır. Hipotetik ya da koşullu buyruk, bizatihi kendisi için değil sadece tasarlanan, arzulanan bir sonuca ulaşmak için gerekli bir kural olarak kabul edilen davranış ilkesini ifade eder. Başka bir deyişle, kendisinin aracı ya da koşulu yapıldığı başka bir şeyin gerçekleşmesi için salt hangi araçların kullanılması ya da seçilmesi gerektiğini gösteren bir buyruk, koşullu bir davranış ilkesidir. Dahası, koşullu buyruk belli bir nesne türünü ya da bir amaç için duyulan arzuyu varsaydığı için daha ziyade insanın doğal yanıyla ilgilidir. Öte yandan, söz konusu amaca ulaşmak isteyenin, o amaca götürecek araçları da isteyeceğini öne süren "en yüksek iyi" ilkesine dayanan bu tür bir buyruk, analitik, öznel ve koşullu olduğundan, ahlaklılığı oluşturacak nesnel koşulları asla sağlayamaz.

Varsayalım ki belirli bir koşul ya da durum altında, bunun bir yalan olacağı ve yalan söylenmemesi gerektiği gerekçesiyle, gerçeğe aykırı bir beyanda bulunmaktan ısrarla kaçınıyorum. İnsanların birbirlerine hiçbir şekilde yalan söylememeleri gerektiği inancımın gerisinde ise, yalanın insanların birbirlerine olan güvenlerini sarstığı ve bunun da insanın mutluluğuna zarar verdiği kanaatim var. Yalan söylememek gerektiği ilkesi, benim için gerçekte sadece koşullu ya da hipotetik bir buyruktur, çünkü tarafımdan, bir amaç olarak ya da bizatihi kendisi için değil, fakat insanın mutluluğuna katkı yapacak bir kural olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla, o hem olumsal ve hem de ikincil ya da türetilmiş bir kuraldır. Olumsaldır, çünkü yalan söylemenin insanın mutluluğuna hiçbir şekilde halel getirmediği durumlar olabilir ve bu gibi durumlarda ilkeye ihtiyaç duyulmaz. İkincildir, çünkü bu ilkeyi kabul etmem doğrudan doğruya insanın mutluluğunu istememe ya da arzu etmeme bağlıdır. Şu halde, koşullu buyruk mutlak olmayıp, onun evrensel bir geçerliliği ve bağlayıcılığı yoktur.

Oysa kategorik ya da koşulsuz buyruk, başka bir amacın aracı olarak değil de bizatihi kendisi için kabul edilip hayata geçirilen bir buyruktur. Bu buyruk bizim doğal yanımızı belirleyen koşullara bağlı değildir; tam tersine, her koşuldan bağımsız olup, mutlak ya da koşulsuz bir geçerliliğe sahiptir. Buyruğu, koşulsuz geçerli yani kategorik kılan şey, onun hiçbir doğal unsura ya da nedene dayanmaması; buyruk kılan şey de onun eylemi yönlendiren bir yasa, fakat özgürce, nedenlerden, koşullardan ya da amaçlardan bağımsız olarak konmuş bir yasa, üstelik en yüksek yasa olmasıdır. Bu tür bir yasa, nedensel olarak belirlenmiş olan fenomenler dünyasında, doğada bulunmaz.

Buna göre, kategorik buyruk ya da gerçek ahlaki emperatif, belli bir eylem tarzını, mutluluk da dahil olmak üzere, arzu edilen herhangi bir sonuçtan bağımsız olarak buyuran emperatiftir. Başka bir deyişle koşullu buyrukların yararcı bir yoruma elverişli yönünü hesaba katan Kant, ahlaki buyrukların kendine özgü bağlayıcılığını, sadece onların sınırlanmamış evrensellikleri ve insan doğasıyla ilgili olgulardan, farklı koşul ya da durumlardan olan bağımsızlıklarıyla açıklanabileceğini düşünmüştür. İşte bu da bize kategorik buyruğu, yani Kant'ın ahlak alanında aradığı apodeiktik, *a priori* ve formel ilkeyi verir.

Kategorik buyruk apodeiktik bir ilke olmakla birlikte, doğa yasasının zorunluluğuna sahip değildir, fakat tıpkı bir doğa yasası gibi zorunluymuşçasına konumlanır; başka bir deyişle, kategorik buyruğu zorunluluk değil, fakat gereklilik tasarımı altına soktuğumuz için o bize kendisine uymamız gerektiğini buyurur, ona uymak bize bir ödev olarak görünür. Kategorik buyruk *a priori*dir, çünkü ondaki gereklilik, olgusal koşul ya da durumlara hiçbir şekilde bağlı değildir. Kategorik buyruğu *a priori* kılan bir diğer özellik ise, onun istenmeyen bir buyruk ya da yasa olmamasıdır. O, istenen ya da istendiği için kendisine uyulan bir buyruk, bağlanılan bir yasadır. Dahası, o her tür içerikten sıyrılmış olduğu, içerik bildirmediği, fakat sadece, bütün ahlaki ilke ve kuralların yerine getirmek durumunda olduğu gerek ve yeter koşulları gösterdiği için bütünüyle formel bir yasadır.

Onun kategorik buyruğu, en temel ahlak yasasını açıklarken verdiği örnekler, formel bir ilke olarak koşulsuz buyruğun, tıpkı matematiğin doğruları gibi, öncelikle kendi kendisiyle tutarlı olma veya çelişkiden bağışık olma ilkesine, sonra da evrenselleştirilebilme prensibine dayandığını gösterir. Yani, en temel ahlak yasasına göre, insanlar ahlaki bir karar verme durumunda kaldıkları her seferinde, önce "Eylemimin temelinde yer alan bu ilkenin mahiyeti nedir?", ikinci olarak da "Bu ilke bütün insanların kendisine uyacakları evrensel bir ahlak kuralı olabilir mi?" diye soracaklardır. Tembel bir adamın kendisine "yaşamak için kısa olan bu ömrümde kendimi niye zahmete sokayım, ihtiyaç duyduğum

şeyleri başka insanlardan çalsam olmaz mı?" diye sorduğunu varsayalım. Ola ki Kant'ın ahlak yasasından bir şekilde haberdar olabilen bu kişi niyet ya da maksimini, Kant'ın kategorik buyruğuna göre evrenselleştirmeye kalkıştığında, "Hiç kimse çalışmamalı, herkes ihtiyaç duyduğu şeyleri başkalarından çalmalı" demek durumundadır. Fakat hiç kimse çalışmazsa, açıktır ki çalınacak şey de olmaz. İnsanlar böyle bir durumda nasıl yaşarlar? Kural kendi kendisiyle çelişik olduğu gibi, bir yandan da evrenselleştirilebilmesi, yani bütün insanlara uygulanabilmesi imkânsız olan bir kuraldır. Dolayısıyla, hırsızlık baştan sona ahlaksız bir eylemdir. Bu yüzden Kant, ahlak yasasının birinci formülasyonunda, "Öyle eylemde bulun ki eyleminin gerisindeki maksim herkes için geçerli evrensel bir yasa olsun!" der.

Amaç Olarak İnsan

Kant aslında tek olan kategorik buyruğu, kastettiği şeyi ve ödevin gerçek anlamını ifade edebilmek için farklı şekillerde ifade etmeye çalışır. Amaç elbette, akıl İdeasını, en azından belli bir analoji yardımıyla sezilebilir ve böylelikle de sadece düşünceye değil, fakat duyguya da yakın hale getirmektir. Ahlak yasası veya koşulsuz buyruğun ilk formülasyonunda doğa yasasıyla ahlak yasası arasında bir analoji kuran Kant, koşulsuz buyruğun ikinci formülasyonunda insanlığa, amaç olarak insana gider. Birinci formülasyondan hareket edilecek olursa, sorun eylemlerini evrensel yasa olmasını isteyebilecekleri maksimlerle yargılamalarının akıl sahibi bütün insanlar için pratik olarak zorunlu bir yasa olup olamayacağı sorunudur. Böyle bir şeyin gerçekten de söz konusu olması durumunda, rasyonel bir varlığın iradesiyle koşulsuz buyruk arasında sentetik *a priori* bir bağ kurulacağını öne süren Kant, bu noktada iradenin kendi kendisini belirlemesinin nesnel temeli olma işlevini gören şeye "amaç" adını verir. Ona göre, öznel arzu ve istekler tarafından değil de akıl tarafından ortaya konan bir amaç olması durumunda, bu amaç bütün insan varlıkları için geçerli bir amaç olmakla kalmayıp, bütün insanların iradelerini bağlayan koşulsuz buyruk için gerekli temeli sağlar. Bu amaç, öyleyse, öznel arzular tarafından belirlenen bir amaç olamaz, çünkü bu türden amaçlar, kategorik ya da koşulsuz değil de sadece hipotetik veya koşullu buyruklara vücut verirler. Bu yüzden, onun mutlak bir değere sahip olan kendinde bir amaca sahip olması gerekir. Böyle bir amacın olup olmadığı sorusuna pozitif bir yanıt veren Kant, akıllı insan varlığının kendinde ve kendi başına bir amaç olduğunu söyler.

Kant'ın, Fransız ve Amerikan Devrimlerinin itici güçlerinden biri olan söz konusu inancına veya amaç olarak insan anlayışına göre, bir insan varlığı, salt bir insan ve akıl sahibi bir varlık olduğu için asli bir de-

ğere sahiptir. Onun bakış açısından insan ve genel olarak akıl sahibi her varlık, bir araç olarak değil, kendisi amaç olarak varolur ve insanın hep bir amaç olarak görülmesi gerekir. Bu ise insanın, doğal yanından bağımsız olarak, akıl sahibi bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda doğal ihtiyaçlarımızın kaynakları olan eğilimlerin pek az bir değeri olduğunu söylemek gerekir. Öte yandan, varoluşları bizim irademize değil de doğaya dayanan akıldan yoksun varlıkların da sadece birer araç olarak göreli bir değeri bulunur; bundan dolayıdır ki onlara "şeyler" denir.

Oysa akıl sahibi varlıklara "kişiler" denir, çünkü onların doğal yapısı bile, onların kendilerini, hiçbir zaman araç olarak kullanılamayacak, mutlak değere sahip amaçlar olarak gösterir. Kant bunu, daha önce verdiği örnekleri yasanın ikinci formülasyonu bağlamında yeniden değerlendirirken, açıklıkla ortaya koyar. Buna göre, yaşadığı bir dizi felaketten dolayı umutsuzluğa düşen ve yaşamaktan bıkarak kendini öldürmeye karar veren birinin eyleminin, kendisine kendi başına amaç olan insan düşüncesiyle uyuşup uyuşmadığını sorması gerekir. İnsan zor bir durumdan kurtulmak için kendini öldürmeye kalkışıyorsa eğer, bu takdirde o kendi kişiliğini daha iyi bir yaşama için sadece bir araç olarak görüyor demektir. Oysa insan bir şey ya da eşya değildir, dolayısıyla ona bir araç olarak muamele edilemez; insan kendi kişiliğinde bile insanı yok edemez, öldüremez. Aynı çerçeve içinde, ikinci örnek de başkasına karşı yalan yere söz veren kimsenin başkasını bir araç olarak kullandığını ortaya koyar. Zira o böyle bir söz vermekle, karşısındakini kendi kişisel amacı için kullanmaya kalkışmış olur. Bu yüzden Kant, ahlak yasasının ikinci formülasyonunda "İnsanı amaç olarak görecek şekilde eylemde bulun!"der.

Kendi başına amaç olma ilkesi, bir yanıyla öznel, bir yanıyla da nesnel bir ilkedir. Özneldir, çünkü her rasyonel varlık, kendisini kendi başına bir amaç olarak düşünür; nesneldir, zira her rasyonel varlık aynı şekilde düşünür. İnsan varlıklar Kant'a göre, "kendi başına amaç olma"yı da deneyimden çıkaramaz, çünkü o akıl sahibi bütün varlıkları için geçerli olan evrensel bir ilkedir; evrenselliği belirleyen ya da ortaya koyan bir deneyimden söz etmek ise mümkün değildir. Bundan dolayı, onun da kaynağı akıldır. İşte bundan dolayı, araçlar düzeni şey, eşya ya da nesneler düzeniyle birleşirken, amaçlar düzeni kendi kendini belirleyen akıl sahibi varlık ile birleşir.

İrade Özerkliği

Kant'ın ödev etiğinin üçüncü bölümü ya da kategorik buyruk ve ahlak yasasının üçüncü formülasyonu, nedensel determinizm alanının dışında

kalan ve dolayısıyla bilimsel araştırmanın hiçbir şekilde konusu olmayan bir eylem kaynağı olarak rasyonel iradeye ilişkin bir yeni yorumdan, metafiziksel bir açıklamadan meydana gelir. İrade özgürlüğü ahlak ve ahlaklılığın zorunlu bir önkabulüdür, zira bütün eylemler doğal nedenlerin zorunlu sonuçları oldukları takdirde, ahlaki seçim ve kararın sonucu olan ahlaki eylem ya da ahlaklılıktan söz edilemez, ahlaki değerlemenin hiçbir anlamı olmaz. Kant'a göre, "gereklilik" yapabilmeyi içerir, yani ahlaken doğru olanı yapma yükümlülüğü onu yapabilir olmayı gerektirir.

Bilim evrensel determinizm ilkesine dayandığı için irade özgürlüğünün bilimsel bir kanıtı olamaz. Bu durum Kant'a göre, bilim ile etik arasındaki kökten farklılığı ve değeri olgudan, etiği bilimden türetmeye kalkışmanın imkânsızlığını ve saçmalığını gözler önüne serer. Bilimin, bilimsel araştırmanın konusu olan varlık olarak insan, biyoloji ve psikolojinin yasalarına tabi olan organik bir fenomendir. O, bu haliyle hiçbir şekilde özgür değildir; fenomenal boyutuyla doğal bir varlık olarak insan, doğal nedensellik yasalarına bağlı olup kendi dışındaki nedenler tarafından belirlenir. Fakat ahlakın, ahlaki değerlemenin konusu olarak insan, pratik aklın buyruklarına uymak ya da uymamak bakımından özgür olan numenal bir varlık, bir kendinde şeydir. İşte söz konusu akıl tarafından yönetilebilme yeteneğine; dış nedenlere tabi olan iradenin heteronomisine karşıt olarak, akla, aklın buyruklarına itaat eden failin otonomisine Kant, "özgürlük" adını verir.

Başka bir deyişle, insan bir yönüyle deneyim dünyasına, diğer yönüyle de sadece akılla kavranabilen numenal dünyaya aittir; insan işte bu ikinci yönü ya da özelliğiyle irade sahibi özgür bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Rasyonel bir varlık olarak akılla anlaşılabilir numenal dünyaya ait olan insan, kendi iradesinin nedenselliğini ancak özgürlük İdeası altında tasarlayabilir. Özgür olmak duyusal dünyanın neden-sonuç zincirinin belirleniminden bağımsız olmak demektir. Kant işte doğanın hem içinde ve hem de dışındaki varlık olarak iki boyutlu insan telakkisiyle özgürlüğü ve ahlakı güvence altına alır.

İnsan, Kant'a göre ahlaklılığın formel ilkesini, kategorik buyruğu da fenomenal bir varlık olarak değil akıl sahibi, kendisinin numenal boyutunun bilincinde olan bir varlık olarak deneyimler. O, bütünüyle ya da sadece, doğada hüküm süren nedensel zorunluluk, evrensel determinizm tarafından belirlenseydi, kendisinin bir numen olarak bilincinde olmadığı gibi, iradesini de kategorik buyruğa ya da ödeve göre belirleyemeyecekti. En fazla ödevle arzu, duygulanım ve eğilim arasındaki çatışmayı hissedebilen böyle biri, arzularına yenik düşerek ödevini yapma gücünü kendisinde bulamayacaktı. Fakat insan akıl sahibi ve özgür bir

varlık olarak, yani numenal boyutuyla ödevin sesini duyma ve ona göre hareket etme imkânı bulmaktadır.

Her şey bundan ibaret değildir, elbet. Bütün arzu, eğilim ve duygulanımlarla, insanın fenomenal boyutunun eseri olan unsurların belirlediği amaçlardan bütünüyle bağımsız olan bir ahlaki ilke ya da yasanın kaynağı da nedensel zincirlerin dışında olmak durumundadır. Öyleyse insan, doğal yanı, arzularının mahiyeti her ne olursa olsun, akıl sahibi bir varlık olduğu sürece, ahlak yasasının veya kategorik buyruğun kaynağı olarak görülmek durumundadır. Buna göre, rasyonel varlıklar olarak insanlar, ahlak yasasına tabi olmakla, kategorik buyruğa göre davranmakla kalmazlar, fakat yasanın yaratıcısı, gerçek bir yasa koyucu olarak ortaya çıkarlar. Bu nedenle, Kant kategorik buyruğun üçüncü formülasyonunda, akıl sahibi varlık olarak ahlaki özneye şöyle der: "İradenin maksimleri aracılığıyla kendisini aynı zamanda genel yasa koyucu olarak görebilecek şekilde eylemde bulun!"

Şu halde, arzu, eğilim ya da çıkar tarafından koşullanan emirlerin hipotetik buyruklar olduklarını, kategorik buyruğun ise koşulsuz bir buyruk olduğunu ve koşulsuz buyruğa itaat eden bir iradenin, çıkar veya doğal nedenselliği somutlaştıran dizilerin bir parçası olan arzu ve eğilimler tarafından belirlenmeyen özerk bir irade olduğunu söyleyen Kant'a göre, iradenin özerkliği "ahlakın en yüksek ilkesi" ve "bütün ahlak yasalarıyla onlara tekabül eden ödevlerin yegâne prensibi" olmak durumundadır. İradenin yaderkliği veya heteronomisi ise, yükümlülüğün temelini sağlamak bir yana, ahlak ve yükümlülüğe karşıdır. Buna göre, iradenin, kendisi veya pratik akıl tarafından değil de kendi dışındaki çıkar, arzu, duygu benzeri birtakım faktörler tarafından belirlenmesi anlamında yaderkliğini kabul ettiğimiz takdirde, o rasyonel bir irade olarak kendi yasa koyuculuğunun eseri olmayan yasa ya da güçlere tabi olur. Kant bunu başkaca şeyler yanında kendisinden önceki etik teorilerini söz konusu yaderklik bağlamında eleştirirken açıklıkla ifade eder. Gerçekten de Montaigne'in ahlaki ilkelere eğitimle, Mandeville'in sivil anayasa veya hukuk sistemiyle, Epiküros'un hazla, Hutcheson'un ahlak duygusuyla temellendirmesinden söz eden Kant, bu teorilerin, ilk ikisi dışsal, diğer ikisi de ampirik faktörlere gönderme yapacak şekilde öznel ya da ampirik olduklarını söyler. O, bunların dışında ahlak yasası veya yükümlülüğün temeli olarak içsel yetkinlik idesine gönderme yapan Stoacı etik anlayışıyla ahlak yasasını Tanrının iradesiyle temellendirmeye çalışan Wolffçu etik anlayışı benzeri rasyonalist etik teorilerin de bulunduğunu söyler. Bütün bu etik görüşlerin en önemli güçlüğünün ahlak ve yükümlülüğün en yüksek ilkelerini temin edememeleri olduğunu öne süren Kant'a göre, sözgelimi ahlaklılığın normu veya ölçütünün Tanrının iradesi olduğunu söylediği-

miz takdirde, ilahi iradeye neden dolayı itaat etmemiz gerektiği sorusu hâlâ anlamlı bir soru olarak varolmaya devam eder.

Ahlaki iradenin özerkliğini, bütün bu gerekçelerin de etkisiyle en yüksek ahlak ilkesi olarak öne süren Kant, ahlaken yasa koyan iradenin özerkliğinin, salt akıl veya ahlaki bir irade sahibi bir varlık olarak düşünülen insan ile aklın buyruklarıyla çatışabilen arzu ve eğilimlere sahip doğal bir varlık olarak insan arasındaki ayrıma bağlı olduğunun fazlasıyla bilincindedir. Bu yüzden onda irade ya da pratik akıl yasa koyar ve çok çeşitli eğilim ve arzuların taşıyıcısı olarak insan itaat eder. Bu noktada iradenin özerkliğiyle ilgili görüşünde Kant'ın, her zaman doğru ve haklı olmak dolayısıyla yasaların gerçek kaynağı olan "genel irade" ile özel iradeler veya bu tür özel iradelerin bir toplamı olarak "herkesin iradesi" arasında bir ayrım yapmış olan Rousseau'dan etkilenmiş olduğunu söylemek yerinde olur.

Amaçlar Krallığı

Kendinde amaç olarak insan varlığı düşüncesinin ahlaki anlamda yasa koyan akli irade düşüncesiyle birleşmesi, Kant'ta bizi bireysel ahlaktan sosyal ahlaka geçme imkânı veren bir köprü olarak amaçlar krallığı düşüncesine, bir amaçlar krallığı veya daha doğrusu bir cumhuriyet içinde yer alan akıl sahibi varlıklardan meydana gelen topluma götürür.

Krallık derken çeşitli akıllı varlıkların topluluk yasaları yoluyla birbirlerine bağlandıkları bir ülkeyi anlayan Kant'a göre, rasyonel varlık, kendisi yasa koyucu olmakla birlikte, bu yasalara uymak durumunda olduğunda, öncelikle bu amaçlar krallığına bir üye olarak bağlanır; öte yandan o, bir yasa koyucu olduğu, bir başkasının iradesine tabi olmak yerine kendi iradesine uyduğu için de bu krallıkta bir kurucu üye olmak durumundadır. Yasa koyarken, birey başkalarının iradesine tabi olmadığı için insanın böyle bir krallık ya da cumhuriyetin hem egemeni ve hem de üyesi olduğunu söyleyen Kant'ta, amaçlar krallığı bir kez daha doğayla, doğadaki krallıkla analoji içinde düşünülür. Zira doğanın nedensel yasalarına benzer bir biçimde burada da insanın kendisinin koyduğu yasalar vardır. Aradaki tek fark, doğadaki yasalılığın bir zorunluluğu ifade ettiği yerde, amaçlar krallığındaki yasalılığın bir ideali ve dolayısıyla bir imkânı temsil etmesinden kaynaklanır.

Kant'ın amaçlar krallığı düşüncesiyle hakiki cumhuriyetin etik temellerini ortaya koyduğunu düşünen yorumcular, bir yandan da onun bir amaçlar krallığı düşüncesine göre eyleme telakkisini oluştururken, arkadaşların her birinin mutluluğunu ortak amaç olarak belirleyen dostluk ilişkisiyle en yüksek iyiyi ortak amaç haline getirmiş dini cemaati göz önüne aldığını söylerler. Böyle bir yorumun doğruluğu, amaçlar

krallığı düşüncesiyle ilişkili olarak Kant'ta elbette, ahlaki veya beşeri cemaati gerçekleştirmenin veya insanlar arasında ahenkli ilişkileri temin etmenin, özellikle de insanların refahı veya tatminini en yüksek düzeye çıkarma karşısında mutlak bir önceliği olduğunu ima eder. Bu açıdan bakıldığında, Kant'ın aynı zamanda farklı rasyonel varlıklar arasında rekabete dayalı ilişkileri iyi karşılamadığı, söz konusu ilişkilere insanların temel amaçlarının derin birliğine zarar vermediği veya hizmet ettiği ölçüde izin verdiği söylenebilir.

Pratik Aklın Postulatları

Kant'ın ödev etiğinde, demek ki akıl ve irade sahibi insan varlıklarının belli bir biçimde, kategorik buyruğun talep ettiği şekilde yani sadece aynı zamanda evrensel yasalar olmalarını isteyebilecekleri maksimlere göre eylemeleri gerekmektedir. Kategorik buyruk, şu halde insan varlıklarına birtakım yükümlülükler getirir. Söz konusu kategorik buyruğun sentetik *a priori* bir önerme olduğunu söyleyen Kant'a göre, bir yükümlülük sadece rasyonel irade kavramının analizinden türetilemez. Bundan dolayı, kategorik buyruk analitik bir önerme değildir. Fakat bu önermede yüklemin özneye zorunlulukla bağlanması gerekmektedir. Çünkü kategorik buyruk, hipotetik buyruğun tam tersine, koşulsuzdur ve ahlaki faili belli bir biçimde eylemeye zorunlulukla mecbur eder. Kategorik buyruk şu halde teorik değil de pratik bir sentetik *a priori* önermedir. Yani bilgimizi artırmaz, fakat kendi içinde iyi olan eylemlerin yapılmasını emreder. Ama o yine de Kant açısından temellendirilmeye veya muhtaç sentetik a *priori* bir önermedir.

Bu açıdan bakıldığında, insanların ahlaki bir biçimde veya ödevden dolayı, sadece özgürlük İdeası altında eyleyebilecekleri söylenebilir. Yükümlülük veya gereklilik özgürlüğü, yasaya itaat etme ya da onu çiğneme özgürlüğünü içerir. Başka bir deyişle, özgürlük İdeası olmadığında kendimizi yasa koyan, ahlaken özerk varlıklar olarak göremeyiz. Demek ki özgürlük İdeası pratik olarak zorunludur ve ahlaklılığın zorunlu bir koşuludur.

Özgürlük İdeasının pratik zorunluluğu ahlaki fail düşüncesini gerektirir, insanların kendilerini sadece duyusal dünyanın değil fakat akledilir veya numenal dünyanın üyesi olarak görmelerini içerir. Ahlaklılığın, pratik sentetik *a priori*nin imkânı, Kant'a göre ancak bu şekilde açıklanabilir.

(d) Siyaset Felsefesi

Kant'ın doğal hukuk ve toplum sözleşmesi gelenekleri içinde konumlanan siyaset felsefesi, onun Aydınlanmacılığının bütün özellik ve vur-

gularını taşımasına rağmen, Rousseau'nun materyalist, ateist ve bilimci Fransız Aydınlanması içinde gerçekleştirdiği önemli değişim ve doğrultu değişikliğinin bir benzerinin, bu kez bir bütün olarak genel Aydınlanma kültürü içinde hayata geçirilişine tanık olmak ama özellikle de Aydınlanma değerlerinin yaklaşık yüz yıllık bir sürecin ardından olgunlaşmasını gözler önüne sermek bakımından önem taşır. Bu değişmenin ve olgunlaşmanın en önemli nedeni ise, Kant'ta da tıpkı Rousseau'da olduğu gibi, ahlakın bilim ve felsefe, eylemin temaşa ya da tefekkür, pratik aklın da teorik akıl karşısında sahip olduğu önceliktir. Özellikle ahlakın önceliği anlayışı, siyaset felsefesini tümüyle ahlak felsefesinden türeten veya politika felsefesi neredeyse etiğinin bir uygulaması olarak gelişen Kant'ta önemli birtakım politik sonuçlara yol açmıştır.

Bunlardan birincisi ve en önemlisi, onun siyaset felsefesinin hemen hemen tamamen bir haklar, ödevler ve özgürlük felsefesi olarak gelişmesidir. Gerçekten de Kant, siyaset felsefesinde akıl sahibi her varlığın doğuştan getirdiği bir özgürlük hakkına sahip olduğunu ve söz konusu özgürlüğü hayata geçirmek için bir toplum sözleşmesiyle tesis edilmiş bir sivil toplum durumuna girme ödevi bulunduğunu öne sürer. Ahlakın önceliği öğretisi, ikinci olarak da insanın eşitliğine beslenen inancı, eşitsizliğin çeşitli doğal ve sosyal kaynaklarını mahkûm etmeyi ve nihayet, insanın büyüklüğünün sadece onun bir ahlak varlığı olma niteliğine bağlı bulunduğunu öne sürmeyi içerir.

Haklar ve Ödevler

Nitekim Kant Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi adlı eserini kaleme aldıktan tam on iki yıl sonra yayınladığı Ahlak Metafiziği adlı eserini "Hak Öğretisi" ve "Erdem Öğretisi" gibi iki bölüme ayırır ve dolayısıyla, politik hak ve ödevleri dar anlamda erdemlerden veya erdemin gerektirdiği haklardan ayırır. Gerçekten de amaçlar krallığı veya etik topluluğun politik bir yapısı olması gerektiğini söyleyen Kant'ta, bunlardan adalet ödevlerinin veya hukuki ya da politik ödevlerin erdemler karşısında bir önceliği olmak durumundadır. Çünkü adalet ödevleri, yasanın dışsal kısıtlama ya da sınırlamalarına tabi olan harici eylemlerle ilgilidir; buna mukabil erdemler veya erdemin talep ettiği ödevler sadece maksimlere, belli bir amaca yönelmiş olan içsel niyetlere uygulanırlar. Hukuki ve politik ödevler her ne kadar dışsal edimlerle ilgili olsalar da ahlaki ödevlerden önce gelirler, zira bu ödevler, her insanın hem kendisinde hem de başkalarında insan haklarına saygı göstermesini talep edecek şekilde haklarla ödevlerin karşılıklılığını tanımlarken, ahlaklılığın özünü meydana getirirler.

Dahası, söz konusu ödevler adaletin, başkalarını bir araç olarak görmeyi reddetmek suretiyle kişinin kendisindeki insanlığa saygı göstermeyi, hiç kimseye zarar vermemeyi, tek tek her insanın mülkiyetinin başkalarına karşı teminat altına alınabileceği bir topluma girmeyi talep eden buyruklarını somutlaştırarak ifade ederler. Buna göre ödevleri kişinin kendisine ve başkalarına karşı, eksiksiz ve eksik ödevleri diye dörde ayıran Kant, (i) kişinin kendisine karşı eksiksiz ödevine örnek olarak intihar yasağını; (ii) başkalarına karşı eksiksiz ödevine örnek olarak yalan yere söz vermeme ödevini; (iii) kişinin kendisine karşı eksik ödevine örnek olarak, beceri ve yeteneklerine karşı doğal yatkınlıklarını geliştirmesi ödevini ve nihayet (iv) başkalarına karşı eksik ödeve örnek olarak da yardımseverlik ve karşılıklı yardımlaşma ödevini gösterir.

Söz konusu adalet ödevleri veya hukuki/politik ödevlerin ahlaklılığın özünü meydana getirmesini ise, bu ödev örneklerinin, insanı özgürce amaçlar koyma ve bu amaçların özgürce peşinden koşma yeteneğiyle tanımlayan Kant'ta, insanı bir araç olarak değil de her zaman bir amaç olarak görme ahlaki ödevinden veya genel zorunluluğundan türetilebilmesi imkânı açıklar. Buna göre, (i) intihar etmeme görevi, gerçekten de seçme özgürlüğüne sahip bir varlığa zarar vermemeyle ilgili daha genel ödevin özel bir örneğidir. Bu genel ödev kişinin bir başkasını öldürmesini yasakladığı gibi, kendisini öldürmesini de yasaklar. (ii) Öte yandan yalan yere verilmiş bir söz, kendisine söz verilen kişinin, söz verenin gerçek niyeti hakkında bilgilendirilmiş olsa kabul etmeyeceği bir amacı benimsemesine neden olduğu ve dolayısıyla başkasının özgür seçimini tehlikeye attığı için bu tür sözlerin yasaklanması, özgür bir failin eylemlerinin engellenmemesiyle ilgili ödevin bir örneği olmak durumundadır. Dahası, kişinin sarhoş olmamasına yönelik ödevi de failin başkasına karşı değil de kendisine karşı ödevlerine bir örnek olarak bu kapsam içinde değerlendirilebilir. (iii) Kişinin doğal yatkınlıklarını geliştirmesiyle ilgili ödevi ise, kişinin insanlığını geliştirirken kendi önüne koyabileceği farklı ödevleri yerine getirmesini kolaylaştıracak genel koşulları geliştirmesiyle ilgili ödev olarak anlamak mümkündür. (iv) Nihayet, yardımseverlik ödevini de kişinin "başkalarına kendilerine özgürce koydukları farklı amaçları gerçekleştirmelerinde yardımcı olma ödevi" olarak anlaşılabilir.

Bu şekilde anlaşıldıklarında, Kant'ın herkes tarafından kabul edilen dört ödev türü ya da sınıfıyla ilgili olarak verdiği örnekler, insanı amaç olarak görme ödevinin kapsamlı yorumunu sağlar. Bütün bunlar aslında, (i) özgür seçim ya da tercihte bulunan failler olarak insanlara zarar vermeme; (ii) onların seçme ve eyleme özgürlüklerini kullanma imkânlarını engellememe; (iii) özgürce seçilen amaçların peşinden başarıyla

gitmeyi kolaylaştıracak genel güç ve yetenekleri geliştirme ve (iv) özgürce seçilen amaçları hayata geçirmeyi de mümkün olduğunca kolaylaştıracak eylemlerde bulunma ile ilgili ödevlerdir.

Kant işte bu genel çerçeve içinde, ayrıca hakkı belirleyen üç temel koşul ileri sürer: Bir kere hak sadece başkaları üzerinde etkisi olan eylemlerle ilgili olmak durumundadır. İkinci olarak hak, bir bireyin eyleminin bir başkasının istek ya da salt arzusuyla ilişkisini göstermeyip, onun özgür eyleminin bir diğerinin eyleminin özgürlüğüyle olan ilişkisini ortaya koyar. Kant üçüncü olarak da hakkın bir kimsenin eyleminin içeriğiyle değil de formuyla ilgili olduğunu ifade eder. Hakkın üç temel koşulunu bu şekilde ifade eden Kant, daha sonra tıpkı ödevde yaptığı gibi, hakla erdem arasındaki karşıtlıklara dikkat çeker. Buna göre, gerek hak gerekse erdem ya da ahlaklılık özgürlükle yakından ilişkilidir. Bununla birlikte, hak esas itibariyle dış özgürlükle, eyleme getirilen dışsal kısıtlamalardan veya başkalarının tecavüz ya da müdahalelerinden, diğer insanların eylemlerinin eyleme özgürlüğümüzü kısıtlamasından bağışık olmayla, oysa erdem içsel özgürlükle, kişinin kendi kendisinin veya tutkularının efendisi olmasıyla ilgilidir.

Devletin Temelleri

Hakkın özgürlüğün formel bir koşulu olarak evrenselliği gözettiği yerde, erdemin evrenselliğin ötesinde bir amacı gözettiğini belirten Kant, yine hakkın daha dar, erdemin ise daha geniş kapsamlı ödevlerle ilgili olduğunu söyledikten sonra, doğuştan getirilen tek bir hak bulunduğunu öne sürer: Başka her insanın evrensel bir ahlak yasasına uygun özgürlüğüyle birlikte var olabildiği sürece, özgürlük ya da başkalarının tercih ya da seçimleri tarafından engellenmeme veya kısıtlanmama özgürlüğü. Devleti temellendirmek için özgürlük ve elbette özgürlükten türetilen adalet dışında hiçbir şeyin öne sürülemeyeceğini ifade eden Kant, özellikle de yurttaşların refah ve mutluluğunun devlet iktidarına temel teşkil edemeyeceğini belirtir. Çünkü bunu yapmak, hükümetin veya yöneticilerin yurttaşları, neyin kendileri için yararlı ya da zararlı olduğunu bilmeyen çocuklar olarak görmeleri veya muamele etmeleri anlamına gelir. Öte yandan özgürlüğün evrensel olduğu yerde, Kant'ın etik anlayışında da görmüş olduğumuz üzere, mutluluk ampirik ve olumsal bir şeydir.

Özgürlükle, Kant burada doğallıkla, ahlak felsefesinde ele aldığı irade özgürlüğünü, daha doğrusu irade özgürlüğü ve doğa yasalarına göre hüküm süren determinizm arasındaki ilişki probleminde ifadesini bulan transandantal özgürlüğü kastetmez. Kant siyaset felsefesinde, özgürlükle esas itibariyle veya tamamen başka insanların seçimleri tarafından en-

gellenmeme veya kısıtlanmamayı anlatmak ister. Onun siyaset felsefesindeki ilgisi, insanın seçimine etki eden doğa yasaları olmayıp, kişinin seçiminin başka insanlar tarafından etkilenmesi veya belirlenmesi, eylemlerinin başkaları tarafından engellenmesi durumudur. Bu yüzden, onun politika felsefesinde ilgilendiği özgürlük, bireysel seçim ve eylem özgürlüğüdür.

Aslında söz konusu hukuki ya da politik özgürlüğü, sadece başkalarına zarar vermediği sürece her istediğini yapmak yetkisi ya da özgürlüğü olarak anlamayan; buna ek olarak ve çok daha önemlisi, kişinin kendi rızasıyla kabul ettiği yasalardan başka, kendi dışından gelen hiçbir yasaya itaat etmeme imkânı olarak ifade eden Kant'ta politik özgürlüğün, bununla birlikte onun etiğinde pratik aklın bir postülası olarak gündeme getirdiği transandantal özgürlükle belli bir ilişkisi vardır. Çünkü Kant, en azından pratik akıl tarafından yönlendirildiği zaman, bilinçli seçimler yapan bir insanın transandantal anlamda özgür olduğunu düşünür. Transandantal özgürlüğe, akıllı bir varlık olmak dolayısıyla her insan varlığı sahip olduğu için seçim özgürlüğü, insanın evrensel bir özelliğidir. Söz konusu transandantal özgürlük içsel ve asli bir özgürlük olup, bir dış özgürlük olarak politik özgürlük en azından onun evrensel boyutunu ve formunu ifade eder. Her iki anlamda da özgürlüğe saygı gösterilmesi, onun her koşul altında korunması gerektiğini dile getiren Kant, insanın ancak bu sayede kendini gerçekleştirebileceğini, kemale erebileceğini savunur.

Her durumda iktidarı ve baskıyı temsil eden, en azından bireylerin dışsal özgürlüğünü güç yoluyla denetleyip sınırlayabilen devletin özgürlük için bir engel teşkil ettiği itirazlarına karşı da Kant, devletin özgürlük için bir engel değil, fakat bir araç olduğunu öne sürer. Çünkü devletin özgürlük için bir engel gibi görünen eylemi ve faaliyeti, başkalarının özgürlüklerini engelleyen, onların özgürlüklerine zarar veren eylemlere yöneldiği takdirde, özgürlüğü koruyup destekler. Buna göre, bir öznenin eylemi bir başkasının özgürlüğüne zarar verdiği, ona sınırlama getirdiği zaman, devlet ikincisinin özgürlüğünü korumak adına, özgürlüğe getirilen engel için bir engel olmak suretiyle, birincisine kısıtlama getirir. Devletin müdahalesi ve engellemesi, devlet özgürlüğü ortadan kaldırmak veya sınırlamak yerine, özgürlüğü korumak açısından gerekli olan koşulları sağladığı için Kant'a göre en yüksek özgürlükle bağdaşmaz değildir. Çünkü birinci öznenin devletin müdahalesi nedeniyle yitirdiği özgürlük miktarı, gerçekte ikinci öznenin kazandığı, en azından korunan özgürlüğüne eşit, hatta daha fazla olmak durumundadır. Her şey bir yana, özgürlük devletin bir hukuk sistemi empoze etmesinin yegâne meşru temelini oluşturur.

Kant'ın siyaset felsefesinde, taşıdığı büyük öneme rağmen, özgürlük tek ilke değildir. Kant, özgürlüğe ek olarak iki ilke daha öne sürer: Toplumun her üyesinin bir özne olarak eşitliği ve onun bir yurttaş olarak salt kendine bağımlılığı. Eşitlik ilkesi ana hatları itibariyle formel bir eşitliği ifade eder. Buna göre devletin her yurttaşı, toplumun her üyesi hukuk önünde devletin başka her yurttaşına eşittir. Söz konusu formel eşitliğin devletin yurttaşlarının fiziki güç, gelir, sahip olunan kazanımlar, zihinsel yetenek vs. bakımından eşitsizliğiyle bağdaştığını söyleyen Kant'a göre, o dahası fırsat eşitliğini destekler. Çünkü söz konusu formel eşitlik açısından, politik yapıdaki her görev, konum ya da düzey, devletin bütün yurttaşlarına açık olmak durumundadır.

Bağımsızlık ilkesi ise, bir yurttaşın, toplumdaki varoluşunu hiç kimsenin bir başkasının keyfi iradesine tâbi olmadan sürdürme hakkı olarak politik bağımsızlığı veya devletin yasalarının eş koyucusu olarak, kendi koyduğu yasalara tabi olmasını ifade eder. Söz konusu bağımsızlık ilkesi, ilk bakışta devletin koyacağı yasalar için demokratik karar alma süreçlerine katılmaya işaret eder gibi görünmekle birlikte, Kant bu ilkeyi iki farklı düzeyde ele alır. Bunlardan birincisi, devletin tüm yurttaşlarının kendilerini yöneten temel yasayı ya da anayasayı isteyebilme durumuna işaret eden anayasayla ilgilidir. Ki Kant bunu, "sivil toplumu kuran ilk anlaşma" veya "toplum sözleşmesi" diye adlandırır. Buna mukabil, ikinci düzey tek tek yasaların oy verme hakkına sahip yurttaşların çoğunluğu tarafından belirlenmesine işaret eder.

Hukuk Devleti

Kolaylıkla görüleceği üzere, Kant'ta devlet bir hukuk devleti olarak değerlendirilir ve "insanların yasa altındaki veya hukuk düzeni içindeki birliği" olarak tanımlanır. Bu şekilde haklı olarak hukuk devleti diye adlandırılan devlet, bizzat yasa kavramından çıktığı için zorunlu olarak *a priori* olan yasalar tarafından kurulur. Kant'a göre, hiçbir rejim hukuk dışında hiçbir ölçütle yargılanamaz ve ona yasalı bir düzene özgü fonksiyonlar dışında hiçbir fonksiyon yüklenemez. Yasanın özünde, salt pratik akıldan çıkmak ve kişilerin niyetlerini, kendilerine özgü motivasyonları hiç dikkate almadan, sadece dış edimleri dikkate almak yönünden *a priori* bir şeyler bulunduğunu öne süren Kant için ahlak ve mutluluk yönünden özü itibariyle tarafsız olan soyutluğu ve evrenselliğiyle hukuk sağlam bir dayanak ve bakış açısı temin eder.

Buna rağmen Kant, doğa durumunu mahkûm etme ve insanları harici engel ve sınırlamalara tabi olacakları, ama temel haklarına saygı gösterecek yasalı bir devlet düzeni içine girmeye zorlamada ahlaka başvurma noktasında, muhtemelen Rousseau dışta bırakılacak olursa, kendisinden

önce gelen bütün filozoflardan farklılık gösterir. Çünkü ona göre, insan hakları kutsallıklarını ahlaka borçlu olmak durumundadır. Fakat bütün hakların bir anlamda kendisine bağlı olduğu yegâne doğuştan getirilen hak özgürlüktür, yani her insanın, başka insanların özgürlüklerine zarar vermediği sürece, her istediğini yapma hakkıdır. Bu dış özgürlük, içsel niyetleri dikkate almadığı gibi, bütün dışsal ahlaki sınırlama ya da belirlemelerin reddedilmesini gerektirir. Kant işte bu yüzden, bir politik düzen ya da toplumun yurttaşlarının refah ya da mutluluğunu değil de hukuk düzenin korunmasını kendisine amaç olarak koyması gerektiğini öne sürer. Çünkü hukukun evrensel ve *a priori* yapısıyla politik toplumun yasalı karakteri, söz konusu toplumun kendisini kaçınılmaz olarak, ampirik doğalarını hiç dikkate almadığı özgür insanların birlikte varoluşunun evrensel ve dolayısıyla asgari koşullarıyla sınırlamasını gerekli kılar.

Politik toplumun amaçlarıyla tek tek bireylerin veya yurttaşların amaçlarının arasındaki ayrılığın Kant'ta, daha önce de belirttiğimiz üzere, esas itibariyle politik olan başka bir nedeni daha vardır. Buna göre, salt bir dış özgürlük koşulu altında farklı amaçların peşinden giden bireylerden oluşan politik toplumda, bu bireylere mutluluk yolundan gitmeleri gerektiğini emreden bir rejim, yurttaşların haklarına düşman bir despotizm olmak durumundadır. Aynı şekilde devlet yurttaşlarını ahlaklı eylemeye zorlayamaz. Çünkü eylemlerin ahlaken düzenlenmesi, ahlaki bir yapıya kavuşmaları, pratik akla teorik akıl karşısında mutlak bir öncelik veren Kant açısından kaçınılmaz olsa da ahlaklılık için gerekli olan niyetlerin dışarıdan getirilmesi mümkün olamaz: Kişi belirli bir amaca erişmek için birtakım yolları kullanmaya zorlanabilse bile, amacını sadece kendisi koyabilir. Hiçbir şey ona dışarıdan belli bir amaç, şu ya da bu hayat tarzını empoze edemez.

Kant'ta gerek mutluluğu, gerekse ahlaki ödevi bir tarafa bırakarak, sadece özgürlüğe dayanması gereken hukuk devleti, şu halde despotizmin tam karşıtı olan cumhuriyetçi bir devlet olmak durumundadır. Söz konusu devletin, ona göre bir kez tesis edilince, mutluluğa ve ahlaka en fazla katkı yapan rejim türü olduğu ortaya çıkar. Böyle bir hukuk devleti, Kant'ın gözünde mutluluk açısından ideal bir rejimdir, zira kişinin kaderinin ya da istikbalinin kendisi dışında hiçbir şeye bağlı olmadığını hissetmesi ya da bilmesi kadar mutluluğuna katkı yapan bir şey yoktur. Böyle bir hukuk devleti, insanın eylemlerinin yasaya uygunluğu niyetlerinin ahlak yasasına uygunluğunu temin eden en önemli şey olduğu için kişinin ahlaklılığına da en fazla katkı yapan rejim olmak durumundadır. Kant bunu, her devletin esas teşkilatı itibariyle cumhuriyetçi olması gerektiğini ve bu arada sivil toplumun bir sözleşmeye dayandığını söylerken ifade eder.

Toplum Sözleşmesi

Hukuk devletini sadece her insanın doğuştan getirdiği yegâne hak olan dış özgürlük üzerine inşa eden Kant, bununla birlikte söz konusu özgürlüğün gereği gibi korunabilmesi için meşru bir zemin üzerinde sınırlanması gerektiğini söylemeyi de unutmaz. Başka bir deyişle, dış özgürlüğe getirilecek meşru sınırlamalar, her nasılsa sahip olunan şeylerin kesin bir mülkiyete dönüşmesi için gerekli olan tahdit ya da sınırlamalardır. Kant gerek bu tahdit ya da sınırlamaları hayata geçiren gücün ya da devlet iktidarının meşruiyetini ifade edebilmek, veya "kişinin politik yükümlülüklerinin ancak aynı halkın diğer üyeleriyle birlikte, devletin otoritesine tâbi olmaya rıza göstermiş olmasıyla açıklanabileceğini göstermek" için "ilk sözleşme" adını verdiği bir toplum sözleşmesine başvurur.

Onun toplum sözleşmesi, sadece Rousseau'nun değil, Hobbes'un toplum sözleşmesine de benzer. Buna göre, bireylerin bir ilk sözleşme yoluyla kolektif bir iradenin tesisi için bir araya geldiklerini dile getiren Kant da tıpkı toplum sözleşmesinin hipotetik bir sözleşme olduğuna işaret eden diğer sözleşmeci filozoflar gibi, ilk sözleşmenin tarihsel bir belge olmadığını, onun tarih içinde gerçekleşmiş bir edimi ihtiva etmediğini belirtmeye özen gösterir. Yine sözgelimi Hobbes ve Locke gibi, mevcut devletin toplum sözleşmesini tezahür ettiren bir güç olarak anlaşılması gerektiğini söyleyen Kant açısından da sözleşme devlet iktidarı için rasyonel bir temellendirme veya haklılandırma sağlar. Buna göre, onda da tıpkı Hobbes'ta olduğu gibi, devletin başındaki, kendisi hiçbir tahdit ya da sınırlamaya tabi olmayan yönetici diğer insanlara sınırlama getirir; fakat Rousseau'da olduğu üzere, her insan sözleşmede herkesle birleştiği, kendisini temsil eden kolektif irade kendi koyacağı yasaları koyduğu için sadece kendisine itaat eder. Bu açıdan bakıldığında Kant'ın sözleşmesinden çıkan en önemli sonuç, ilk sözleşmenin veya toplum sözleşmesinin hem kaynağı ve hem de eseri olan genel iradenin tek egemen ve yegâne yasa koyucu olduğudur. Yine buradan, temsili yönetimin biricik meşru yönetim tarzı olduğu sonucu çıkar.

Kuvvetler Ayrılığı

Kant, gerçekte her biri üç ayrı "kişi"de tezahür etmiş genel irade olan üç politik gücü birbirinden ayırır. Buna göre, en yüksek güç ya da egemenlik yasa koyucunun şahsında bulunur; ikinci güç, yöneticinin şahsında ifadesini bulan yürütme gücü, üçüncü güç ise yargıç tarafından temsil edilen yargı gücüdür.

Bir yönetimin ilk sözleşmeye uygunluğunun, temsil yeteneğinin ve doğallıkla meşruiyetinin ölçüsünün, ondaki kuvvetlerin ayrılığı olduğu-

nu bildiren Kant'ın, hukuk devletine ve cumhuriyet yönetimine büyük bir önem verirken, özyönetime veya demokrasiye pek bir değer izafe etmediği söylenebilir. Bunu, Kant'ın *Ebedî Barış*'ta yönetim biçimlerine ilişkin klasik sınıflamayla ilgili tartışmasında açıklıkla görebiliriz. Kant, söz konusu klasik sınıflama yerine, ikili bir sınıflama geçirir ve yönetimleri iki şekilde veya bakımdan sınıflar. Bunlardan birincisi, kimin yönettiğiyle ve dolayısıyla, "egemenliğin şekli"yle ilgili olan sınıflamadır. Büyük ölçüde klasik sınıflamaya tekabül eden söz konusu sınıflamada, Kant üç ayrı geleneksel yönetim biçimi tespit eder. Buna mukabil "yönetimin şekli"yle ve dolayısıyla, bu insanların nasıl yönettikleriyle ilgili olan ikinci sınıflamada, klasik iyi-kötü yönetim dikotomisinde belli bir değişikliğe giderek, cumhuriyetçi ya da despotik yönetimden söz eder. İyi yönetimle kötü yönetim arasındaki klasik ayrım yerine, cumhuriyetçi devlet ile despotik devlet arasındaki ayrımı geçiren Kant'a göre, despotizm demokraside örneklenen bir durum olarak, tam tamına yasa koyucu güç ile yürütme gücünün, kendi yaratısı olan yasaları uygulayan tek bir güçte birleşmesinden başka bir şey değildir.

(e) Estetiği

Saf Aklın Eleştirisi'nde bilimi temellendirirken duyusal dünyanın ilkelerini teorik aklın ilkeleri olarak bir doğa metafiziği çerçevesinde ortaya koyan; *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde ise birinci şahıstan hareketle yeni bir ödev etiği ve söz konusu etiğe dayalı bir siyaset felsefesi inşa ederken, ahlak metafiziğinde amaçlar krallığının, özgürlük dünyasının ilkelerini ortaya koyan Kant, üçüncü eleştirisi olan Yargı Gücünün Eleştirisi'nde doğal dünyanın zorunluluğuyla özgürlük dünyası arasındaki derin boşluğu kapatmanın bir yolunu arar, "azgın doğadan rasyonel özgürlüğe götürecek bir köprü" kurmaya çalışır.

Kant, söz konusu köprüyü öncelikle yargı gücünde bulur. Gerçekten de onun eleştirel felsefesini orta terim olarak bütünleyen üçüncü eleştirinin pivot kavramı durumunda olan ve duygu alanında bir birlik ortaya koyma görevini yerine getiren yargı gücü, anlama yetisi ile akıl arasında aracılık eder. Yargı gücü esas insanın estetik deneyiminin belirleyicisi ve ifade edicisi olmak bakımından önem taşır. Estetik deneyim ise, insan yaşamının mukayese edilemez olan iki boyutu, yani bir yandan (bilimsel bilginin konusu olan) fiziki doğanın nedenselliğe tabi determinist alanı içindeki bedensel varoluşumuzla, diğer yandan yalnızca pratik aklın evrensel buyruklarına itaat eden özerk rasyonel failler olarak varoluşumuz arasındaki şiddetli karşıtlığı yumuşatır. Nitekim doğal güzellikle ilgili estetik deneyimimizin insanda başarılı sanat eserinin gözle görülür olan doğal zorunluluğunu yansıtan bir bilinç, onun olduğundan baş-

ka türlü olamayacağı hissini doğurduğunu ve sonuç olarak, insanın doğada kendisini evindeymiş gibi hissetme imkânı bulduğunu ifade eden Kant, fenomenal nedensellik dünyası ile numenal özgürlük dünyası arasındaki tehdit edici boşluğu, şu halde esas güzelliğe yönelmiş estetik deneyim ile kapatır.

Güzellik ve Beğeni Yargısı

Buradan da anlaşılacağı üzere, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin en temel kavramı güzelliktir. Buna göre, Kant bir şeyin güzel olduğunu bildiren yargıya "beğeni yargısı" adını verir ve söz konusu yargının temelinin öznel bir temel olduğunu öne sürer. Beğeni yargısı, bize kavramsal bir bilgi vermez, bunun yerine duyguyu ifade eden söz konusu yargı duygusal bir önermeye ya da duygu önermesine tekabül eder. Gerçekten de bir yapıyla ilgili kavramsal bilginin bir şey, o yapının güzelliğini takdir etmenin bütünüyle başka bir şey olduğunu öne süren Kant'a göre, "bir şeyin güzel olup olmadığına karar vermek için tasarımı bilgi amacı açısından anlama yetisi aracılığıyla nesneye bağlamayız, fakat daha ziyade muhayyile aracılığıyla özneye ve onun hoşlanma ya da hoşlanmama duygusuna bağlarız. Beğeni yargısı, öyleyse bilişsel ve dolayısıyla mantıksal bir yargı değildir, fakat daha ziyade, belirlenim zemini öznel olmaktan başka bir şey olamayan estetik yargıdır."

Beğeni yargısının temeli öznel olsa bile, onda fiilen ifade edilen şey nesneyle, onun güzel olduğuyla ilgili bir şey olmak durumundadır. Gerçekten de estetik yargının nesnenin bilinç üzerindeki öznel etkisi ile ilgili olduğunu, estetik deneyimde insanların nesne ile değil de öznenin zihnindeki temsil ya da tasarım ile ilgili olduklarını, dolayısıyla "güzel"in beşeri duyarlığın nesneye verdiği karşılıkta bulunduğunu ifade eden Kant, estetik yargılarda deneyimin öznel kutbuna, öznenin duygularına gönderimde bulunur. Ama estetik bir deneyimi ortaya koyan önermenin temeli duyguda bulunsa dahi, sözgelimi ben bir nesnenin güzel olduğunu söylediğim zaman, modern dünyada tamamen öznelleşen estetik yargılara dozu hiç de az olmayan belli bir nesnellik enjekte eden Kant açısından sadece kişisel duygularımla ilgili bir önerme kuruyor değilimdir.

Zira salt kişisel duygularımı ifade eden bir önerme en azından ilke olarak ampirik yönden doğrulanabilen, fakat analize konu olamayan psikolojik bir yargıdır. Kant'a göre bu, bir beğeni yargısı değildir. Bu yüzden Kant, her ne kadar güzellik, bir şeyin güzel olduğunu dile getiren öznel temelle ilişkisinden bağımsız nesnel bir nitelik olarak görülemese bile, bu alanda da *a priori* olanı, yani evrensel ve zorunlu olanı aradığını gösterircesine, bir güzellik analitiğine yer olduğunu düşünür ve gü-

zelliği, beğeni yargısını, mantıksal yargının dört ayrı formuyla ilişki içinde yani nitelik, nicelik, bağıntı ve kiplik açısından analiz ederek dört ayrı şekilde tanımlar. Buna göre, beğeni yargısının nitelik açısından ele alınması, onun bir nesneyi herhangi bir çıkar gözetmeksizin hoşlanma ya da hoşlanmama yoluyla yargılama yetisi olduğunu ortaya koyar. Böyle çıkar gözetmeyen bir hoşlanmanın nesnesine "güzel" denir.

Kant, "çıkar gözetmeme" düşüncesiyle, beğeni yargısının veya estetik yargının salt temaşaya dayalı bir yargı olduğunu, güzel diye nitelenen nesnenin, öznede arzu ya da iştiha fakültesi hiç gündeme gelmeden, hoşlanmaya yol açtığını bildirir. Sözgelimi, mangalda kızaran etin insan eliyle yapılmış yağlı boya tablosuna baktığım ve tablonun güzel olduğunu söylediğim zaman yaptığım şey, resimdeki eti gerçek olsaydı eğer, afiyetle yemekten çok keyif alacağımı belirtmek değildir. Bunu yapsaydım eğer, güzel sözcüğünü yanlış kullanıyor olurdum, yargım da bir beğeni yargısı olmazdı. Kant şu halde, beğeni yargısının resmedilen şeyin formunun, arzu ya da iştihanın değil de temaşanın konusu olarak hoşa gittiğini dile getirir.

O, bunu daha bir açıklıkla ifade etmek ve zihindeki temsillerin hoşlanma ve hoşlanmama, haz ve acı duygularıyla olan ilişkilerini ifade etmek amacıyla hoş, güzel ve iyiyi birbirinden ayırır. Buna göre, hoş olan arzu ve eğilimleri tatmin eden bir şey olarak, insanlar tarafından olduğu kadar hayvanlar tarafından da deneyimlenir. İyi olan, kendisine nesnel değerin izafe edildiği bir şey olarak, değerlemenin konusudur ve takdir edilmesi sadece insanlara özgü bir edimi ifade eder. Güzel olan ise, eğilim ya da arzuya dönük herhangi bir bağ olmaksızın, sadece hoşa gider ve hiç kuşku yok ki hepsi tarafından olmasa bile sadece insanlar tarafından deneyimlenir.

Estetik yargının veya beğeni yargısının bir başka özelliği de onun varoluşa ilgisiz olmasıdır. Gerçekten de bir şeyin var oluşuyla, esas o şey iştiha ya da arzumun konusu olduğu zaman ilgilendiğim, örneğin söz konusu resmedilen et resminde, mangal üzerinde kızaran eti arzunun objesi yapmamın, eti gerçek olsaydı eğer, keyifle yiyeceğim anlamını ifade ettiği dikkate alınırsa, estetik yargıların varlıkla bir ilintilerinin olmaması gerçeği anlaşılır hale gelir. Buna et resmini estetik olarak temaşa ettiğim zaman, etin, varolan ve yenilebilir bir et mi, sadece bir temsil mi olduğu hususunun en küçük bir önemi kalmaz. Gerçekten de nesne ile olan gündelik, ampirik ilgimiz varlık yönünden bir ilgi olup, bizi arzular, ihtiyaçlar ve zorunluluk alanına sürükler. Oysa nesneye yönelik estetik ilgi, nesnenin varlığına kayıtsız kalmayı koşul olarak koyan bir ilgi olup, böyle bir ilginin bulunmadığı yerde özneyle ilgili ampirik koşullar, yani ihtiyaç ve zorunluluk da ortadan kalkar. Bu yüzden Kant, bir şeyin güzel oldu-

ğunu ifade eden estetik yargının, bu son noktayla ilintili en temel özelliğinin çıkar gözetmeme, ilgiden bağımsız olma olduğunu belirtir.

Kant, beğeni yargısını, ikinci aşamada, bu kez nicelik açısından ele alındığında, söz konusu çıkar gözetmeme, ilgiden bağımsız olma özelliğinden hareketle, güzel olanı "kavramlar olmadan, evrensel bir doyumun nesnesi olarak tasarımlanan şey" diye tanımlar. Güzelin "çıkar gözetmeyen" doyumun nesnesi olması, onun evrensel bir doyumun konusu olmasını veya olması gerektiğini ima eder. Buna göre, sözgelimi bir heykelin güzel olduğunu ifade eden yargımın ilgiden bağımsız, çıkar gözetmeyen bir tavrın ifadesi olan bir yargı olduğunu kabul edelim. Bu, elbette benim söz konusu yargımın bana özgü koşullara bağımlı olmadığının farkında olduğum anlamına gelir. Güzellik yargımı ortaya koyarken, ben hem arzu tarafından zorlanmamak hem de ahlaki bir buyruğun etkisi altında kalmamak anlamında "özgür"üm. Buradan hareketle de yani nesnenin estetik temaşasından elde ettiğim tatminin benim kişisel koşullarıma, özel eğilimlerime bağlı olmadığını bildiğimden, kendimde deneyimlediğim doyuma benzer bir doyumu başkalarına da yüklemek için geçerli bir nedenim olduğuna inanırım; heykelden, sanki güzellik onun nesnel bir özelliğiymişçesine söz ederim.

Güzellik yargıları şu halde, bir evrensellik ya da "evrensel geçerlilik" talebinde bulunurlar. Başka bir deyişle, kişi bir nesnenin güzel olduğunu dile getiren bir estetik yargıda bulunduğu veya bir güzellik yargısı ortaya koyduğu zaman, nesneyi algılayan herkesin onun güzel olduğu hükmüne varması gerektiğini varsayar. Bununla birlikte, söz konusu geçerlilik talebi ya da iddiası bilişsel bir iddia değildir. Buna göre, ilgili nesnenin güzel olduğunu başkalarına kanıtlama imkânımız yoktur. Çünkü estetik yargımızla ilgili olarak ortaya koyduğumuz evrensellik iddiasının bilişsel karşılığı veya bilme yetimize dönük bir gönderimi olmayıp, öznelerdeki haz ve acı, hoşlanma ve hoşlanmama duygularıyla ilişkisi vardır. Bu, Kant'ın terminolojisinde, estetik yargının kavrama değil, fakat sadece duyguya dayandığı anlamına gelir. Estetik yargının evrenselliğinin "kavramlara dayanmadığı"nı, yani özneler arasında güzellik konusunda ortaya çıkan mutabakatın nesnenin bir kavram altına sokulmasından kaynaklanmadığını dile getiren Kant'ın gözünde, güzellik yargılarının, söz konusu evrensel geçerlilik iddiasına rağmen, kanıtlanamamalarının nedeni budur.

Estetik yargıların veya güzellik bildiren yargıların, buna göre, ilgiden bağımsız olmaya veya dayandıkları hoşlanmanın çıkar gözetmeyişine ek olarak evrensel bir geçerliliğe sahip olmaları özelliği, onları hoşa gidenle ilgili yargılardan ayıran bir başka özellik olarak ortaya çıkar. Çünkü bir insan sözgelimi şaraptan, şarap içmekten hoşlandığı yargısında bu-

lunduğu zaman, herkesin şarap içmekten hoşlanması gerektiğini iddia etmem. Bunun da nedeni yargımın kişisel duyguya, ağız tadıma bağlı olduğunu bilmemdir.

Estetik yargıların veya güzellik yargılarının kavrama dayanmayan evrensel geçerlilikleri, onları sadece hoş olanla ilgili yargılardan değil, fakat bir kavrama dayalı olarak evrensel geçerlilik iddiasında bulunan değer yargılarıyla, değer biçici olmayan bilişsel yargılardan da ayırır. Kant kavrama ve dolayısıyla insanın bilişsel kapasitesine değil de duygu veya duygulanımlara dayanan güzellik veya beğeni yargılarının söz konusu evrensel geçerliliğini, kişileri bir şeyin güzelliğini onaylamaya sevk eden "evrensel bir ses" yoluyla açıklar.

Amaçsız Amaçlılık

Kant güzellik ya da beğeni yargısını, üçüncü olarak bağıntı kategorisi açısından ele alıp, "güzelliğin, bir amaç tasarımı olmadan algılanan bir nesnenin amaçlılığının formu olduğunu" öne sürer. Buna göre, güzellik yargıları, iyiyle ilgili değer yargılarının tersine, bir amacı öngörmez veya varsaymazlar. Ama bir yandan da Kant'ın "amaçlılık" olarak nitelediği şeyin tasarımını ihtiva ederler. Söz konusu amaçlılık tasarımı nesneye bir amaç izafe edilmesini içermediği için Kant bu tür bir amaçlılığa "amaçsız amaçlılık" adını verir. Buna göre, gerçekten var olan bilinçli bir amacın bulunduğunu ileri süremediğimiz bu türden amaçlılık, bir formun ya da yapının imkânını, onu sanki bir iradenin ürünüymüş gibi görmenin dışında anlamamıza imkân olmadığı zaman ortaya çıkar.

Kant, bununla birlikte beğeni yargısının, bir amaç kavramını öngörmesi durumunda söz konusu olacak şekilde, saf olmasını kabul etmez. O, işte bu çerçeve içinde özgür güzellikle bağımlı güzellik arasında bir ayrım yapar. Buna göre, bir çiçeğin güzel olduğu hükmüne vardığımız takdirde, gülde gerçekleşen, bir şekilde tezahür eden bir amaç kavramına çoğunlukla sahip olmayız. Kant, söz konusu çiçeğin güzelliğinin özgür güzellik olduğunu ifade eder. Buna mukabil bir yapının, sözgelimi bir kilisenin güzel olduğuna hükmettiğimiz zaman, yapıda fiilen gerçekleşmiş olduğuna, tezahür ettiğine inandığımız bir amaç kavramına sahip oluruz. Kant kilisenin güzelliğine benzer bir güzelliğe bağımlı güzellik adını verirken, onun güzelliğiyle ilgili yargımızın saf olmayan bir yargı olduğunu düşünür. Çünkü o sadece, bir duygu, doyum veya hazzın ifadesi olmayıp, kendi içinde kavramsal bir öğe içerir. Güzellik yargısı, söz konusu yargıyı ortaya koyan kişinin nesnel bir amaçlılık kavramına sahip olmaması anlamında, saf bir yargıdır.

Kant özgür güzellik ile bağımlı güzellik arasındaki ayrıma, estetik yargının özel ve biricik karakterini ifade etmeye çalıştığı için özel bir

önem atfeder. Buna göre, estetik yargı nesnel bir amaçlılık kavramı ihtiva etseydi eğer, normatif olarak bir şeyin iyi olduğunu öne süren yargıya benzer şekilde, bilişsel bir yargı, bilişsel bir unsur içeren bir yargı olurdu. Bundan dolayı, nesnenin özgür değerlendirilişinde amaçlı formun yarattığı duygunun temel olduğunu bildiren Kant, güzelden duyulan hazzın, bir kavramı ön gerektirmeyen ve nesnenin düşünüldüğü değil, fakat dolayımsız olarak verildiği tasarımla birleşmiş olan salt estetik bir haz olacağını ifade eder.

O, bağımlı güzellik anlayışı çerçevesi içinde, nesnenin amacına bakan ve nesnenin güzelliğinde bir nitelikten başka bir şey görmeyen bir başka değerlendirmenin, aynı nesne karşısında pekâlâ farklı, hatta karşıt bir yargı ortaya koyabileceğini söyler. Güzellikten alınan haz, bu ikincisinde, şeyin çok çeşitliliğinin imkânını belirleyen içsel bir amaca yani kavrama dayanacağından entelektüel bir haz olur. Bunlardan birincisinde yargı duyulara verilmiş olan şeye, diğerinde ise düşüncede verilmiş olan şeye göre verilirken; yine birincisinde özgür güzellikle ilgili bir temaşa tavrı, ikincisinde de normatif düşünce veya kavramların yürürlükte olduğu bağımlı güzellikle ilgili bir temaşa tavrı söz konusu olur. Bu açıdan bakıldığında, birincisinde salt bir beğeni yargısının ortaya konulduğu yerde, ikincisinde nesnenin olması gerektiği şeyle ilgili bir yargının ortaya konduğu söylenebilir. Bu iki yaklaşımın birlikte çalışabileceğini ve biz insanların bu sayede güzellik standartları oluşturabileceğini ifade eden Kant'a göre, son çözümlemede ahlaki fikirlerin gözle görülebilir ifadesi olan bir güzellik idealini ulaşmak mümkündür.

Güzelliğin, beğeni yargısının öznenin güzel diye nitelenen nesneden aldığı doyumun kipliğine göre gündeme gelen dördüncü tanımında Kant, "güzel olanın herhangi bir kavram olmadan, zorunlu bir hoşlanmanın nesnesi olarak tanınan şey" olduğunu söyler. Buna göre, güzellik yargımın evrensel olarak geçerli bir yargı olduğunu düşünürken, nesneyi algılayan herkesin benim aldığım hazzı paylaşacağını ve benim yargıma katılacağını değil, fakat daha ziyade herkesin aynı yargıya ulaşması gerektiğini anlatmak isterim. Dolayısıyla, nesneden aldığım haz ya da duygunun, bu duyguya yol açan nesneyle zorunlu bir ilişki içinde bulunduğunu düşünürüm. Kant açısından söz konusu zorunluluk teorik ve nesnel bir zorunluluk değildir. Çünkü bu zorunluluk nesnel bir zorunluluk olsaydı eğer, benim güzellik yargımın herkes tarafından paylaşılacağını *a priori* olarak bilirdim. Oysa böyle bir şey kesinlikle söz konusu olmaz. Estetik yargımın ifade ettiği zorunluluk, Kant'a göre, pratik bir zorunluluk da değildir. Yani o, bize nasıl eylememiz gerektiğini bildiren nesnel bir yasanın eseri olamaz. Kant bu özel zorunluluk türüne "örnekleyici zorunluluk" adını verir. Buna göre, bir şeyin güzel olduğu-

nu söylediğim zaman, herkesin onu güzel bir şey olarak betimlemesi gerektiğini iddia ederim. Bu iddia ise yargımın bir örneği olduğu evrensel bir ilkeyi ön gerektirir. Söz konusu ilkenin mantıksal bir ilke olamayacağını söyleyen Kant, onun ortak bir duyu olarak görülmesi gerektiğini belirtir. Bu ortak duyu güzellik yargılarının iletilebilirliğini mümkün kılan şeydir.

ON BEŞİNCİ BÖLÜM

AYDINLANMA KARŞITLARI

On sekizinci yüzyıl felsefesini baştan aşağı belirleyip ifade eden Aydınlanma düşüncesinin, demek ki esas itibariyle felsefeye münferit bir gelenek, belli bir kültür ya da makul her insanın kabul edebileceği dinden bağımsız bir temel kazandırma amacıyla karakterize olduğu söylenebilir. Bilim söz konusu olduğunda, bu projenin kökleri aslında Rönesans'a, modern felsefenin doğuşuna kadar geri gitmekte, ama özellikle de 17. yüzyıl filozofu Descartes'ta bulunmaktaydı. Öncesinde modern bilimin Galileo ve Kepler gibi kurucularının bulunduğu Descartes, doğada amaçların veya ereksel nedenlerin keşfedilebileceğini hiçbir zaman düşünmedi. Oysa sadece Descartes'ın değil, fakat tüm modern filozofların kendisine karşı kuşkucu bir tavır takındığı teleolojik dünya kavrayışı, Aristotelesçi felsefenin olduğu kadar Skolastik dünya görüşünün de en önemli unsurunu meydana getirmişti. Başta Descartes olmak üzere 17. yüzyıl filozoflarıyla 18. yüzyılın Aydınlanma filozofları, bütün bu teleolojik unsurlardan, elbette açık seçik düşünceler adına vazgeçtiler.

Maddi dünyanın mekânda yer kaplamadan meydana geldiğini ve söz konusu yer kaplamanın veya bütün bir maddi varlık alanının mekanik yasalar tarafından yönetildiğini öne süren ilk modern filozofların ardından 18. yüzyılın Aydınlanma filozofları, bir adım daha ileri giderek maddi dünyaya nüfuz etmek için kullanılan açık seçik ideleri veya doğabilimsel yöntemi moral veya zihinsel dünyanın düzenini keşfetmek için kullanmaya geçtiler. Buna göre Aydınlanma felsefesi sadece bilim ve felsefeyle ilgili konularla sınırlanmış değildi. Gerçekten de bu dönemin filozofları aynı akılyürütme türü veya yöntemini etik ve politikaya uygulama teşebbüsü içinde oldular. Söz konusu Aydınlanma filozoflarının temel yaklaşımlarından biri, insan varlıklarını doğa durumu içinde betimlemekten oluşuyordu. Başka bir deyişle ilk modern filozoflarla onları pek çok konuda takip eden Aydınlanma filozofları insan varlıklarını sosyal uzlaşımların eseri olduğuna inandıkları bütün özellik ve niteliklerin-

den soyma yoluna gittiler. Bunu yaparken de hiç kuşku yok ki insan doğasının evrensel ve değişmez olan belirli özelliklerini gözler önüne sermeyi amaçladılar. Aydınlanma filozofları, işte bunun başarılabilmesi durumunda, toplum sözleşmesine dayalı en meşru ve en etkin yönetim biçimlerinin kolaylıkla belirlenebileceğini düşündüler.

Aydınlanmaya daha 18. yüzyıldan itibaren muhalefet etmeye başlayan, aralarında Giambatista Vico, Edmund Burke ve Jean-Jacques Rousseau gibi filozofların bulunduğu Aydınlanma karşıtları, Aydınlanmanın, başta akılcılık, bilimcilik, bireycilik, ilerlemecilik ve evrenselcilik olmak üzere sözü edilen bütün özellik ve karakteristik yaklaşımlarına karşı çıktılar. Sözgelimi Vico, açık seçik ideler veya standart matematiksel ve deneysel unsurları olan bilimsel yöntem yoluyla hayata geçirilecek bir doğabilimi telakkisine ve modern akılcılığa karşı çıkarken, akıl ve bilim yerine muhayyile ve retoriği geçirmiştir. Başka bir deyişle o, matematik veya mantık yoluyla açıklanabilecek zamandışı veya evrensel bir doğa yasanının varoluşunu inkâr etmiştir. Matematik, onun gözünde, yalnızca insana ait bir yaratı olduğu için kesindir. O, salt bir yöntem olup, dünyada ne olduğunu açıklayabilse dahi, bir şeyin neden ya da hangi amaç için olduğunu açıklayamaz. İnsanın doğadaki ereksel nedenlere ulaşamayacağını söyleyen Vico, onun sadece beşeri hakikatleri, insan davranışını ve insani motifleri bilebileceğini iddia etmekteydi. Bu hakikatler ise, evrensel değil de toplumdan topluma değişen tikel hakikatler olmak durumundadır. Başka bir deyişle, ona göre her millet kendi güzellik, doğruluk ve iyi standartlarını geliştirir. Bütün bu farklı milletler evrene farklı sorular yöneltmiş oldukları için farklı yanıtlarla ortaya çıkarlar.

Vico, aynı şekilde sabit ve statik bir insan doğası anlayışına da karşı çıkmış ve insanın özünün tarihsel gelişmeyle birlikte değiştiğini öne sürmüştür. Bütün sözleşme teorilerinin insanın sosyal koşullarından soyutlanabileceğini, bu soyutlamanın ardından onun doğal adaletin yasalarına itaat eden, özgür seçimlerde bulunan ve hemcinsleriyle anlaşmalar yapan bir varlık olarak görülebileceğini varsaydığını öne süren Vico, bu türden teorilerin belirli bir tarihsel andaki insan imgesini hipotetik bir doğa durumuna yansıtmakla kalmayıp söz konusu insanı yaratmış olan tarihsel koşulların da doğanın bir parçası olduğunu varsaydıklarını savunmuştu.

Aynı şekilde Burke de bir yandan sosyal sürekliliğin savunuculuğunu yaparken, Aydınlanma liberalizminin özçıkarla aydınlanmış ve hepsi de kendi çıkarının peşinde olan soyut ve özgür bireylerden yola çıkan sosyal ve felsefi bireyciliğine karşı çıkmıştı. Hatta muhafazakâr Burke Aydınlanmanın akılcılığı ve bireyciliğine karşı çıkmakla kalmayıp, toplumun, Aydınlanma filozoflarının indirgeyici ve basit modellerinin aksi-

ne oldukça karmaşık bir organizma olduğunu, öyle ayarlarından biriyle oynamak suretiyle geceleyin işleyişini değiştirebileceğimiz bir mekanizma olmadığını ileri sürmüştü. Burke de aynı çerçeve içinde bireyin karşısına toplumu yerleştirmekle kalmayıp, akla karşı duyguları, alışkanlıkları ve teamülleri konumlandırır. O, bu noktada kalmayıp, aynen Vico'nun yaptığı gibi, söz konusu duyguları, alışkanlıkları, teamülleri ve toplumu tarihsel bir ışık altında görmüştür. Aydınlanmanın, tarihi modernle başlatıp, geleneğe ait olan her şeyi reddettiği yerde Burke, tarih ve geleneğin kutsal olup, saygıyı gerektirdiğini söyler. Rasyonel yapımlara tekabül eden, teorik kaygılara dayanan ve geçmişten gelip organik olarak gelişmemiş olan her tür reforma karşı çıkan, sadece geleneğin kendi içinde bir değer ve bilgeliğe sahip olduğunu öne süren Burke, ölçülüp biçilmiş veya aydınlanmış özçıkara değil de aile ve komşuluk benzeri organik gruplar üzerine temellenmiş bir toplumu tasdikler. Zira söz konusu sahici gruplar birbirlerine dışarıdan empoze edilen talep ve ilkeler olmaksızın duygusal bağlarla somut bir biçimde kenetlenmiştir. Bu somut toplumun insanlardan insanlara veya kuşaktan kuşağa bir şekilde değiştiğini ileri süren Burke, gelenek ve göreneğe dayanan bir yaşam biçimine sahip olmak zorunda olsak bile, her yerde aynı kalan bir dizi gelenek ve görenek olmadığını söyler.

İlerlemenin tarihini modern aklın ve bilimin tarihiyle özdeşleştiren Aydınlanmanın muhaliflerinden bir diğeri de filozof kariyerine Fransız Aydınlanması'nın felsefi çevresinin bir üyesi olarak başlamış olmasına rağmen, zaman içinde Aydınlanmaya neredeyse düşman biri haline gelen Rousseau'dur. Gerçekten de onun bilime epistemolojik ve moral açıdan yönelttiği saldırıyla Tanrıyı, özgürlüğü ve ruhun ölümsüzlüğünü öne sürüşü, Aydınlanmanın akılcılık ve bilimciliğine karşı manevi ve metafiziksel bir tepki meydana getirmekteydi. Rousseau, bilimadamlarının yolundan gidildiği takdirde, kişinin Tanrının varoluşunu, irade özgürlüğünü ve ruhun ölümsüzlüğünü yadsıma noktasına varacağını öne sürmekteydi. Fakat bu üç ilkeye beslenecek inanç, onun bakış açısından iyi bir hayat sürmek için özsel veya vazgeçilmez şeyler olmak durumundaydı. Çünkü bir Tanrı var değilse, biz insanlar yapıp ettiğimiz her şeyde salt maddi nedenler tarafından belirleniyorsak veya yeryüzündeki hayatımız sahip olabileceğimiz yegâne hayat ise, sadece bir hayvan gibi yemek, içmek ve çiftleşmekle geçen çıplak bir varoluşla yetinmek durumunda kalırız. Cenevre'de Kalvinist öğretiyle yetişen biri olarak Rousseau'nun, insanın sadece vahşi bir hayvan, canlı bir makine olduğuna inanabilmesi mümkün değildi. Bu yüzden inancı için ne bilimin ne de ruhani otoritenin yolundan giden, alternatif bir haklılandırma bulması gerekiyordu. Bilginin kaynağının insanın içinde bulunması gerektiğini,

ona sadece âlimlerin değil, bütün insanların sahip olmasının kaçınılmaz olduğunu öne sürdü.

Söz konusu kaynağın duygu olduğu ortaya çıktı. Çünkü Rousseau'ya göre, kişi Tanrının varoluşunu, bilimadamının söyleyebileceği şeylerden bağımsız olarak, tıpkı kendi varoluşunu hissettiği gibi hissedebilir. Kişinin kendisinin varolduğunu kanıtlaması için argümana ihtiyacı yoktur; kendi varoluşunu dolayımsız olarak bilir. Kişi aynı şekilde, Tanrının var olduğunu da ispat olmadan bilir. Fakat Rousseau bununla yetinmeyip, en azından Aquinalı Thomas'a kadar geri giden bir argümanla, Tanrının hareketin ilk nedeni olarak varolduğunu kanıtlamaya çalışır. O, Tanrının sıfatlarından bazılarını da argümanlara başvurarak kanıtlama çabası verir; sözgelimi, evrende bir düzen ve ahenk bulunması Rousseau'ya göre, Tanrının kozmik bir akıl, kozmik bir güç ve irade olduğunu gösterir. O, Tanrının söz konusu sıfatlarına bir de iyilik özelliğini ekledi. Fakat daha sonra rasyonalizme vermiş olduğu ödünlerden rahatsız olmuşçasına, bütün bunların kendisine Tanrının doğasıyla ilgili olarak açık seçik bir fikir vermediğini ilan ederek, Tanrıyı eserlerinde görmenin, O'nu kendi içinde ve kendisiyle ilgili hemen her şeyde hissetmenin kendisini yeterince tatmin ettiğini öne sürdü. Bu, ona fazlasıyla yetmekteydi.

Vico

18. yüzyılın meşhur İtalyan tarih filozofu Giambatista Vico (1668-1744), kendisiyle zamanının Aydınlanmacı fikirleri, ama özellikle de Kartezyanizm arasına, en azından iki açıdan mesafe koymaya özen göstermiştir. O, her şeyden önce Descartes'ın bilgiyle kesinliğin kaynaklarını doğrulukla ortaya koymaya koymuş veya belirlemiş olduğu iddiasına meydan okumuştur. Ona göre bilgi ve kesinlik "açık ve seçik ideler" yoluyla elde edilmez; bilgi ve kesinlik, insani eylemlerle faaliyetlerde bulunur. İşte buradan Vico'nun en temel sloganlarından biri olarak "doğru olanın yapılmış veya yaratılmış olanla özdeş olduğunu" bildiren verum ipsum factum ilkesi çıkar. Buna göre matematik esas itibariyle insani bir yapım olduğu için kesinlik kabul eder ya da matematikteki doğrular, onları yaratan biz insanlar olduğumuz için doğrudurlar. Yine aynı şekilde insanlar, tarihi yaptıkları için bir tarih bilimi inşa edebilmektedirler.

Vico işte bu noktada Kartezyenleri ikinci olarak, matematiksel fiziğe aşırı bir önem verip toplum bilgisiyle tarih bilgisinin imkânını göz ardı ettikleri için eleştirir. O, bu yüzden ikinci olarak, "kesin olanın doğru olanın bir parçası olduğunu" (*certum est pars veri*) bildiren diğer ilkesi-

ni formüle eder. Gerçekten de tarihçinin geçmişi ve geçmiş düşünce tarzlarını anlama ve bilme çabasında sergilemesi gereken özen ve dikkate, hayata geçirmesi vazgeçilmez olan metodolojiye özel bir önem veren Vico, tarih biliminin kuruluşu ve temellendirilmesinde filolojiyle felsefenin bir araya getirilmesi gerektiğini savunur. Çünkü bunlardan filoloji, "kesin olanları" veya kültürün münferit görünümlerini, çeşitli halkların dillerini, geleneklerini vs. araştırırken, felsefe evrensel ilke ya da nedenleri konu alır. O, bu ilkeleri *Scienza Nuova* [Yeni Bilim] adlı meşhur eserinde, daha özgül olarak da bütün milletlere ortak olan doğal gelişme yasasını ifade eden "ideal ebedi tarih" anlayışında bir araya getirir.

(a) Aydınlanma Eleştirisi

Vico her şeyden önce Aydınlanmacıların sabit ve statik insan doğası anlayışına karşı çıkmaktaydı. Onların evrenselciliklerinin temeline yerleştirdikleri değişmez insan doğası tasarımına karşı çıkarken, insanın özünün tarihsel gelişmeyle birlikte değiştiğini söyledi. Vico, bundan dolayı Aydınlanmanın siyaset felsefesinin özünü oluşturan toplum sözleşmesi öğretisine de karşı çıktı. Bunun da en önemli nedeni, toplum sözleşmesi öğretilerinin insanın toplumsal koşullarından soyutlanabileceğini ve bu soyutlamanın ardından özgürce seçen, doğal adaletin yasalarına itaat eden, hemcinsleriyle sözleşmeler yapıp mübadele ilişkilerine giren bir varlık olarak görülebileceğini varsaymalarıydı. Vico'ya göre, bu türden teoriler tam tersine, belli bir döneme ait insan imgesini hipotetik doğa durumuna yansıtıp, onu yaratan tarihsel koşulların doğanın bir parçası olduğunu ileri sürerler. O, söz konusu toplum sözleşmesi öğretilerinin insanın gelişmesini, hakikati değil de sadece kendi taleplerini hesaba kattıkları için çarpıttıklarını veya yanlış gösterdiklerini söyler.

Vico, Aydınlanmaya doğabilimlerinin veya fizik ve matematik bilimlerinin rolünü abarttığı, bu yüzden tarih ve toplum bilimlerinin imkânını göz ardı ettiği veya bu bilimlerin doğabilimlerinin yöntemini kullandıkları takdirde meşru bilim statüsü kazanabileceğini ileri sürdüğü için eleştirir. Hatta bununla da kalmayıp Aydınlanmanın bilimciliğine karşı çıkarak, onun insanın her şeyi bilebileceği inancında ifadesini bulan iyimserliğine karşı çıkar. Vico'nun Kartezyanizmin egemenliğine, modern deneysel/matematiksel yöntem anlayışına karşı çıkışının da işte bu çerçeve içinde anlaşılması gerekir.

Gerçekten de Vico, tarihi temele alan bir insanlık bilimi geliştirme yoluna girerken, Aydınlanmanın epistemolojisine, bilim anlayışına ve metafiziğine alternatif bir epistemoloji, bilim anlayışı ve metafizik geliştirdiğinin farkındadır. O söz konusu yeni insanlık bilimi projesini *Yeni*

Bilim adlı eserinde ortaya koyar. Onun bu yeni bilim veya metodoloji anlayışının temel ilkesi, "doğru olan"la meydana getirilmiş veya yaratılmış olanın birbiriyle değiştirilebilir olduğunu dile getiren "*verum et factum conventur*" ilkesidir. Bu ilkeyi büyük ölçüde filolojiyle ilgili araştırmalarından türettiğini bildiren Vico, onu yeni Aydınlanma karşıtı epistemolojisi ve metafiziğinin en temel ilkesi olarak görmüştür. Bu yeni epistemolojik ve metafiziksel ilke, bir şeyi bilmenin o şeyi meydana getirmek veya yaratmak olduğunu dile getirir.

Söz konusu ilke Kartezyanizme veya Aydınlanmanın mutlak, kesin, nesnel bilimsel bilgiyi ilerlemenin itici gücü haline getiren iyimser ve pozitivist bakışına karşı bir ilke olmak durumundadır. Bunun da hiç kuşku yok ki en önemli nedeni, ilkenin insan bilgisine sınır çekmesidir. Çünkü Vico'ya göre, yeni ilke, yani *verum-factum* prensibi sadece Tanrı için geçerli olabilir. Tanrı söz konusu ilkeye bütünüyle uygun düşer, çünkü o, var olan şeylerin öğelerini ihtiva eden yegâne varlıktır. Tanrı, bu unsurları yaratmakla kalmayıp kendisinde de ihtiva ettiği için onları mutlak bir dakiklik ve kontrol imkânı temin edecek şekilde kusursuzca düzenleyebilir. Tanrının şeyleri anlaması veya şeylerin öğelerine ilişkin bilgisi, bu yüzden bir tür özbilgi, O'nun kendine dair bilgisi olur. Fakat insan varlıkları Tanrının tam tersine var olan şeylerin öğelerine dair bir bilgi ve kavrayıştan büyük ölçüde yoksundurlar. Bunun en önemli nedeni ise insan zihninin bu öğeleri kendisini içerememesi, onları bir derece daha uzaktan, salt birtakım temsiller yoluyla düşünebilmesidir. Bu yüzden "düşünmenin (*cogitatio*) insanların, anlamanın (*intelligentia*) ise Tanrının işi olduğunu" söyleyen Vico, insani hakikati yücelten dogmatiklere, onu başka yönlerden olduğu kadar bilgi yönünden de yere göğe sığdıramayan Aydınlanmacılara karşı, insanın sözde keşfettiği hakikatleri değersizleştirir.

(b) Tarihe Dönüş

Bununla birlikte o, septiklere de katılmaz; yani septiklerden farklı olarak insanın bilgi iddialarını tümden reddetmez. Gerçekten de "insanın ne her şey, ne de hiçbir şey olduğunu" söyleyen Vico, dikkatini tarih alanına ve buranın kendine özgü yeni metodolojisine çevirir. Doğabilimlerinin başarısı kendini sözde kanıtlamış metodolojisini sosyal bilimlerine uygulamaya kalkışan Aydınlanmacılara karşı, insanın doğabilimleri alanında elde ettiği bilginin varlığın dış kabuğundan öteye geçemeyen oldukça sınırlı bir bilgi olduğunu gösteren Vico, tarih alanında insanın evinde olduğunu, bunun da en önemli nedeninin tarih alanına vücut veren şeylerin insan tarafından yaratılmış şeyler olması olduğunu öne sürer.

O, her şeyden önce tarihin tekrarı olmayan biricik, bireysel olaylardan meydana gelmesi nedeniyle bir tarihsel bilgiden söz edilemeyeceğini söyleyen rasyonalist anlayışa karşı çıkar. Bu bağlamda tarihin evrensel yasalar tarafından yönetilen bir düzeni veya nihai bir amacı olmadığını söylemenin tarih üzerine rasyonel araştırma yapmanın anlamı olmadığını, dolayısıyla bir tarih felsefesi imkânından söz edilemeyeceğini iddia etmekle bir ve aynı olduğunu dile getiren Vico, doğallıkla tarihte belli bir amacın, düzen ve hatta ilerlemenin bulunduğunu öne sürer. Fakat onun tarih anlayışı Aydınlanmanınki gibi lineer bir tarih anlayışı değildir. Gerçekten de Vico, toplumların veya milletlerin aynı çağlardan ya da aynı aşamalardan hep yeniden geçtikleri döngüsel bir tarih anlayışı ortaya koyar; tarihsel gelişmeyi bütünüyle organik bir süreç olarak ele alan tarih anlayışında, gelişme ve çökme ya da büyüme ve çürüme döngüsüyle sonuçlanan birbirleriyle bağlantılı çağlar üzerinden aşama aşama ilerlediğini savunur.

Vico'ya göre, her millet kaçınılmaz olarak sırasıyla dört evreden geçer. Bu evrelerden birincisi, hayvani dürtülerin egemen olduğu "hayvan çağı"dır. Bu çağdan sonra sosyal ve fiziki dünyanın efsanevi bir şekilde Tanrıların ya da Tanrının görünüşü olarak algılandığı "Tanrılar çağı" gelir. Vico üçüncü çağa "kahramanlar çağı" adını verir; bu çağın en önemli özelliği, toplumun soylular ve halk olarak ikiye ayrılmasıdır. O, bu çağda tüm kurumsal güçlerin büyük toprak sahibi ailelerde toplandığını belirtirken, bütün erdemlerin soylular tarafından hayata geçirildiğini söyler. Bunu izleyen çağ ise, son çağ olarak, "insan çağı"dır. Buraya yaşanan sınıf çatışmasıyla birlikte geçilirken, halk soylular ile eşit haklara sahip olur. Onun gözünde kutsal şeylerin tüm anlamlarını yitirdiği, hayatın yanlış temeller üzerine oturtulduğu, insanların sadece kendi kişisel çıkarlarının peşinde koştuğu ve düşüncenin soyutlaşıp, etkisini yitirdiği bu çağ, bozulup dağılmanın yolunu açarak, "büyüme ve çürüme döngüsü"nü yeniden başlatır.

Vico'nun söz konusu tarih felsefesinde iki husus önem kazanır. Bunlardan birincisi, onun toplum ya da tin bilimlerini doğabilimlerinden farklılaştıran şeyin ne olduğu sorusuna, Dilthey'i önceleyecek şekilde verdiği "anlama" yanıtıdır. Gerçekten de o, tarihçilerin eski düşünme kalıplarını anlamalarının önemine vurgu yaparken, geçmişten miras alınan dillerin, efsanelerin, gelenek ve göreneklerin anlamlarının, değişmez bir evrensel insan doğası ekseninde değil de takdim ettikleri bilinç durumlarını yeniden canlandıran yaratıcı bir kapasiteyle yorumlanması gerektiğini öne sürmekteydi. Bu yüzden de doğabilimlerinin "açıklama" yapmaya çalıştıkları yerde, beşeri bilimlerin esas itibariyle "anlama" doğrultusunda yapılandıklarını söyledi.

O, işte bu çerçeve içinde, başkaca şeyler yanında, mitolojiye özel bir önem atfetmiş ve bu doğrultuda, efsanelerin birer yanlış anlatı veya salt metafor olarak görülüp bir kenara atılmak yerine, geçmişi anlamanın en önemli araçları olduğunu öne sürmüştür. Gerçekten de efsaneler, Vico'ya göre, ait oldukları çağın ortak bilincini ve dünya görüşünü yansıtırlar; onların eski toplumların hayatlarını, ahlaklarını, hukuk anlayışlarını, dini inançlarını anlayabilmenin en önemli kaynağı olmalarının en önemli nedeni budur.

Edmund Burke

Aydınlanmaya, Aydınlanmanın özellikle de politik boyutuna yönelik en sert eleştiri ise, muhafazakârlığın babası kabul edilen İngiliz filozofu Edmund Burke'den (1729-1797) gelir. Reflections on the Revolution in the France [Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler] adlı temel eserinde, Burke bir yandan insanın duygusal ve ruhsal yaşamının evrenin genel düzeniyle uyum içinde olduğunu, toplum ve devletin, insanın yeteneklerinin eksiksizce geliştirilmesine imkân sağladığını, ortak çıkarlara hizmet ettiğini savunurken, bir yandan da Fransız Devrimi'nin kendi ülkesinde yaptığı etkiden hareketle, devrimin dayandığı teorik temellerin zayıflığını gözler önüne serme gayreti içinde olmuştur.

Onun düşüncelerine, eserleriyle politik faaliyetlerine bir kuşkuculuğun, politik akılcılığa, yani bütün bir soyut ve rasyonel yapılar, idealler ve perspektifler alanına karşı derin bir güvensizliğin hâkim olduğu kabul edilir. Burke, politik hayatın kompleks, gizemli, hayati ve temel verileri olduğunu düşündüğü unsurların soyut, genel ve rasyonel kategorilerin perspektifinden planlanmasına, tahrif edilmesine veya eleştirilmesine şiddetle karşı çıkıyordu. O, sisteme ve soyutlamaya karşı çıkarken, somut ve belirli sorunları tedricen ve yasalara uygun bir tarzda çözmekten yana oldu. Bu yüzden onun düşünce sisteminin, biri özellikle Aydınlanmaya yönelik eleştirilerden oluşan negatif, diğeri de kendi muhafazakâr düşünüşünü ifade ettiği pozitif yön olmak üzere, iki ayrı boyutu olduğu söylenebilir.

(a) Aydınlanma Eleştirisi

Düşüncesinin bu negatif ve eleştirel yönü söz konusu olduğunda, Aydınlanma felsefesine, politik liberalizme ve bu felsefenin ürünü olan Fransız Devrimi'ne şiddetle karşı çıkan Burke, önce devrimi Fransa dışında çok cazip hale getiren şeyin ne olduğuna bakmıştır. Ona göre, devrimin cazibesi, dayandığı öğretinin yeniliğiyle kendine özgülüğünden kaynaklanır.

Burke, devrimcilerin insan hakları öğretisine başvururken, bütün yerel ve münferit bağlılıkları alabildiğine zayıflatan evrensel bir ideoloji ortaya koyduklarını düşünür ve bu ideolojiyi meydana getiren devrimci fikirlerin ulusal sınırları, dini duyarlılıkları, sınıf çıkarlarını, kısacası her şeyi tehdit ettiğine inanır. Onun bakış açısından söz konusu fikirler, her yerde savunucuları veya destekçileri bulunan, güçlü silahlarla teçhiz edilmiş bir öğreti meydana getirirler. Devrimin kaynağının şu halde bütünüyle entelektüel olduğuna inanan Burke, bu fikirlerin Voltaire, Diderot, D'Alembert gibi Aydınlanma filozoflarından türetildiğini öne sürer. Kendilerine çok ironik bir şekilde yıkmaya kalkıştıkları aristokrasi tarafından sağlanan prestijli bir zemin üzerinde hareket eden bu filozoflar, Burke'e göre, aklın bir başına yönetim için yeterli olduğunu ve her şeyi çözebileceğine inandıkları rasyonalitenin kendileriyle başladığını ileri sürerler.

Aydınlanma filozoflarıyla onların devrimci mirasçılarının, Burke bu yüzden geleneğe en küçük bir saygı beslemediklerini ve devlet ile kilisenin geleneksel düzenini yıktıklarını düşünür. Onun gözünde kadimlerin bilgeliğini bir kenara atmak, boş ve temelsiz bir küstahlıktan başka hiçbir şey değildir. Gerçekten de kabul edilebilir bir sosyal hayatın kurallarının ataları tarafından kuşaklar boyunca kendilerine aktarıldığını ve toplumun pratik hayatına yavaş yavaş uyarlandığını söyleyen Burke, geçmişten gelen kural ve ilkelerin, Aydınlanmayla birlikte, boş ve yapay bir akılsallık adına yok edilmiş olmalarını büyük bir felaket olarak tanımlar.

Onun Aydınlanmaya karşı açmış olduğu savaşın, aynı zamanda akla ve akılcılığa karşı açılmış bir savaş olduğu ileri sürülebilir. Bununla birlikte, söz konusu akılcılık karşıtı filozof, insanların ülkelerini üzerine tasarladıkları her şeyi sıfırdan inşa edecekleri boş bir toprak parçası olarak görmelerindense denenmiş yöntemlere sıkı sıkıya bağlanmalarının çok daha akılcı olduğunu söyler. Burke, toplumun orada kabul edilmek ve bağlanılmak için var olduğunu ve asla bir deney malzemesi ya da konusu olarak ele alınmaması gerektiğini söyler. Fransız devrimcilerini pusulalarını okyanusun ortasında denize atan gemicilere benzeten Burke, onların yüksek kibirlerinin düşüncelerini geçmişin geleneksel kültürde cisimleşen bilgeliğinin üstüne çıkarmalarına ve dolayısıyla, kendilerine sadece akla dayanarak her şey yapma izni vermelerine neden olduğunu söyler. O, işte bunun tam tersine yönetimin genel ilkelerinin çok uzun bir süreden beri iyice anlaşılıp özümsendiğini varsayarak, devrimcilerin büyük ölçekli politikalarından çok daha mütevazı politikaların savunuculuğunu yapar.

Burke'e göre, her kuşağın kendine aktarılmış mirasa bağlanıp sonraki kuşaklara aktarma gibi bir ilk ve temel görevi olmak durumundadır. O,

doğallıkla istikrar ve sürekliliğin önemine vurgu yapar. Devrim, onun gözünde sadece sergilediği şiddetten dolayı değil, iktidarın onu ahenkli bir biçimde kullanamayacak olanların eline geçmesine yol açtığı için de kötü bir şeydir. Özellikle, devrim hareketinin rasyonalist ve idealist havasına karşı çıkan filozof, devrimin manevi ateşiyle, politik yapının yeniden kurulmasına yönelik projelerin, geleneklerin ve geçmişten miras kalan değerlerin yıpranmasına ve maddi manevi kaynakların tahribine yol açtığını söyler. O, radikal reformların da tehlikeli olduğu kanaatindedir. Şu anda eylemi güdüleyen değerlerin gelecekte de anlaşılıp hayata geçirilebilmesi için sürekliliğin vazgeçilmez olduğunu savunan Burke'e göre, reformun ancak muhafaza etmek için yapılması gerekir.

Fransız devrimcileri eski yönetimin suiistimalleriyle baskılarından yakınırken, insan haklarını gündeme getirmek suretiyle yeni bir sayfa açmanın ve gelenekle olan bağları koparmanın gerekli olduğuna inandılar. Bir İngiliz olarak Burke de sarayın veya eski Fransız yönetiminin hatalarına tanık olmuş biriydi; fakat buna rağmen bile, ülkenin yeni baştan inşa edilmesi veya sadece deneysel bir yapıyla değiştirilmesi yerine, sağlam ve yerleşik temeller üzerine kurulması gerektiğini söyledi. Onun Aydınlanmaya ve Fransız Devrimi'ne yöneltti̇ği saldırının merkezinde, bununla birlikte esas devrimcilere rehberlik eden şeyin, pratik ve deneyim yerine, sadece teori olması eleştirisi bulunuyordu.

Devrimcilerin sloganı "Özgürlük, eşitlik ve kardeşlik" idi. Özgürlüklerin hemen geri alındığını, kardeşliğin ise esamesinin bile okunmadığını söyleyen Burke, tüm ağırlığını eşitliğe verirken, ona karşı iki argüman geliştirir. Bunlardan birincisi, Fransa'da yaşanan sosyal değişmeyi temele alan sosyolojik bir argümandır. O, Fransa'da 18. yüzyılın ikinci yarısında yaşanan bir eşi daha görülmemiş toplumsal hareketliliğe yakından tanık olmuş ve bu hızlı değişmenin şeylerin geleneksel ve hiyerarşik düzenini nasıl ters yüz ettiğini görmüştür. Eski aristokratların yönetmeyi öğrenecek tarzda yetiştirildiklerini ve daha küçük yaşlardan başlayarak, büyük bir ülkenin yönetiminin gerekli kıldığı vizyon derinliği ve liderlik yeteneğini kazanacak şekilde sosyalleştiklerini savunan Burke, yeni dönemle birlikte yönetimi, kendi sınırlı dünyaları dışında pek az şey görmüş olan taşralı zihniyetin ele geçirdiğini söyler. Sonuç, onun gözünde tam bir felakete işaret eder.

Yeni iktidar sahiplerinde teori yönünden büyük bir zenginlik söz konusudur, gelgelelim devletin işlerinin idaresi için gerekli pratik deneyimden eser bulunmamaktadır. Özgül ve somut gerçeklikleri göz ardı ederken bile her şeye damgalarını vurmaya çalışan söz konusu deneyimsiz yöneticilerin yaklaşımlarında, idealler her şey olup tek tek somut durumların hiçbir önemi yoktur. Oysa yönetimlerin mevcut koşul ve du-

rumları dikkate alarak fiili gerçeklikle ve kendi kültürlerinin genel yönelimleriyle daha uyumlu bir şekilde davranmaları gerektiğini söyleyen Burke'e göre, deneyimin önemi her şeyi altüst etmek yerine, olduğu gibi ve aslına uygun olarak bırakma noktasında ortaya çıkar. Çünkü yöneticileri önemli ölçüde değiştirmek deneyimsizliği had safhaya çıkartırken, ülkenin büyük zararlar görmesine neden olur. Burke'ün şu halde, devrimin, dev planları onları hayata geçirme yetenekleriyle ters orantılı olan taşralı yönetici ve vekillerine küçümseyerek baktığı söylenebilir. Ona göre, bu adamlar fazladan hızlı ve beklenmedik yükselişlerinden de büyük zarar gördüler. Eşitlik söz konusu olduğunda, yanlış olanın eskilerin bilgeliğini bir kenara atmak olduğunu söyleyen Burke, demek ki devrimin bir tarafa attığı deneyimin en büyük rehber olduğunu, deneyimsizlerin deneyimli olanlara eşit olamayacağını söyler. Bir sınıf devrildiği zaman, onun yerini başka bir sınıfın alması kaçınılmazdır; bunu herkes gibi çok iyi bilen Burke, otorite yıkıldığı zaman kaba gücün egemen olacağını, ordunun başının kısa süre içinde ülkenin hükümdarı haline geleceğini öne sürme noktasında yalnız değildi.

Burke'ün eşitliğe karşı yöneltti̇ği ikinci argüman, var olan her şeyin doğal bir düzeni olduğunu, beşeri alandaki hiyerarşinin de bu düzenin bir parçası olduğunu bildiren teleolojik argümandır. Teleolojik argüman bu hiyerarşik düzenin Tanrının eseri olduğunu söyler. Burke işte bu argümana uygun olarak Tanrı tarafından buyrulan toplumsal bir düzen olduğunu söyler. Buna göre, bir kimsenin toplumsal konumu ve politik yükümlülükleri, onun içinde büyüyüp yetiştiği toplumun yapısı ve kurumları tarafından belirlenir. Böyle bir durum karşısında, ne metafiziksel akılyürütmenin ne de bireysel rızanın pek bir anlamı olamayacağını öne süren Burke, devletin problemlerinin çözümünde sadece bireysel vicdanlara veya akla başvurulmasına karşı çıkar.

(b) Pozitif Fikirleri

Burke yine aynı Aydınlanma eleştirisi bağlamında bireyciliği şiddetle eleştirir. Ona göre bireyler kendilerini, ancak toplum içinde ve hemcinsleriyle bir birlik meydana getirdiklerinin bilincine varmalarını sağlayan normlar gelenekler ve kurumlardan pay almak suretiyle gerçekleştirebilirler. Bireylerin toplum dışında birtakım istek ve arzularının pekâlâ olabileceğini kabul eden Burke, onların bununla birlikte uzun vadeli amaçlara, değerlere ve birtakım başarılara ancak toplum içinde erişebileceklerini öne sürer.

Burke'ün bireyciliğe karşı çıkışının gerisinde, başkaca pek çok şey yanında onun insan doğasıyla ilgili olarak sahip olduğu pek de iyimser sayılamayacak bir görüş bulunur. İnsanın özü itibariyle büyük ölçüde

bencil olup, açgözlü içgüdülerle donatılmış olduğunu, fakat denenmiş ve yerleşik olana bağlılığının insanın söz konusu negatif boyutuyla yozlaşmışlığını kısmen törpülediğini kabul eden Burke'e göre, insanlar akli makineler de değildirler. Aslında onun insan doğasıyla ilgili olarak bir yönüyle evrensel, bir yönüyle de tarihsel bir görüş geliştirdiği söylenebilir. Buna göre, insan her ne kadar içinde bulunduğu zamanın ve toplumun ürünü olsa da onun doğası ve motivasyon şekli büyük ölçüde aynı ve değişmeden kalır. Başka bir deyişle, insanın toplumdan bağımsız olarak düşünülemeyeceğini, hayatının anlamını ona kazandıran şeyin gelenek ve kurumlarıyla toplum olduğunu öne süren Burke, buna rağmen insanların bir yönleriyle de zaman ve koşullardan bağımsız ortak bir yapıya sahip olduklarını savunur.

Söz konusu değişmez yapı veya standart insan doğası dikkate alınacak olursa Burke, insanın hiçbir şekilde bertaraf edilemeyecek bir eksiklik ya da kusurdan mustarip olduğunu kabul eder. Onda söz konusu kusurlu insan doğası yorumunun biri teolojik, diğeri seküler iki kaynağı vardır. Dini kaynak, günahkârlığına ve zavallılığına vurgu yapılan insanların sahte ve yalancı bir dünyada yaşadıklarına, dünyevi politik otoritenin yapabileceği en iyi şeyin, insanları ve toplumları ayakta tutmak olduğuna işaret eder. Etik, epistemoloji ve psikolojinin verilerinden destek alan ikinci yorum ise, düşünce ufku açısından insanın sınırlı olduğunu, aklı ve bilgisinin kendisini sanıldığından çok daha dar bir kapsam içinde gösterdiğini, bu yüzden eylem açısından güvenilir kılavuzların, akıl değil de gelenek olduğunu ifade eder.

Burke, bir adım daha ileri giderek, bir otoriteye ihtiyaç duyan kusurlu insanlar arasında, yetenek ve beceri bakımından bir eşitsizlik bulunduğunu kabul eder. Bazı insan ve grupların doğal liderlik güçlerine sahip olduğunu kabul eden Burke'ün sözünü ettiği eşitsizlik sadece doğal olmayıp, aynı zamanda moral ve politik bir anlam taşır. Bazı insanlar diğerlerinden, yalnızca doğal olarak değil fakat moral ve entelektüel bakımdan da daha üstün olup, hiçbir toplumsal ya da politik araçla ortadan kaldırılamayacak olan bu durum, bazı insanların yönetmek, bazılarınınsa yönetilmek için doğmuş oldukları olgusuna gönderme yapar. Buradan da anlaşılacağı üzere, Burke bir yönetim biçimi olarak, monarşi ve aristokrasiyi savunur. Toplumda eşitsizliğin kaçınılmaz bir durum, rehberlik ve önderliğin ise özsel bir şey olduğunu savunan Burke, doğal bir bağımsızlığın var olduğunu, liderle yönetilenler arasındaki ilişkinin ancak gerçek bir aristokrasi yoluyla, politik düzenin en temel kurumu olan monarşi aracılığıyla kurumsallaştırılıp kabul edilebilir hale getirildiğini öne sürer.

Burke toplumu ise, ayarlarıyla oynamak suretiyle geceleyin oturup işleyişini değiştirebileceğimiz bir mekanizma olarak değil de karmaşık

bir organizma olarak görür. Gerçekten de ona göre, toplum bilinçli bir biçimde oluşturulmuş bir yapı ya da mekanizmadan ziyade, birbirlerine bağlı parçaların karşılıklı ilişkilerinden oluşmuş düzenli bir bütün olmak durumundadır. Her bireyin söz konusu organik hayat içinde bir yeri bulunduğunu, bu bütünün de ahenkli ve kendine ait içkin bir düzeni olduğunu söyleyen Burke, söz konusu organizma veya organik cemaatin her tür dışsal müdahale ve empozeyi reddederken, kurumlaşmış teamüllere saygıyı gerekli kıldığını belirtir.

Organik cemaatin yerleşik düzenine saygının ikinci olarak mevcut doğal hiyerarşiye ve toplumun eşitsizliğine duyulan saygıyı ifade ettiğini, sosyal düzenin daima otoriteyi ve doğal bir lider grubu veya eliti gerektirdiğini savunan Burke, doğallıkla politik eşitliğe de karşı çıkar. Toplumların *a priori* ilkelere göre inşa edilmedikleri gibi, bu türden soyut ilkelerle reforme de edilmemeleri gerektiğini dile getiren Burke, toplum sözleşmesi görüşünü de eleştirir. Onun bakış açısından politikadaki yegâne sözleşme geçmiş, şimdi ve gelecek kuşakları birbirlerine bağlayan mutlak ahenk, gerçek uzlaşma olmak durumundadır. Rasyonel liberal sözleşmeciliğin iradeci niteliğini reddeden Burke, bireylerin kendi politik kurumlarını yaratmak bakımından özgür olmadıklarını savunur. Toplum, ona göre kuşaklar arasındaki, ölmüş olanlarla henüz doğmamışların yaşayanlarla aynı ölçüde paydaşı oldukları bir ortaklıktır. Bu yüzden onu toplumun mevcut üyeleri arasında yapılmış bir sözleşmenin ürünü olarak görmek, yaşayanların geçici mirasçıları olduğu toplumsal, maddi ve manevi mirası değersizleştirmek anlamına gelir.

Jean-Jacques Rousseau

Vico ve Burke, Aydınlanmayı dışarıdan eleştiren, eleştirilerini dışarıdan yönelten filozoflardı. Oysa Jean-Jacques Rousseau Aydınlanmayı bir Aydınlanmacı olarak içeriden eleştirir. Başka bir deyişle, Aydınlanma filozofları arasında yer alan, Aydınlanma filozoflarının çıkardığı ansiklopediye maddeler yazan Rousseau, bir yandan da Aydınlanmanın akılcılığına, bilimciliğine ve ilerlemeciliğine karşı eleştirel bir tavır takınmıştır. Başka bir deyişle Rousseau, insan doğasının eğitim ve sosyal reformlar yoluyla istenildiği gibi şekillendirilip sınırsızca geliştirilebileceğine, hatta yetkinleştirilebileceğine inandığı için elbette tam bir Aydınlanma filozofudur. Ama o, diğer Aydınlanma filozoflarından farklı olarak, uygarlaşmış, aydınlanmış var oluşun olumsuzluk ve kötülüklerini teslim eden, rasyonalist değil fakat romantik bir filozoftur. Bu yüzden Rousseau'nun, "modernizasyonun azgın dalgalarındaki tek yanlılığı gördüğü için" Aydınlanmanın doğ-

rultusu karşısında eleştirel bir tavır aldığı kabul edilir. Hatta kimi yorumcular onun, ilerleme ve mevcut eşitsizlik durumuna dikkat çekerek, "tarihsel sürecin, bir efendi önünde hepsi de köle olacağı için bütün insanları bir kez daha birbirlerine eşit hale getirecek despotizmin zaferiyle sonuçlanacağını" öne sürdüğünü bile söylerler. Bundan dolayıdır ki Rousseau'nun insanın iyilikseverlik, güleryüzlülük ve yardımseverlik eğilimlerini doğal haline, saldırgan, yıkıcı ve çıkarcı eğilimlerini de uygarlığın zararlı etkilerine izafe eden tepkisi, onu bir yandan da sert bir Aydınlanma eleştirmeni yapar.

Gerçekten de *Toplum Sözleşmesi* adlı ünlü eserine "İnsan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur. [...] Bu değişme nasıl olmuş? Bilmiyorum. Bunu meşrulaştıran nedir? İşte bu soruya karşılık verebilirim, sanıyorum" sözleriyle başlayan Rousseau modernite sorununu, politik problemi olabilecek en açık bir biçimde ortaya koyarken, var olan tüm rejimlerin gayrimeşru olduğunu ima eder. Ona göre, insanın özgür doğduğu, istediği gibi davranma hakkına sahip bulunduğu yerde, sivil toplum insanı zincire vurmuştur. Dahası, modern toplumun kendisini oluşturan bireylerin ahlaki gelişimi ve moral uyumuyla ilgili söyleyebilecek hiçbir şeyi olmadığını, onun baştan sona adaletsiz olduğunu ileri süren Rousseau, modernitenin tüm sonuçlarını gözler önüne sermeye çalışırken, en büyük yanlışın modern politikanın insanla ilgili eksik bir kavrayışa dayanmasından kaynaklandığını öne sürer.

Modern devlet, ona göre, sadece kendi varlığını ve bir sonuç olarak da yurttaşlarının varlıklarını koruma amacına yönelmiştir. Bundan dolayıdır ki o bütünüyle negatif bir şeydir; modern devlet, mutluluğun bizatihi kendisini unutarak, sadece mutluluğun ve hayatın koşullarını hesaba katar. Beşeri varoluşun sadece tek bir yönünü dikkate alan bir politik sistemin insanın kendini gerçekleştirme özlemine cevap veremeyeceğini, dolayısıyla insandan sadakat bekleyemeyeceğini öne süren Rousseau'ya göre, kendi varlığını koruma amacına yönelmiş olmaları, insanları gerçekten mutlu kılacak bir yaşam biçimine tamamen karşıt bir hayat tarzına yol açmıştır. Çünkü milletlerin hayatı ticaretle ve sonuç olarak da zengin ve yoksul arasındaki ayrımla karakterize olmaktadır. Her insan devlet tarafından oluşturulan genel çerçeve içinde kendi kazancı ve çıkarı peşinde koşarken, erdem unutulmuş, para beşeri değerin yegâne ölçüsü haline gelmiştir. Yine aynı şekilde kişisel çıkar, insani ilişkilerin temeli olup çıkmıştır.

Bu durumun sürekli bir savaşa yol açmasa bile, güvenin temellerini sarstığını ve sosyalleşmeye zarar verdiğini söyleyen Rousseau için kaynaklar sınırlı, fakat insanların istek ve arzuları sınırsız olduğu için sonuç her durumda zenginlerin korunması, yoksulların baskılanması olmuş-

tur. Başka bir deyişle, büyük çoğunluğu meydana getiren insanlar, kendi iradelerine aykırı olarak çoğunluk için çalışmak zorunda kalırken, sivil topluma dahil olmalarının sözde gerekçesi dahi, yani korunma ve varlığını devam ettirme amacı bile hayata geçirilememiştir. Salt kendi varlığını devam ettirme amacına yönelmiş modern politika ve düzenin sonucu, ona göre, iyi hayatın ortadan kalkışı ve erdemin uçup gitmesi olmuştur.

Aydınlanmaya işte bu temel üzerinde çok radikal bir eleştiri yönelten, çağının belli başlı gelişmelerini tartışmasız bir heyecanla karşılamak yerine, bu gelişmelerin sakıncalı sonuçları olabileceği düşüncesiyle eleştirel bir görüş ortaya koyan Rousseau'nun felsefesi, kaçınılmaz olarak iki yönlü bir görünüm arz eder. Bu açıdan bakıldığında, onun bir yandan insanın geçmişteki mutlu özgürlüğüne, diğer yandan da geleceğin yönetimi altındaki tüm yurttaşların iradelerini temele alacak rejimi ya da politik düzeninin tesisi veya tasarlanmasına yöneldiği söylenebilir. Çünkü ona göre filozofun en önemli görevi, insan doğasının gerçekten ne olduğunu gözler önüne sermek ve sonra da bu serimin ışığında, iyi bir politik düzenin unsurları veya koşullarını belirlemektir.

(a) Doğa ve Toplum Anlayışı

Rousseau'nun felsefesine daha ilk baştan itibaren, onun sivil veya çağdaş toplumla insanın doğası arasında var olduğunu öne sürdüğü temel bir karşıtlık veya antitez damgasını vurur. Gerçekten de sosyal varoluşu, uygarlaşmış toplum hayatını topyekûn reddetmeyen, böyle bir reddiyenin sadece gereksiz değil imkânsız da olduğunu söyleyen Rousseau'da Avrupa uygarlığı, insan doğasının moral ihtiyaç ve taleplerini entelektüel kültürün yapay cazibesine feda ettiği ve dolayısıyla, doğal ihtiyaçların yerine yapay birtakım ihtiyaçlar ikame ettiği için eleştirilir. Sözgelimi, toplumun, sosyal hayatın insanlara empoze ettiği birörnek ya da tekdüze davranış tarzı, Rousseau'ya göre onların ödev ve yükümlülükleriyle beşeri doğanın temel ihtiyaçlarını ihmal etmelerine yol açar. Bu ise, modern sosyal hayatta kibarlığa ve uzlaşıma verilen önemin gerideki olabilecek en kaba ve en hesapçı egoizmi gizlemesinde olduğu gibi, görünüşün gerçeklikle hiçbir ilişkisinin kalmadığı anlamına gelir.

Rousseau dahası, bilim ve sanatların ihyası ve parlak gelişiminin, insanın temel ihtiyaçlarından ziyade, kibir ve kendini beğenmişliğinin bir ifadesi olduğunu söyler. Buna göre, o, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev* adlı eserinde, bilginin erdem ya da ahlaklılık üzerindeki etkisini tartışmaya şu soruyu sorarak başlar: "Bilimlerin ve sanatların gelişmesi ahlakın düzelmesine mi, bozulmasına mı yardım etmiştir?" Soruya yanıt verirken, Rousseau erdemle bilgisizliği, erdemsizlikle de bilgiyi irtibat-

landırarak sanıldığının aksine, bilginin erdem üzerinde olumlu hiçbir katkısı olmadığını, hatta ahlaklılığa zarar verdiğini savunur: "Fizikçilerimiz, matematikçilerimiz, kimyacılarımız, astronomlarımız, şairlerimiz, müzikçilerimiz, ressamlarımız var ama değerli yurttaşlarımız yok."

Buna göre, bilginin hiçbir zaman insanları erdemli kılmak için kullanılmadığını savunan Rousseau'nun buradaki argümanı oldukça yalındır: Ona göre, bir insan varlığının niyeti, maksadı veya yönelimi, özellikle de saflığı ve içtenliği içinde, onun davranışından okunmalıdır. Bu bağlamda, bir eylemin iyi bir eylem olma koşulunun failin gerçek maksadını, özellikle de iyi olma yönelimini açığa vurmak olduğunu düşünen Rousseau'ya göre, bilgi insanlara eylemlerine, gerçek amaçlarını gizleyecek veya mevcut yönelimlerini saklayacak tarzda nasıl şekil vereceklerini öğretmiştir. Dolayısıyla, bilgi hakikati gözler önüne sermek yerine, onu gizlemeye yarar. İşte bundan dolayı, doğal insanın hakikaten iyi olduğu yerde, uygar insan hilekârdır. O, bununla da kalmayıp, erdeme katkısı olmayan bilginin ilerlemesinin ahlaksızlık, erdemsizlik ya da kötülük tarafından teşvik edildiğini söyler.

Doğrudan doğruya suç ve kötü olanla ilgili bilimleri bir tarafa bıraksak bile, en azından başlangıçta, erdemsizliği güçlendiren veya en azından ahlaklılıkla hiçbir ilişkisi olmayan bilimlere önem ve öncelik verilirken, erdemi yaratacak, ahlaklılığı güçlendirecek ya da pekiştirecek bilimler tamamen bir tarafa bırakılmıştır. İnsanların kendilerinden dolayı övüldükleri, ödüllendirildikleri başarı ve kazanımların, gerçekten ve kendi başına iyi olan birtakım amaçlar gözetilerek gerçekleştirilmiş başarılar olmadığını, dolayısıyla uygar dünyada sorulacak en temel sorunun artık, insanın dürüst veya erdemli olup olmadığı değil, fakat zeki olup olmadığı sorusu olduğunu söyleyen Rousseau dahası, lüks ve aylaklığın hızlı artışının insanın yavaş yavaş bozulmasına ve toplumun da yozlaşmasına yol açtığını öne sürer.

Rousseau işte bu noktada, ahlaktan uzaklaşmış olduğunu söylediği toplumun karşısına erdemi geçirir. Bunun nedeni, elbette erdemin beşeri varoluşa istikrar ve birlik kazandırmasıdır; zira erdemdir ki boş konuşma veya gereksiz spekülasyonu bir tarafa bırakarak, ahlaki hayatın gerçek ihtiyaçlarını öne çıkarır. Salt tefekkürden farklı olarak, insan ruhuna güç ve enerji kazandırır; insana bir kuvvet, metanet ve istikrar temin ederek, kendi gerçek doğasını tam olarak ifade etme imkânı sağlar. Toplumun insanı kişisel çıkarlarını tatmin etmenin bir aracı olarak ikiyüzlülük maskesini takmaya ve aldatmaya zorladığı yerde, "basit ruhların soylu bilimi olarak" erdem, ona kendisini başkalarına olduğu gibi gösterme imkânı veren sahici bir açıklık ve masumiyet kazandırır.

Söz konusu toplum erdem karşıtlığı yerine, toplum ve erdemin ideal ilişkisi söz konusu olduğunda, Rousseau yüzünü, doğallıkla antik kent-devleti, özellik de Isparta'ya çevirir. Çünkü Yunanlının uzun yıllar boyunca sığınağı olmuş, ona yüzyıllarca barış, istikrar ve bağımsızlık temin etmiş bulunan *polis*, konfora, lükse, özçıkara, kendi varlığını koruma amacına veya bilime değil, fakat erdeme dayanmaktaydı. Klasik anlamda erdem, iyi yurttaşlık anlamına gelmekte ve iyi yurttaşlıktan ayrılmaz olan nitelikleri ifade etmekteydi. Gerçekten de Rousseau'nun gözünde büyük çoğunluğun kendi kendisini yönettiği bir kent ya da devlet, sadece cesaret, fedakârlık ve ölçülülük üzerine inşa edilebilirdi. Yunan'ın uygulamasını takdir etse de teorisini kabul etmeyen Rousseau, Yunan deneyimi veya modelinden de yararlanarak oluşturacağı çözüm unsurlarından birine, yani politika felsefesine geçmeden önce, bu kez doğal insanı, doğa durumundaki insanı ele alır.

Doğa Durumu

İnsanın, Rousseau'nun öne sürdüğü gibi yapay bir uygarlık ve bu uygarlığın ayrılmaz bir parçasını oluşturan rasyonalizm tarafından bozulduğu doğruysa, onun kendisinden koparılmış olduğu doğa durumu tam olarak neye karşılık gelir? Buna göre, felsefesinin negatif ve eleştirel boyutunda insanın uygarlık tarafından nasıl bozulduğunu, özünden nasıl koparıldığını ifade eden Rousseau, düşüncesinin negatif boyutunu devlet ve devletin işleviyle ilgili pozitif bir öğretiyle dengelemek için İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı adlı eserinde "doğa durumu"na yeni bir anlam yüklemeye geçer.

Rousseau'nun insanın doğal durumuyla ilgili açıklamaları, doğa durumunu gözlemek imkânsız olduğu için elbette ampirik bir araştırmaya dayanmaz. Hipotetik bir form alan açıklamayı ortaya çıkaran araştırma, onda iki şekil almıştır. Buna göre, her şeyden önce antropolojik bir yaklaşım benimseyen Rousseau, insan ruhunun ilk ve en yalın hareketlerini açımlayabilmek için ikinci olarak da içebakışa başvurmuştur. O, söz konusu yaklaşımlardan faydalanarak doğa durumundaki insanı ele geçirebilmek için uygar dünyada veya sivil toplum halinde tanıdığımız şekliyle insanı alır ve onu uzun sosyal gelişme süreçlerinin ardından ortaya çıkan yetenek ve özelliklerden soyutlar. Başka bir deyişle, Rousseau doğal insanı toplumsal insan durumuna özgü olan her şeyin yokluğuyla tanımlar. Çünkü insan başlangıçta sosyal ve siyasal bir varlık olmadığına göre, doğa durumundaki insanı anlamak istiyorsak eğer, onu toplum içindeki hayata bağlanabilecek bütün niteliklerden soymak gerekir.

Bu yetenek ya da niteliklerden birincisi, akıldır. Aklın konuşmaya bağlı bulunduğunu, konuşmanın ise toplumsal bir varoluşu gerektirdi-

ğini söyleyen Rousseau, bu yüzden insanın artık akıllı hayvan olarak tanımlanamayacağını öne sürer. Öyleyse, doğa durumundaki insanın diğer hayvanlardan hiçbir farkının olmadığı, ormanda yiyecek bulmak amacıyla dönüp dolaştığı, kısacası sadece kendi varlığını korumak için çalıştığı söylenebilir. Onun Hobbes'un söylediği gibi, türünün diğer üyelerine karşı hiçbir düşmanlığı yoktur; Hobbes, doğa durumunun bir savaş hali olduğunu söylerken, Rousseau'ya göre, yanılmıştı; yanılmasının en önemli nedeni ise bu sonuca, doğa durumundaki insana siyasal insanın sınırsız arzu ve tutkularını izafe ederek varmasıydı.

Geleceği hiç hesaba katmayan, ne olduğunu kavrayamadığı ölümden korkmayan doğal insan sadece acıdan sakınır. Hemcinsleriyle, kaynak kıtlığının yol açtığı istisnai durumlar dışında, savaşması için bir neden bulunmamaktadır. Doğası gereği aylaktır, sadece kendi doğal istek ve ihtiyaçlarını karşılamak için çalışır. Yalnızca doğal olan dışında birtakım ihtiyaçlar geliştiren basiret ya da uzgörü sahibi biri zenginlik arayacağı için Rousseau'ya göre, Locke'un sürekli didinen insanı da toplum içindeki insandan hareketle oluşturulmuş başka bir kurgudur. Aylaklığından haz alan, sadece kendi varoluşunun keyfini duyumsayan doğa halindeki insanın, iki temel tutkusu ya da duygusu vardır. Bunlardan birincisi ben sevgisi ya da kendi varlığını koruma arzusu, ikincisi de hemcinslerinin acıları karşısında duyduğu merhamettir.

Ben sevgisinin insanı kendi varlığını korumaya iten bir ilk, doğal duygu olduğunu, insan varoluşunun gerçek özünü ifade ettiği için kendiliğinden ve iyi olduğunu söyleyen Rousseau'ya göre, o hakiki ya da içsel benin, akılsal değil de duygusal olan benliğin bir ifadesi olmak durumundadır. Bütün doğal iyilik ve hislerin gerçek kaynağı olan mutlak bir duygu olarak ben sevgisi, içgüdüsel düzeyde kendi varlığını koruma isteği şeklinde tecelli eder ve insanı gerçekten insan yapan bir duygudur. Merhamet ise doğal insanın başka insanlara zarar vermesini engelleyen bir duygu olmak durumundadır. Doğa durumundaki insanın ahlaki nitelikleri, erdemi de yoktur. Bununla birlikte buradan, Rousseau'ya göre, onun kötü olduğu sonucu çıkartılamaz. Başka bir deyişle, doğal insanda "iyilik" düşüncesinin olmaması, onun kötü olduğu anlamına gelmez. Sadece Hobbes'un egoist insan tasarımına değil, fakat Hıristiyan ilk günah öğretisine de şiddetle karşı çıkan Rousseau vahşi insanın, "aralarında hiçbir türden ilişki bulunmadığı için saygı ya da küçük görmeyi bilmediğini, şu senindir bu benim düşüncesine, adalet konusunda hiçbir gerçek fikre sahip olmadığını", ahlaki ayırımlardan yoksun bulunmakla birlikte, özü itibariyle kötü değil de iyi olduğunu söyler. Onun doğanın basit dürtülerine direnmemek, kendini bu duyguların hâkimiyetine bırakmış olmak anlamında, erde-

min tohumlarına sahip olduğu ya da hatta erdemli olduğu dahi söylenebilir.

Rousseau işte bu şekilde düşünüldüğü takdirde, bütün insanların eşit olduklarının kesinlikle söylenebileceğini ileri sürer. Bunun da nedeni, doğa durumundaki insanların sadece fiziki varoluşlarının olmasıdır. Doğa durumunda güç bakımından farklılıklar olsaydı bile, bu, doğal insanların birbirleriyle pek temasları olmadığı için bir anlam ifade etmeyecekti. Bundan dolayıdır ki doğa durumundan bir insanın başka insanları yönetme hakkı çıkartılamaz. Güçlü olanın yönetme hakkından söz edilemez, zira her şeyden önce onun köleleştirdiği insanlar, bunun karşılığında ona pekâlâ başkaldırabilirler. İkinci olarak, doğa durumunda insanların birbirlerine ihtiyaçları olmadığı için birinin başkalarını kendisine köle etmesi söz konusu olmaz. Doğa durumunda aile de olmadığına göre, ailenin kendisi politik yönetme hakkının kaynağı olamaz. Bu dönemde kadınlarla erkekler arasındaki ilişkiler bütünüyle rastlantısal veya gelişigüzeldir; kadınlar çocuklarına, onlar kendilerini bakabilecek hale gelinceye kadar, salt içgüdüsel olarak bakarlar. Öyleyse, doğa durumunda otorite olmadığı gibi, herhangi bir ödev ya da yükümlülük de yoktur. Doğa durumu tam bir eşitlik ve bağımsızlık durumunu ifade eder.

Buna göre, doğal hali içinde insan, doğal hukuk teorisyenlerinin öngördüğünün tersine ne sosyalleşebilir ne de zayıf bir varlık olmayıp, öncelikle asosyal ve güçlü bir varlıktır. Dahası, o zayıf değil de güçlü olduğu için bağımlı olmak yerine bağımsızdır. Rousseau, doğa durumundaki insanın, onu hayvanlardan ayıran iki temel niteliği olduğunu söyler. Rousseau'nun insanın şimdiye kadar tanımlayıcı karakteristiği olarak geçen rasyonalitenin yerine ikame ettiği bu temel niteliklerden birincisi irade özgürlüğüdür. Buna göre insan, diğer hayvanlardan farklı olarak, salt içgüdüleri tarafından belirlenmeyen bir varlıktır. Bu yüzden, o tercihte bulunabilir, bir şeyleri kabul edebilir veya reddedebilir. Kendi gücünün farkında olan insanın söz konusu özgürlük bilinci, insan ruhunun tinselliğinin en açık göstergesi olmak durumundadır. Böyle bir manevi ruh yorumu, bize Rousseau'nun kendisinden önceki Aydınlanma filozoflarının bütünüyle materyalist ve mekanist insan yorumuna karşı çıktıkları anlamına gelir.

İnsanın, daha kesin bir nitelik arz eden ikinci temel niteliği, kendi kendini geliştirebilme, yetkinleşebilme özelliğidir. Buna göre, insan melekelerini geliştirip, bu gelişmeyi türün bütün üyelerine aktarabilen yegâne varlıktır. Uygarlaşmış insan zihninde görülen bütün gelişmiş yetilerin bunu kanıtladığını söyleyen Rousseau'ya göre, bu gelişmiş özellik ya da yetenekler, her ne kadar doğal olmasalar da insan türünün kalıcı

bir parçası haline gelirler. Bu iki temel nitelik sayesinde insan, diğer bütün hayvanlardan, neredeyse belirli hiçbir doğaya sahip olmamak, bütünüyle potansiyel bir varlık olmak bakımından farklılık gösterir. İnsanda önceden belirlenmiş hiçbir amaç, belli bir gelişme doğrultusu olmayıp, o sadece bir imkânlar varlığıdır. O, belirlenmiş değil de özgür bir hayvandır.

Toplumsallaşmanın Evreleri

Doğa durumundaki insan, şu halde sadece doğal bir ben sevgisine, kendi varlığını koruma duygusuna ve merhamet hissine sahip, özgür ve yetkinleşebilir bir varlıktır. Onun topluma veya başkalarına ihtiyacı yoktur. Ondan nasıl olup da topluma geçilmiştir? Rousseau bu soruyu yanıtlarken, topluma ihtiyacı olmayan doğa durumundaki insandan topluma geçiş sürecinin dört ayrı evrede gerçekleştiğini söyler. Buna göre, doğal insanın uygarlaşmış topluma ve politik devletin kuruluşuna doğru olan hareketi, her şeyden önce onun üzerinde kalıcı etkiler bırakan birtakım öngörülemez olayların sonucu olmuştur; başka bir deyişle doğa durumundaki insan, yıldırım düşmesi, yanardağ patlaması benzeri birtakım doğal felaketlerin bir sonucu olarak başka insanlarla bir araya gelmek zorunda kalmıştır.

İnsanın toplumsallaşma tarihinin ikinci evresinde, onun "ilk devrim" dediği, teknik gelişmeler bulunur. Rousseau insan türünün düşünceyi tetikleyen ve düşünceyle birlikte, işbirliği ve bu arada çekişmeyi körükleyen birtakım güçlüklerle karşılaştığını varsayar. Toprağın ürünlerini başka hayvanlardan ve diğer insanlardan korumak, bu kaynaklarla ilgili rekabet ona göre, insanın zorlukların üstesinden nasıl gelebileceği konusunda düşünmesine yol açmıştır. Bu ise doğallıkla aletlerin keşfi ve bireysel olarak elde edilemeyene ulaşabilmek için başka insanlarla birlikte hareket etme anlamına gelir.

Rousseau toplumsallaşmanın üçüncü evresinde, "uğursuz bir rastlantı" sonucunda gerçekleşmiş olduğunu söylediği "büyük devrim"in yani madencilik ve tarımın bulunduğunu söyler. Bu evreyle birlikte her şeyin kötüye gitmeye başladığını söyleyen Rousseau'ya göre, insanlar, madenleri işlemeye ve toprakları ekip biçmeye başlayınca, doğal işbölümünden toplumsal işbölümü aşamasına geçerler ve tükettiklerinden daha fazlasını üretmeye koyulurlar. Başka bir deyişle işbölümünün ortaya çıkışı, her şeyden önce üretimin hem niceliksel hem de niteliksel olarak çeşitlenmesine ve birçok yapay ihtiyacın doğuşuna yol açar. İşbölümü ikinci olarak, uzmanlaşmaya yol açıp, bağımlılığı arttırır. İşbölümü nihayet doğal eşitsizliklerin önemli bir rol oynamasına yani daha güçlü, daha zeki ve daha becerikli insanların daha çok üretip daha çok kazan-

malarına neden olur. Artık ekonomik eşitsizliğin ve özel mülkiyetin ortaya çıkışı için gerekli koşullar sağlanmıştır. Dördüncü ve sonuncu evre ise doğmakta olan toplumda birbirinden kesin çizgilerle ayrılmış iki sınıfın belirmesi evresidir. Bir yanda mülksüz yoksullar, diğer tarafta mülk edinip zenginliklerine zenginlik katmaya çalışan zenginler söz konusu olur.

Nitekim, Rousseau toplum bu şekilde bir kez kurulduktan sonra, onun hemen bilginin ahlaksızlık ve sefaletin en temel aracı olup çıktığı, eşitsiz ve hiyerarşik bir yapı kazandığını söyler. İnsanlar bir kez kendilerini birbirleriyle kıyaslamaya başlayınca, diğerlerini geçmek için sabırsızlık duyarlar. İnsan zekâsı, ona diğerlerini soymak suretiyle zenginleşebilmenin yollarını öğretir. Demirin tarım alanına girişinin ardından toprağı yaygın bir biçimde ekip biçme imkânı ortaya çıktığı zaman, maden endüstrisi ve yerleşik tarım usullerinin keşfi ile birlikte, mülkiyet ve dolayısıyla eşitsizlik ve bağımlılık durumu ortaya çıkar. Şimdiye kadar kendi içinde ve kendisi için yaşayan insan, şimdi artık başkaları için yaşar. Bunun nedeni ise, onun sadece başkalarına fiziki olarak bağımlı olması değil, fakat kendisini onlarla karşılaştırmayı öğrenmiş olmasıdır.

Rousseau'ya göre, bir yanda mülkiyet sahibi olanlarla diğer yanda her şeyden yoksun kalanlar bulunduğu, zenginler kendilerine yapay ihtiyaçlar yaratıp şatafatlı bir gösteriş hali içine girerlerken, yoksullar en temel ihtiyaçlarını dahi karşılayamadıkları ve kişinin kendi zenginliğiyle maddi üstünlüğüne dair bilgisi erdemin tohumu olan merhamet duygusunu tümden ortadan kaldırdığı için kölelik ve sefalet her an bir önceki anı aratacak şekilde güçlenerek pekişir ve nihayet yerleşik, dahası kurumsallaşmış hale gelir.

Hiyerarşik yapısı içinde insanın ahlaklılık duygusunu, onun kendisinden daha az talihli olanlara beslediği ilgi şeklinde kendini gösteren merhamet duygusunu ortadan kaldırdığı ve doğal olmayan gelişimi dolayısıyla iktisadi ve sosyal sefalete yol açtığı için modern Avrupa uygarlığını bu şekilde radikal bir tarzda eleştiren, modern uygarlığın hastalığını, çağdaş toplumun problemini bu terimlerle teşhis edip, insanın doğal saflığı adına sosyal eşitsizliği mahkûm eden Rousseau, daha sonra *Émile* ve *Contrat Social* [Toplum Sözleşmesi] adlı eserlerinde çözüme geçer. Özellikle İngiliz Aydınlanmacıların insan varlığında başkalarını gözeten bir ilgi, insan doğasında bağımsız bir diğerkâmlık kaynağı bulunduğu görüşüne olduğu kadar, iyi bir insan doğası anlayışıyla, özgeciliğin kendini sevmenin yalnızca kılık değiştirmiş bir şekli olduğu düşüncesine de karşı çıkan Rousseau, *Émile*'de, bir eğitim şeması içinde, doğal insanın modern versiyonunu ortaya koymaya kalkışır ve gerçek özgürlüğün koşullarını araştırır. Başka bir deyişle ona göre, "insanın ne yapma-

sı gerektiği" yani başka insanlarla olan ilişkilerinde nasıl davranması gerektiği sorusu, "insan varlığının ne olduğu" sorusunu içerir ve bizi, eğitim yoluyla toplumsal kurumların reformuna götürür. Bu düşünceye, eşdeyişle "bireyin toplumda, toplumun ise bireyin kendisinde araştırılması gerektiği ve dolayısıyla politikanın eğitim ve ahlaktan asla ayrılamayacağı" düşüncesine paralel olarak ikisi arasında bir bağ kuran Rousseau, *Émile*'de yasaları ve toplumu oldukları gibi kabul edip, insanların eğitim yoluyla ne kadar farklılaşabileceklerini görmeye çalışmıştır. *Toplum Sözleşmesi*'nde ise, bu kez insanları oldukları gibi kabul eder ve devletin ya da iyi idarenin nasıl farklı olabileceğini araştırır; insanın özgür bir varlık olarak varoluşunu güvence altına alacak koşulları, onu hemcinslerinin zorbalığından koruyacak, iktisadi ve sosyal eşitsizliği politik eşitlikle, bireyin doğal özgürlük kaybını daha yüksek bir özgürlük türüyle telâfi edecek tedbirleri ortaya koyar.

(b) Eğitim Felsefesi

Gerçekten de *Toplum Sözleşmesi*'ni kaleme almadan hemen önce *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma* ve *Émile*'in birbirinden ayrılmayacak şekilde tek bir bütün meydana getirdiğini öne süren Rousseau'nun, ilk iki söylevinde Avrupa Uygarlığı'nın hastalığını teşhis ettikten sonra, bir tedavi uygulamaya karar verdiği ve bu kararın onu doğrudan doğruya eğitim ve politika alanlarına götürdüğü rahatlıkla öne sürülebilir. *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*'de yanlış bir toplumda yeşeren yanlış bir kültürün eleştirisini ortaya koyan, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma* ise insanın bir ilk masumiyet anından başlayarak yanlış bir toplum düzeni içindeki bozuluşunun izini süren Rousseau, bu kez *Émile*'de, bir çocuğun, insanda varolan yetkinleşebilirlik ilkesi temeli üzerinde nasıl yetiştirileceğini ele alır. Uygun ve doğru bir toplum sözleşmesinin ancak ahlaken olgunlaşmış bireylerle yapılabileceği, genel iradenin ancak eğitimli yurttaşlardan oluşan bir toplumda tam olarak hayata geçirilebileceği dikkate alınırsa, onun eğitim felsefesi ile siyaset felsefesi ya da *Émile* ile *Émile*'den sonra kaleme alınmış bir eser olarak *Toplum Sözleşmesi* arasında yakın bir ilişki olduğu, bir kez daha söylenebilir. Zira söz konusu yanlış toplum veya mevcut düzen içinde yetişip, onu olumlamış bireylerle yapılabilecek pek bir şeyin olmadığını düşünen Rousseau, beşeri faaliyetin, kendi sisteminin talep ettiği kontrollü moral gelişim imkânını sunan yegâne alanı olarak eğitime dönmüştür.

Buna göre Rousseau, birey ile toplum arasında mutlak ve sürekli bir çatışmanın olması gerekmediğini, gerçek yurttaşın kendisini bir birey

olarak gerçekleştirmiş olan veya gerçekleştirme sürecinde bulunan, gücünü ve büyüklüğünü iradesinin tam olarak hayata geçirilmesinden alan, ahlaki sorumluluğunun yükünü omzuna almış kişi olduğunu, onun kendini gerçekleştirmesinin sorumlu bir moral fail olma yeteneğinden ve özgürlüğünden geçtiğini bildirir. Fakat bu özgürlük, bireyin içinde yaşadığı sivil topluma veya politik düzene bir yere kadar bağlı olsa bile, büyük ölçüde onun yüreğinde bulunduğundan, Rousseau doğaya uygun düşen, bu yüzden toplumdan önemli ölçüde bağımsız doğalcı bir eğitim anlayışı benimser. Rousseau'nun böyle doğalcı bir eğitim anlayışına bağlanmasının, eğitim deneyini öğretmen ve öğrenciyi toplumdan ayırdığı doğal bir düzen içinde gerçekleştirmesinin bununla yakından ilişkili bir diğer nedeni de onun insanın doğası itibariyle iyi olduğunu bir temel ilke olarak kabul etmiş olmasıdır. İnsanın doğasının iyi olduğunu, fakat sonradan toplum tarafından bozulduğunu Rousseau, *Émile*'in açılış cümlelerinde şu sözlerle ifade eder: "Yaratıcının elinden çıkan her şey mükemmeldir, ancak insanın elinde bozulur. İnsan, doğanın dengesini bozar."

Eğitimin Kaynakları

Rousseau'nun eğitim anlayışının doğalcı bir eğitim olmasının üçüncü bir nedeni, onun insan açısından iyi olmayı "kişinin doğasının asli potansiyellerine uygun olarak yaşaması" diye tanımlaması ve eğitimi bu amaca uygun olarak insan varlığının kendi doğal gelişimini temin etmek diye yorumlamasıdır. İnsana yaşama sanatını öğretmeyi amaçlayan, insanın en temel ödevinin insan olmak olduğunu söyleyen Rousseau'da bunu en iyi onun eğitimin kaynaklarıyla ilgili tartışmasında görebiliriz. Buna göre o, eğitimin kaynaklarıyla ilgili üçlü tipolojisinde, bizim üç ayrı şey ya da kaynaktan öğrendiğimizi söyler: "Bu eğitimi bize ya doğa ya insanlar ya da evren verir. Yeteneklerimizin ve organlarımızın gelişmesi hep doğanın sayesindedir. Bize öğretilen bu gelişimin kullanımı ise insanların eğitimidir. Bizi etkileyen nesnelerle ilgili deneyimlere gelince, bu da çevrenin eğitimidir."

Doğaya eğitim açısından, insanın sahip olduğu yetenek ve organların içsel düzenini ve asli potansiyellerini temin etmek şeklinde ifade olunan sınırlı bir rol yüklese bile, eğitimi bu üç kaynağın kendisinde aynı noktalarda birleştiği ve aynı doğrultuya yöneldiği insanın şekillenmesi olarak tanımlayan ve sadece bu koşulları gerçekleştiren bir insanın amacına erişip, tutarlı yaşayabileceğini söyleyen Rousseau, bu üç kaynağın farklı ölçülerde kontrol edilebileceğini söyler. Sözgelimi, doğa insana hiçbir şekilde bağlı değildir; çevre insana ancak belli bir noktaya kadar bağlıdır. Oysa öğretmenler eliyle gerçekleştirilen formel eğitim, insan ve

toplum tarafından baştan aşağı kontrol edilip, istenildiği takdirde baştan aşağı değiştirilebilir.

Eğitimin Yöntemi

Demek ki belli birtakım eğitimciler tarafından, çevrenin belli ölçüler içinde değiştirilmesi suretiyle doğal bir biçimde ya da çocuğun doğal gelişimine uygun olarak gerçekleştirilmesi gereken eğitimin Rousseau'daki yöntemi, elbette öncelikle ve temelde negatif bir yöntem olmak durumundadır. Çünkü doğal olarak iyi olan, yani kuruluşunda hata ve kötülüğün bulunmadığı insana, söz konusu olumsuzluklar, yani hatalar ve kötülükler ancak dışarıdan, yani toplumdan gelebilir. Çocuğun toplumun etkilerinden arındırılabilmesi ve kendi özüne uygun olarak yetiştirilebilmesi için böyle bir negatif yöntem kaçınılmazdır. Bundan dolayı, eğitimin veya eğitimcinin ilk ve en temel işinin, çocuğu zararlı etkilerden korumak olması gerekir.

Negatif eğitimin amacı, bununla birlikte pozitif eğitim ve öğretimden büsbütün sakınmak olmayıp, eğitimde doğru bir zamanlamaya erişmek, yani çocuğun fiziki, duygusal ve entelektüel gelişim evreleriyle bu evrelere uygun düşen eğitim tarzlarını doğru eşleştirebilmektir: "Benim pozitif eğitim dediğim şey, zihni çağının ötesine geçerek eğitme ve çocuğa adamın ödevlerinin bilgisini aktarma eğilimi gösteren eğitimdir."

Eğitimin Evreleri ve Amacı

Rousseau'nun eğitim anlayışı, insanın doğumdan ölüme kadar olan hayatını birtakım çağlara böler. Buna göre, Émile'in birinci kitabında ele alınan dönem çocuğun 0-3 yaş dönemi olup, Rousseau ona İçgüdü Çağı adını verir. Burada davranış büyük ölçüde mekaniktir. Rousseau'nun ikinci kitapta eğitim açısından incelediği dönem 4-12 yaş arası çocukluk dönemidir ki o buna Duyumlar Çağı adını verir. Söz konusu iki çağ birlikte Doğa Çağı olarak değerlendirilir.

Eğitimi özellikle ilgilendiren dönem Rousseau'nun bir bütün olarak *Émile*'in üçüncü kitabını kendisine ayırdığı 12-15 yaş arası dönem olup, o buraya *Fikirler Çağı* adını uygun görür. Dördüncü kitabın konu aldığı dönem ise tam ergenlik ve nihayet gençlik dönemidir. Söz konusu kriz dönemine Rousseau, her ne kadar onda akıl ve hayal gücü de belli bir rol oynasa bile, *Duygu Çağı* adını verir. İnsan hayatındaki bundan sonra gelen en büyük evre, *Émile*'in beşinci kitabında ele alınan, Émile'in Sophie'ye âşık olup evlenmeye kadar gideceği olgunluk dönemidir. Burayı tek bir adla nitelendirmekten kaçınan Rousseau, ona zaman zaman *Ahlak*, bazen de *Sorumluluk Çağı* adını verir.

Rousseau söz konusu gelişme çağı ya da evrelerini, sonradan üç ana ilke veya çocuğun anlayabileceği üç ana kural temeli üzerinde yeniden kategorileştirir: Zorunluluk, yarar ve ahlak. Buna göre, gerçek eğitimin kendi içinde varolan bir varlık olarak çocuğun kendine özgü birtakım ihtiyaçları olduğu gerçeğini tanıması gerektiğini bildiren Rousseau, "doğanın çocuğun, yetişkin bir insan ya da adam olmadan önce, çocuk olmasını istediğini, onun kendi görme, düşünme ve hissetme tarzları bulunduğunu" belirtir. Çocuğun ihtiyaçları hemen tamamen fiziki ihtiyaçlar olduğuna göre, çocukluk dönemi boyunca duyulara dayanan negatif eğitimin bilginin araçları olan organları geliştirmesi, yetkinleştirmesi gerekir. Çocuğun soyutlamalarla uğraşacak düzeyde ve güçte olmadığını belirten Rousseau açısından, çocuğu zorunluluğun farkına varmasını sağlayacak şekilde, şeylerle temasa sokarak terbiye etmek büyük bir önem taşır.

Rousseau açısından, çocuk için şeylere bağımlılık doğal ve kaçınılmazdır; çocuk, bu sayede doğal zorunluluğun farkına varırken, insan iradesinin keyfi zorbalığından bağımsız olmayı öğrenir. Zira insanın keyfi ve zorbaca iktidarının özgürlükle bağdaşmaz olup köleliğe götürdüğü yerde zorunluluk, insanın güçlerini kendisine doğa tarafından konan sınırlar içinde hayata geçirme izni verdiğinden, özgürlükle bağdaşabilir. Buradan hareketle, Rousseau'da eğitimin ilk ve en temel amacının sağlıklı bir özgürlük olduğu sonucuna varmak mümkündür. Esas itibariyle duyulara dayanan temel eğitim, şu halde fiziki dünya veya zorunlulukla temasa dayanan kitabi bir öğretimi, birtakım bilgiler aktarmayı tamamen bir tarafa bırakır. Çocuk deneme yanılma yöntemiyle öğrenirken, dünyayı sözcüklerden ziyade, olgular aracılığıyla deneyimleyip öğrenir. Beşeri sanı ve kanaatlerin zorbalığından kurtulan çocuk, kendisini varoluşunun doğal ve zorunlu ihtiyaçlarıyla özdeşleştirip kendi varlığından mutlu olur. Çocuk kendine yeter olup, yapay ihtiyaçların veya kapasiteyle arzu, güçle irade arasındaki uyumsuzluğun farkında değildir. O, bu haliyle, doğa durumundaki insanın mutluluğu içindedir.

İkinci ana evrede yani gençlik döneminde, zorunluluğun verdiği dersin de etkisiyle çocuk, Rousseau'ya göre, yararı tanır; gelişen aklı kendisini ilgilendirene ve yardım edene yönelir. Fakat esas eğitim yani pozitif bir ahlaki eğitim, üçüncü büyük evrede, insanın gençlikten çıkışıyla birlikte ve kişi, başkalarıyla olan ilişkilerinin farkına vardığı zaman başlar. Eğitimin amacının esas ahlaki bir amaç olduğunu, insanın beşeri ilişkilerle ilgili olarak sağlam bir kavrayışa eriştikten sonra ruhun tutkularına bu ilişkilere göre düzen verme düzeyine yükselmek ve en nihayetinde özerk bireye varmak olduğunu açıklıkla ifade eden Rousseau, bu evrenin hemen başlangıcında ilk sosyal derslerin, akıl-

dan ziyade duyarlılığa, özellikle de sonraki aşk ve istikrah benzeri tamamlayıcılarıyla birlikte, doğa durumundaki insanın merhamet duygusuna dayandığını belirtir. Ona göre, iyi ya da kötü tutkular yoktur; duygu ve tutkular bizim kontrolümüzde olduğu zaman iyi, fakat bizim kontrolümüz dışında olduğu zaman kötüdür.

İnsanın tutkuları aracılığıyla kendi varlığını aşmaya, kendisinin ötesine geçmeye başladığını bildiren Rousseau, duyarlılığın, aklın ve hayal gücünün gelişimiyle birlikte, bireyin ilk evrenin kendine yeter varlığının hayatından başka insan varlıklarıyla olan ilişkileri de ihtiva eden daha dolu bir hayata geçiş yaptığını dile getirmeye özen gösterir. Rouseau *Émile*'in sonuncu kitabında, bireyin toplum için eğitildiğini, insanın doğasının sosyalleşinceye kadar kemale erişemeyeceğini açıklıkla ifade eder. Bununla birlikte, doğa durumundaki insan ile toplum içindeki doğal insan hiçbir şekilde özdeş olamaz; bunun nedeni de doğa durumundaki insanın içgüdülerine göre yaşayan ve doğal olarak iyi olan bir ilkel varlık olduğu yerde, toplum içindeki insanın başka insanlara karşı olan yükümlülüklerinin bilincinde olan, erdemin taleplerine duyarlı bir akıl ve ahlak varlığı olmasıdır. İşte bu yüzden, ahlaklılık sadece toplum içinde mümkün olabilir. Buna göre, şayet "doğa"yla anlatılmak istenen toplumsallık öncesi, doğa durumundaki insanın ilksel, içgüdüsel tepkileriyse, iyi bir toplumsal düzenin, iyi işleyen, sağlıklı kurumların insanı bir yandan doğadan koparırken, diğer yandan her şeyden yalıtılmış bir ilkel durumun kendine yeter halinden, genel iyinin ve başka insanlarla uyumlu ilişkiler içinde yaşama ihtiyacının bilincinde olan bir ahlaki varoluş düzeyine yükselttiğini söylemek doğru olur.

Rousseau ahlaklılığın toplumsal bir varoluşu öngörmesi veya sosyal bir varlık olarak insanın hayatını ihtiva etmesi nedeniyle, ahlakı politikadan ayırmanın imkânsız olduğunu, ahlakı politikadan bağımsız olarak ele alanların ne ahlaklılığı ne de politikayı anladığını söyler. Bu, onun felsefesinin en önemli noktasını meydana getirir: Doğanın kendisi ya da insan doğası insan için ahlaki bir varoluşu öngörmüşse eğer, bu, ahlaklılığın ancak sosyal ilişkilerin bir sonucu olarak ortaya çıkması ve ikinci olarak da insanın gerçek olgunluğa ancak ortak çıkara veya genelin birliğine katılımıyla ulaşabilmesi nedeniyle, sosyal bir varoluşu da öngördüğü anlamına gelir. Onda "doğa"nın kendisi hâlâ bir norm olarak karşımıza çıkar; bununla birlikte, bu normun daha yüksek bir düzeyde, insana ilkel insanın içgüdüsel birliğinin yerine yeni ve akli bir birlik aktarılmasını mümkün kılacak şekilde yeniden yaratılması gerekir. Bu da ancak politik toplumda ve siyaset yoluyla olacaktır.

(c) Siyaset Felsefesi

Rousseau şu halde, ahlaksızlığa, eşitsizliğe ve köleliğe dayalı modern politik düzeni ilk iki Söylev'de eleştirdikten sonra, yeni sosyal ve politik düzeni ve bu düzenin yeni bireyini yaratmaya başlar. Bu yeniden yaratmanın eğitim ve etikle ilgili bireysel boyutunu, o, Émile'de ortaya koyar. Şimdi söz konusu yeniden yaratmanın politik boyutu Toplum Sözleşmesi'nde ortaya konur. Başka bir deyişle, insanların özgür oldukları bir doğa durumunun varoluşunu öne sürdükten sonra, Rousseau iki alternatifle karşı karşıya kalır: Ya doğa durumundaki insanın ilk özgürlüğünün artık varolmadığı toplumsal düzeni mahkûm edip insanların, zincirlerinden mümkün olduğu ilk fırsatta kurtulmak için çalışmalarını salık vermek ya da onu bir şekilde meşrulaştırmak. Birinci alternatif, sürecin tersine çevrilebilir bir süreç olmadığını bilen Rousseau için ne mümkün ne de arzu edilebilir bir şeydir. Bu yüzden, o toplumsal düzeni veya politik otoriteyi, bütünüyle yeni ve tüm yurttaşları özgürleştirecek bir düzen yaratmak suretiyle, doğal özgürlük kaybını yeni ve daha yüksek bir özgürlük türüyle telafi edecek şekilde meşrulaştırma yolunu seçer.

Politik Otoriteyi Meşrulaştırma Biçimleri

Toplum Sözleşmesi'nin birinci kitabında, hatta aynı kitabın birinci bölümünde Rousseau, üç tür meşrulaştırma veya aynı anlama gelmek üzere, "insanların neden itaat etmeleri gerektiği" sorusuna verilecek üç cevabın olduğunu ileri sürer: Buna göre, insanlar egemene veya politik otoriteye (i) itaat etmeye zorlandıkları, (ii) itaat etmek onlar açısından doğal olduğu ve nihayet (iii) itaat etme konusunda uyuştukları veya mutabakata vardıkları için itaat ederler.

Bunlardan ikincisi Aristoteles'ten gelen ve insan varlıklarının doğaları itibariyle eşit olmadıklarını, zihin ve beden yönünden zayıf olanların güçlü olanlara itaat etmelerinin sadece doğal değil doğru da olduğunu bildiren klasik meşruiyet teorisidir. Aristoteles'in hükmetmeyle itaatin, güçlüyle zayıfın gerçek doğalarına tekabül ettiği için mutabakata da güce de gerek olmadığını bildiren teorisini, politik yükümlülüğü çocukların anne babalarına itaatlerinden türeten anlayışla birleştiren Rousseau, ona özgürlük ile kendi varlığını sürdürme arasında bir bağ kurarak karşı çıkar.

Toplum Sözleşmesi

İtaatin sadece olgusal olarak güce dayandığını değil fakat dayanması da gerektiğini bildiren birinci anlayışa ise Rousseau, salt güçten hakkın, yönetme hakkının hiçbir şekilde çıkmayacağını öne sürerek karşı çıkar. Üç alternatiften ikisini bu şekilde eledikten sonra, toplum düzeni veya po-

litik otoriteyi meşrulaştırmanın geriye kalan tek yolu olarak toplum sözleşmesine başvurur. Başka bir deyişle, Rousseau çürüttüğü meşrulaştırma teorilerinin ardından, bir halkı halk yapan bir ilk sözleşmeye, bir toplum sözleşmesine dönmenin zorunlu olduğunu belirtir ve bu sözleşmenin gerekliliğine vurgu yapmak amacıyla yeniden doğa durumu hipotezine başvurur.

Toplum sözleşmesinin yapılış anını insanlığın doğa durumundan çıkış anına denk düşüren Rousseau, hayatı sürdürmede karşılaşılan birtakım engellerin insanları bir araya gelmeye, bir birlik oluşturmaya götürdüğünü söyler. Bununla birlikte, problem veya önemli olan şey, insanların kendilerini koruyacak herhangi bir topluluk formu içinde bir araya gelmeleri değildir. Problem her üyenin sadece kendisine itaat edeceği ve eskiden olduğu kadar özgür olacağı bir toplum biçimi kurmaktır: "Üyelerinden her birinin canını, malını bütün ortak güçle savunup koruyan öyle bir toplum biçimi bulmalı ki orada her insan hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın hem de eskisi kadar özgür olsun. İşte toplum sözleşmesinin çözüm yolunu bulduğu ana sorun budur."

Toplum sözleşmesinin Rousseau'daki versiyonu bu soruna çareyi, sözleşmeye ve dolayısıyla topluma katılan "her bireyin kendini tüm topluma bütün haklarıyla birlikte bağlamasında" bulur. Buna göre, her birey kendini topluma tamamen verdiğinden ve herkes aynı durumda bulunduğundan, gerçekte birey hiç kimseye bağlanmamış olur. Toplumun her üyesi kendisi üzerinde başkalarına tanıdığı hakların aynısını elde eder. Böylece hem yitirdiğinin tam karşılığını alır hem de elindekini korumak için daha fazla güç elde eder. Başka bir deyişle, sözleşme bireyle değil, toplumun bütünüyle yapılmış olduğu için hiç kimse kendisini başka bir kimsenin insafına bırakmaz. Zira sözleşmede, herkes ona tüm varlığı ve her şeyiyle katıldığı için tam bir eşitlik vardır. Sözleşmeyle hiç kimse özel birtakım haklar elde etmez; hatta hiç kimse davranışını kendi başına yargılama hakkına sahip olamaz. Birey eylemlerinin standardı olarak yasayı kabul etme sözü verdiği için bireyle devlet arasında herhangi bir çatışma da olmaz.

Rousseau toplum sözleşmesi ile bir yandan da bireye yitirmiş olduğu birliği ve bütünlüğü yeniden kazandırmayı amaçlar; bunu başarabilmek için de bireyi en azından teorik olarak ikiye böler. Buna göre bir yanda sözleşmeye veya genel iradeye katılan yurttaş, diğer yanda genel iradeye itaat etmekle yükümlü olan uyruk veya bir tarafta salt bilinç veya vicdan olup kendi içinde aklın öğrettiklerini izleyen soyut insan, diğer tarafta ise kendine özgü iradesi, dolayısıyla kişisel çıkarı olan somut insan vardır. Rousseau bununla da kalmayıp, halk kavramını da bireydeki bu bö-

lünmeye paralel olarak ikiye böler ve böylelikle, bir yanda yurttaşların oluşturduğu yani egemen olan halk ile kanlı canlı insanlardan oluşan somut halk ya da yönetilen halk ayrımını elde eder. Gerçekten de siyasal iktidar veya egemen kavramının yöneten-yönetilen ayrımını gerektirdiğini; halkın egemen yani yöneten olması durumunda, onun karşısında bir de yönetilenin olması gerektiğini düşünen Rousseau, halk kavramına biri somut, diğeri soyut iki farklı anlam yüklemek suretiyle, onu hem yöneten ve hem de yönetilen olarak ele alma imkânı elde eder.

Toplum Sözleşmesinin Amacı

Rousseau'nun söz konusu toplum sözleşmesi, toplum sözleşmesinin en azından Hobbes'taki versiyonundan farklılık gösterir. Farklılığın en önemli nedeni ise Hobbes'ta, bireylerin sözleşmede haklarını, sözleşmeye taraf olmayıp, onun dışında bulunan bir egemene devretmeleri, hükümet ya da politik yönetimin örgütlü toplumu yaratan aynı sözleşmeyle kurulmasıdır. Oysa Rousseau'da sözleşme, sözleşmeye taraf olan ve tek tek değil de kolektif olarak alınan bireylerle özdeş olmak durumundadır. Dahası, o sözleşme hakkında konuşurken, hükümetten hiç söz etmez.

Hobbes'un sözleşmeye taraf olan bireylerden ayrı bir egemen güç yaratırken, problemi çok farklıydı. O, insan doğasındaki merkezkaç eğilimleri dengeleyecek bir güce, olabilecek en büyük kötülük olarak gördüğü iç savaş için etkin bir çareye ihtiyaç duyuyordu. Bu yüzden de çözümü sözleşmeyi yapan egoist bireylerden ayrı merkezi bir güç ya da otoritede buldu. Rousseau'nun problemi ise daha farklıydı. Gerçekten de vurgusu güvenlikten ziyade özgürlük üzerine olan ve doğa durumundan sivil veya örgütlü toplum durumuna geçişin, Hobbes'ta olduğu gibi, özgürlüğün yerine, salt güvenlik temin etmek amacıyla köleliğin ikame edilmesi olmadığını göstermek isteyen Rousseau kendisini, toplumda doğa durumunda sahip olunan özgürlükten daha yüksek bir özgürlüğe erişildiğini göstermek zorunda hissetti. Bundan dolayıdır ki o, toplum sözleşmesi gündeme geldiğinde yönetim ya da hükümet biçimi tartışmasına hiç girmediği gibi, sözleşmeye taraf olan bireylerin haklarını kendilerinin dışındaki bir egemene devretmeleri diye bir şeyi aklından dahi geçirmedi.

Buradan yola çıkıldığında, toplum sözleşmesiyle iki filozofun özde farklı amaçlara yöneldiği sonucuna varılabilir. İkisinde ortak olan nokta, onların insanların artık yaşayamayacakları bir doğa durumundan çıkıp meşru bir toplum düzenine geçişlerini toplum sözleşmesi yoluyla meşrulaştırmalarıdır. Fakat bundan sonra özgül amaçlar farklılaşır. Rousseau'nun doğa durumunda insan kendi başına bir bütündür ve varoluşunu kendisinde, kendi içinde bulur. Oysa sivil veya örgütlü toplum

durumunda insan, kendini bir bütün olarak algılamaya devam etmekle birlikte, özellikle başkalarının kanılarında yaşamaya başladığında, onlara bağımlı hale gelir. Kendi gerçekliğiyle görünmek zorunda kaldığı form arasında bölünmüştür. İnsanın bölünmüşlüğüne son veren ve onu yeniden bir yapan şeyin, Rousseau insanı bir birliğin, bir bütünün parçası haline getiren toplum sözleşmesi olduğunu söyler. Buna göre, insan bütünün birliği dolayımıyla, bütünün birliğine katılmak suretiyle bir olur ve özgürlüğüne kavuşur. Bununla birlikte, doğal insanın içgüdülerine bağlı olarak her istediğini yapması, kendi özel iradesiyle belirlenmesi anlamında özgür olmayan sosyal insan, toplum içinde, doğa durumundaki insanı etkilemeyen başka bir tehlikeyle, hemcinslerinin muhtemel zorbalığı tehlikesiyle karşı karşıya kalır.

Özgürlük ve Genel İrade

İnsanın topluma katılımının özgür ve rasyonel bir varlık olarak varoluşuyla uyumlu olması gerektiğini, insanın en temel boyutu ya da özelliğini ifade eden özgürlük olmadan toplumun düşünülemez olduğunu öne süren Rousseau'ya göre, özgürlükten vazgeçmek insanın en temel niteliğinden, insanlığından vazgeçmek anlamına geldiği gibi, insanın iradesinden özgürlüğü almak da insanın eylemlerinden ahlakı almak anlamını taşır. O, insanın gerçek özgürlüğe ve ahlaki bir varlık olma statüsüne ancak sivil toplumun ortaya çıkışıyla, politik toplum içinde sahip olduğunu söyler. Rousseau bu yüzden toplum sözleşmesinde gerçek bir politik toplumun oluşumunun biricik aracını bulur; hakiki politik toplumun inşasının insanların yapacakları bir toplum sözleşmesine veya sadakatle bağlı olacakları toplum biçimini enine boyuna düşünerek seçecek akıllı insan varlıklarının oluşturduğu birliğe bağlı olduğunu söyleyen Rousseau'ya göre, özgürlük talebine uygun olarak kurulmak durumunda olan bir toplumun yegâne geçerli temeli budur.

Fakat mümkün kıldığı özgürlüğe her daim saygı göstermeye devam edecek toplum biçimini tespit etme problemi varlığını sürdürmeye devam ettiği için bu asla yeterli olmaz. Zira insanlar doğal olarak iyi olmakla birlikte, kendilerini sadece kendilerine yabancılaştırmakla kalmayıp bir zorbaya da dönüştüren güçlerin tehdidi altında bulunurlar. İnsanın beşeri iradenin zorbalığından nasıl kurtulabileceği sorusuna bir yanıt getirmeye çalışırken, problemin eğitim probleminden çok da farklı olmadığına işaret eden Rousseau, tıpkı çocuğun zorunluluğa uyum gösterebilmesi için insani birtakım kaprislere bağımlılıktan kurtarılmasının kaçınılmaz olması gibi, bireyin de iradenin veya hemcinslerinin zorbalığından ancak tüm yurttaşların yeni bir zorunluluk türüne, yurttaşın kendisinden büyük ama bir anlamda onun hayatının bir parçası olan bir

şeye bağımlılığıyla kurtulabileceğini söyler. Buna göre, o, "her insanın herkesle birleştiği halde yine özgür kaldığı" bir yönetim biçimi, genel iradeyi, yani ortak iyiyi ifade edecek bir rejim aradığını belirtirken, eşitsizlik ve adaletsizlik imkânı veya tehlikesinden kurtulmanın tek yolunun her yurttaşın kendisini topluma tüm haklarıyla bağlaması olduğunu belirtir. Bu bağlanış veya devrediş bütüncül olmadığı takdirde, bireyin başkalarının hâkimiyeti altına düşebileceğine işaret eden Rousseau, bireyin topluma tüm haklarıyla bağlandığı zaman, genel iradenin gücüne boyun eğmiş olacağını söyler.

O, genel iradeyle toplumun genel iyiliğini, yurttaşların ortak çıkarını anlatmak ister. Gerçekten de onda genel iradenin anlamı çok açıktır; genel iradeyle bütünün ve her bir parçanın korunmasını ve genel refahını amaçlayan bir yapıyı ya da tedbiri kasteder. Rousseau genel iradeyle daha özel olarak da bir toplumun bütün üyelerinin aynı muameleye tabi tutulmalarını sağlayacak bir ölçüyü anlatmak ister. Buna göre, genel irade söz konusu olduğunda "herkes başkalarına kabul ettirdiği koşullara ister istemez kendisi de boyun eğer." Bundan dolayı Rousseau, genel iradeyi, adalet her insanın doğasında veya içinde bulunduğu koşullarda farklı bir muameleye tabi tutulmasını gerektiren bir şey olmadığı takdirde, başka her insanla aynı muameleye tabi tutulmasını da ihtiva ettiğinden, adaletle irtibatlandırır.

Genel irade tikel iradeyle tam bir karşıtlık içinde bulunmasının dışında herkesin iradesinden de farklılık gösterir. Buna göre, genel iradenin ilgili herkes için eşit muameleyi emrettiği yerde, tek tek iradeler ayrıcalık talep edip, sadece tek bir kişinin çıkarını göz önüne alır. İnsanın kendi çıkarının peşinden koşmasının kaçınılmaz olduğunu kabul eden Rousseau'ya göre, "herkesin istemi ile genel istem arasında, çok zaman hayli farklılık vardır. Genel istem yalnız ortak yararı göz önünde tutar, öbürü ise özel çıkarları gözetir ve özel istemlerin toplamından başka bir şey değildir."

Demek ki eşitsizliği modern toplumun hastalığının en temel bileşeni olarak gören ve dolayısıyla eşitsizlikten yani insanlar arasındaki gereksiz ayırımlardan sakınacak ve bir kimsenin başka bir kimseye bağımlı olmasını önleyecek yeni bir toplum düzeni kurmayı amaçlayan Rousseau, sıra genel iradeyi hayata geçirmeye veya kurumsallaştırmaya geldiğinde, önce hukuki sonra da politik eşitliği teminat altına alacak, genel iradeye dayalı bir politik düzeni amaçlar. Bu ise insanların kendilerini aynı düzeye, bir eşitlik düzlemine yerleştirmeleriyle mümkün olur; yani ona ancak insanlar bütün varlıklarından ve haklarından vazgeçtikleri takdirde erişilir. Rousseau'ya göre, insanlar genel iradenin kurumsallaşmasından veya toplum sözleşmesinden önce çeşitli şekillerde eşitsiz oldukları ve

bu eşitsizlikten bir şeyleri korumak onu bir şekilde sürdürmek ve meşrulaştırmak anlamına geleceğinden, böyle bir mutlak vazgeçişe, topluma bütün haklarından vazgeçerek bağlanmaya ihtiyaç vardır. İnsanlar kendilerini bir ve aynı düzeye ancak bu şekilde getirirler.

Varlıklarından ve haklarından bu şekilde vazgeçen insanlar, onu genel iradeye, egemen varlığa devrederler. Rousseau'da egemen varlık onu yaratmış olanlardan meydana gelir. İnsanlar varlıklarını ve haklarını üyesi veya parçası olup çıktıkları egemen varlığa verirler. Başka bir deyişle, onlar kendilerini bir ve aynı düzeye ya da tam bir eşitlik konumuna egemen varlığın üyeleri, yani yurttaşlar olarak getirirler. Rousseau buna göre, eşitliği yurttaşlıkla özdeşleştirdiği için insanların eşit olduklarını düşünür. İnsanlar bu şekilde, yani genel iradeye katılmak, külli iradeye boyun eğmek suretiyle eşit bir statüye kavuşurlar. Fakat sükûnet ve eşitliğin zindanlarda da bulunduğunu, ama bunların varlığının orayı yaşamak için arzulanacak yer haline getirmediğini öne süren Rousseau'da eşitlik için ödenmesi gereken bir bedel var mıdır? Başka bir deyişle, onun ahlaki bir fail olmanın özünde bulunduğunu ve dolayısıyla, kendisinden asla feragat edilemeyeceğini söylediği özgürlük açısından ortaya nasıl bir durum çıkar? İnsan toplum halinde oluşan politik düzende egemen varlığa tâbi olmak suretiyle bağımsızlığından vazgeçmiş olmaz mı?

Esas meselenin "her katılımcının şahsı ve mallarının bütün kamu gücüyle savunulup korunduğu ve her katılımcının bütünle birleştiği, sadece kendine itaat ettiği ve önce olduğu gibi hür kaldığı bir birleşme biçimi bulmak" olduğunu söyleyen Rousseau'ya göre, genel iradeye itaatle belirlenen veya genel iradeye dayanan bir politik yapıda insan bağımsızlık anlamında özgürlüğünü elbette yitirir ama yeni bir özgürlüğe, onun toplumsal özgürlük adını verdiği bir özgürlüğe erişir. Bu bağlamda, doğa halinden toplum haline geçişle birlikte, insanın dönüşüme uğradığını, içgüdüsel bir yaratık olmaktan çıkarak, benliği bağımsızlıkla değil katılımla, özgürlüğü varsayan bir katılımla belirlenen bir yurttaş haline geldiğini ısrarla belirten Rousseau, bir yandan da özgürlüğün bağımsızlıkla karıştırılmaması gerektiğini tekrar tekrar söyler. Onun sözünü ettiği özgürlük kişinin kendi iradesine göre davranması yerine, bir başkasının iradesine tabi olmaması anlamına gelir ve bu tür bir özgürlükte hiç kimse, bir başkasının özgürlüğünün kendisine yapmayı yasakladığı şeyi yapma hakkına sahip olamaz. Dolayısıyla, sivil özgürlük genel iradeye itaati, külli iradenin mevcudiyetini gerektirir. "Adaletten yoksun bir özgürlüğün gerçek bir çelişki olduğunu" öne süren Rousseau'ya göre, toplumsal özgürlük genel iradede tecessüm eden adaletin emrettiği bir özgürlük olmak durumundadır. O, doğal özgürlükten veya güvenli olma-

yan bir bağımsızlık halinden hukuki ve politik düzen tarafından korunan bir özgürlüğe doğru bu geçişin son derece önemli ve değerli olduğu kanaatindedir.

Demek ki toplum halinde veya politik düzende kişisel özgürlük veya doğal bağımsızlık imkânı ortadan kalkar. Çünkü böyle bir politik durumda, kişi artık kendisinin daha fazla efendisi olma durumuna gelmiştir. O, buna göre her şeyden önce iştiha tarafından yönetilmekten kurtulur ve bir dürtü yaratığı olmaktan çıkar. Yani, o doğa durumunda, başka insanlara bağımlı olmasa, onlar tarafından yönetilmese bile, içgüdülerince belirlenir. İnsan toplum halinde, ikincileyin, her ne kadar başka insanlara bağımlı olmasa da genel iradenin koyduğu, külli iradenin emrettiği yasalara bağımlıdır. Ve bu yasalara bağımlı olmak, hiçbir ölçü ya da norm ihtiva etmediği için her zaman tehlikeli bir şey olan kişilere bağımlılığa tercih edilmesi gereken bir şeydir. Üstelik bu yasalara bağımlı olmak veya genel irade tarafından yönetilmek, kişinin kendi koyduğu yasalar tarafından yönetilmesi, yapılmasına politik yapının bir üyesi olarak yardımcı olduğu veya katıldığı kanunlara itaat etmesi anlamına gelir. İşte bundan dolayıdır ki genel irade tarafından yönetilen insan, doğanın kendisi ve başka insanlar tarafından değil de ahlaklılık ve kendisi tarafından yönetilen insandır. Bu şekilde kendi kendisinin efendisi olan insan, gerçekten özgür olan insandır.

O halde insan, bir dürtü yaratığı değil de sorumlu bir ahlaki fail haline, yalnızca toplumda gelir. Onu tam bir insan varlığı haline getiren, kendi kendisinin efendisi yapan, yabancılaşmış olma durumundan kurtaran tek şey de toplumsal ya da artık ahlaki özgürlüktür: "İnsanın toplum halinde elde ettiklerine, insanı kendi kendisinin efendisi yapan "manevi" özgürlüğünü ekleyebiliriz: Çünkü salt isteklerin itisine uymak kölelik, kendimiz için koyduğumuz yasalara boyun eğmekse özgürlüktür."

Öyleyse, doğal özgürlük kaybı, insanın daha tam ahlaki özgürlüğüne, onu tam ve gerçek insan yapan manevi özgürlüğe erişmek durumundaysak eğer, yapılması gereken zorunlu bir fedakârlıktır. Gerçekten de yurttaş genel iradenin otoritesini kabul ederken, sadece kolektif, moral bir bütüne katılmakla kalmayıp, kendisi için koymuş olduğu bir yasaya itaat etmek suretiyle gerçek özgürlüğe de erişir. Aklın ve vicdanın buyruklarına itaat etmek için iştihanın boyunduruğundan yasa sayesinde kurtulur. Başka bir deyişle, insan hiçbir beşeri gücün esnetemeyeceği bir katılığa sahip bir iradeye tabi olmakla, kendisini erdemsizlik ve kötülükten bağışık hale getiren bir özgürlüğe ve erdeme yükselten bir ahlaka ulaşır. Birey bu sayede, başkalarından tecrit olun-

muş değil de büyük bir bütünün parçası olan insanın gerçek erdemiyle, başka bir iyilik türüyle zenginleşir. Kendi varlığının dar sınırlarından kurtulmuş olarak, aynı ideali benimsemiş yurttaşların eşitliği ve kardeşliğinin belirlediği bir sosyal deneyim ile kendisini tamamlama ve gerçekleştirme imkânı bulur.

19. YÜZYIL FELSEFESİ

Kant'ın 1804 yılındaki ölümü, Aydınlanmanın sonuna işaret eder. 19. yüzyılla birlikte, yeni felsefi problemler ve yeni felsefe kavrayışları ortaya çıkar. Nitekim bu yüzyıl, felsefede, şimdiye kadar görülmemiş bir çeşitliliğin yaşandığı bir çağ olarak kendini gösterir. Rönesans'ta insan entelektüel olarak matematiğin ve doğabiliminin yükselişi olgusuyla karşı karşıya kalmıştı; işte bu olgunun felsefeye bir şekilde dayattığı görevler, felsefenin 17. ve 18. yüzyıllarda doğrultusunu büyük ölçüde belirlemişti. 17. yüzyıldan itibaren ama özellikle de Aydınlanmayla birlikte, dikkatler doğayı büyük bir başarıyla fethetmiş olan zihnin yapı ve karakteri üzerine yöneldi; önce rasyonalistler, sonra da ampiristler, Kant'a gelinceye kadar olan süreç boyunca, zihnin fethi konusunda üstünlük iddiasıyla ortaya çıktılar. Kant'ın sentezi, zihnin fethi konusunda nihai ve en yüksek noktayı oluşturmaktaydı.

19. yüzyılda felsefece fethedilecek veya keşfedilecek yeni alanlar ortaya çıktı. Bunlardan birincisi zihin ya da bilincin tarihsel boyutuydu. Bu tür bir düşünce tarzını başlatan filozof ise, Hegel oldu. Nitekim Hegel'den başlayarak bilincin ya da aklın kendisi, tarih içinde gelişen, bireysel ve sosyal hayatın farklılaşan koşullarından her daim etkilenen bir şey olarak anlaşıldı. Bu, elbette Descartes'ın veya Kant'ın sabit ve evrensel bir güç olarak aklından ziyade, tarihsel olarak evrim geçiren, geçerlilik standartları hayatın değişen talep ve standartlarına bağlı olarak değişime uğrayan tarihsel akıldı.

Fakat 19. yüzyıl, esas akıldışının keşfiyle karakterize olur. Buna göre, 18. yüzyıl tam bir akıl çağıydı, bu yüzden Aydınlanmanın bütün filozofları mutlak bir iyimserlik içinde oldular. Oysa 19. yüzyılın kimi filozofları gerçekliğin sanıldığı gibi rasyonel olmadığını, kör bir iradenin gerçekliğe nüfuz ettiğini öne sürdüler. Daha önceki çağlardan pek çok yönden farklılık gösteren 19. yüzyıl felsefesi, bir yandan da ideolojilerin, ayrı ve güçlü karşıtlıklarda bir araya gelen zıt felsefelerin çağı oldu. Nitekim aynı yüzyılda idealizme karşı pragmatizm, irrasyonalizme karşı pozitivizm ve liberalizme karşı Marksizm boy verdi. Bunun da hiç kuşku yok ki en büyük nedeni, bu felsefeleri besleyip teşvik eden sosyal ve politik koşullarda yaşanan olağanüstü büyük değişimdi. Buna göre yüzyılın hemen başları 18. yüzyılın aklına karşı duygu lehine bir tepkiyi ifade eden Romantik hare-

kete tanık olur. Köyden kente göçü hızlandıran, toplum içinde daha önce bir eşi daha görülmemiş bir sefalete yol açarken, farklı toplum felsefeleri adeta zorunlulukla gündeme getiren Endüstri Devrimi yüzyılın ortalarına doğru giderek olgunlaşmıştı. 1848 yılında Paris'te yaşanan büyük devrim, Avrupalının bilincine ilk kez olarak "burjuva" ve "proletarya" kavramlarını soktu. Biyoloji biliminde ise Darwin'in evrim kuramıyla birlikte, 19. yüzyıl bu kez büyük bir entelektüel devrime tanık oldu.

19. yüzyıla önce Alman idealizmi damgasını vurdu; yüzyılın ortalarında ise, sadece bilimin kendisiyle yöntemlerine dönük bir ilginin değil, fakat ayrı ayrı hem liberal hem de radikal sosyal teorilerin doğuşu belirleyici bir karakter kazandı. Yüzyılın sonları ise, idealizmin ikinci büyük dalgasının, metafiziğe en fazla karşı çıkmış olan yerde, yani İngiltere'de ortaya çıkışını yaşadı. Yüzyılın sonları sadece Amerika'da pragmatizmin değil, Avrupa'da sözgelimi Kirkegaard, Nietzsche ve Schopenhauer'ın akıldışını öne çıkaran felsefelerini de gördü.

Büyük ölçüde doğabilimlerinden ilham alan, aklın kendisini en iyi ve en gerçek bir biçimde bilim alanında gösterdiğine inanan Aydınlanma, metafiziğe kuşkuyla bakarken, bilgiye birtakım sınırlamalar getirmişti. O, rasyonaliteyi çoğunluk bilimsel rasyonaliteyle özdeşleştirdiği, bilimsel yöntemin sınırlarını aşan yöntemlere şüpheyle baktığı için aklın nihai gerçekliğe nüfuz edebilme yeteneğine sahip olmadığını öne sürdü; Aydınlanma, en azından böyle bir yeteneğe kuşkuyla baktı. 18. yüzyılın en fazla öne çıkan, en ağırlıklı filozofları olarak Hume ve Kant birbirlerine bu bakımdan çok benzemekteydi. 19. yüzyılın başlarında bu durum tamamen değişirken, felsefenin metafiziksel ruhunu yeniden ve belki hiç olmadığı kadar güçlü bir şekilde canlandırdı. Alman idealizminin felsefeye kazandırdığı bu yeni dönüşüm kısmen romantizmin etkisinin, fakat çok daha önemlisi felsefenin bu kez dinle kurduğu ittifakın bir sonucuydu. Fichte, Schelling ve Hegel gibi Alman idealistlerinin ya bizzat teoloji eğitimi almış ya da babaları Protestan papazları olan filozoflar olmaları bir rastlantı değildi. 19. yüzyılın felsefesine yarı dinsel ve bütünüyle adanmış karakterini kazandıran şey, buydu.

Alman idealizminde felsefenin din ile kurmuş olduğu bu ittifakın sonucu, doğal olarak felsefi ilginin Kant'ın, bilimi temellendirirken metafiziğin imkânsızlığını gösterdiği *Saf Aklın Eleştirisi*'nden moral benliğin doğasını açıklarken, ödev etiğini ortaya koyduğu *Pratik Aklın Eleştirisi*'ne kayması oldu. Gerçekten de Alman idealistleri tarafından geliştirilen, mutlak ya da nesnel idealizm üç ana öncüle dayanıyordu. (1) Felsefenin ilk ve en temel verisi beşeri, benlik ve onun özbilincidir. (2) Dünya bir bütün olarak tinsel bir yapıdadır; onun bir tür kozmik benlik olarak anlaşılması gerekir. (3) Gerek benlikte ve gerekse dünyada, gerçekten önem arz eden yegâne şey, iradi ve ahlaki öğedir.

Gerçekten de Fichte, kişinin Kant'ın bilimi temel alan birinci eleştirisiyle ikinci eleştirinin ahlak felsefesi arasında bir seçim yapması gerektiğini söylemekteydi. Onun önerdiği seçim, elbette dogmatik ve ilkel bulduğu bilimsel dünya görüşünün benimsenmesi değildi. Moral bakış açısına yerleşmenin çok daha iyi bir seçim olduğunu öne süren Fichte, seçtiği felsefenin insanın ne tür biri olduğuna bağlı bulunduğunu iddia etti. Nitekim Kant'ın birinci eleştirisinden ödünç aldığı bir kavramla, bizim dünyayı üzerinde değerlerimizi ve erdemlerimizi sergilediğimiz bir sahne olarak "kurduğumuzu" veya "inşa ettiğimizi" söyledi. Dünya, Kant'ın da söylediği gibi, kategorilerimizin eseriydi; ama bu kategoriler, bilgiyle ilgili kategoriler olmaktan ziyade, eylem ve özgürlüğümüzle ilgili olan kategorilerdi. O, bizim dünyayı, içinde kendimizi göstermek ve ispatlamak için kurduğumuzu veya inşa ettiğimizi söylemekteydi.

Fichte'nin Kant yorumunu en çok beğenenlerin başında Schelling geliyordu. Fichte'nin felsefesine hayran olan ama ondaki eksikleri de görmemezlik edemeyen Schelling bu yüzden, Kant'ın "kurma" veya tesis etme düşüncesini daha da ileri bir noktaya götürdü. O da tıpkı Fichte gibi bizim dünyayı fiilen tesis ettiğimizi söylemekteydi. Fakat biz bunu bireyler olarak yapmıyorduk. Dünyayı tesis eden veya yaratan, birlikli bir "irade" veya "tin" olarak hepimizdik. Schelling, işte bu birlikli yaratıcıya "Tanrı" adını verdi.

Hegel bu düşünce çizgisini, aynı yüzyılda, yine Kant'tan ve Kantçı "kuruluş" düşüncesinden yola çıkarak, Fichte ve Schelling'den daha ileri bir noktaya taşıdı. Kant'ın problemini aklın insanın deneyim ve bilgideki rolüne ilişkin eleştirel bir inceleme olarak değerlendiren Hegel'in kendisi için de felsefenin işlevi, aklın doğadaki, deneyimdeki, kısacası gerçeklikteki rolünü keşfetmekti. Fakat Kant'ın aklın zihnin dünyaya dayattığı veya yüklediği form olduğunu söylediği yerde, Hegel onun dünyanın kurucusu olduğunu, zihnin onu dünyaya yüklemekten ziyade, dünyada keşfettiğini öne sürdü. Bu yüzden de "akılsal olanın gerçek olduğunu", "hakikatin bütünde bulunduğunu" iddia ederken, mantık ile gerçeklik, özne ile nesne ve düşünceyle varlık arasında, daha önce neredeyse bütün filozoflar tarafından yapılmış olan ayrımları bulanıklaştırdı. Böyle bir bulanıklık ve kuşatılmışlık halini yaratan şey ise, pek çoklarına göre, gerçekliğin tinsel ya da manevi olduğu teziydi.

Alman idealizminin Fichteci temellerinden yola çıkan Hegel, seleflerinde olmayan bir önemli sonuca erişirken, "somut, evrensel bir gerçeklik olarak Mutlak ya da Bütün'ün, statik bir şey olmayıp, gelişmeye tabi olduğunu" söyledi. O, diyalektik süreç olarak nitelediği bu gelişme ya da evrim süreciyle, önce aklın kendisinin ezeli-ebedi değil de tarihsel olduğunu söyleme imkânı buldu ve ikinci olarak da bu sayede, toplumların

tarih içinde değişen koşullarına yeni bir anlam yükledi. Böylelikle de felsefenin görevleri arasına kültürel bir boyut sokma imkânı buldu.

Sözünü ettiğimiz Alman idealist filozofları, sanki Rönesans'ta modern bilimi inşa etmeye başlayan büyük bilim adamları, mekanizmi dört başı mamur bir doğa felsefesi olarak öne sürmüş modern filozoflar ve bilim ideolojisini başlattıkları uzun ilerleme yürüyüşünün bayrağı yapan Aydınlanma filozofları hiç yaşamamış gibi yazıp çizdiler. Felsefenin Almanya'da uykuya yatmış olan bu ampirik ve bilimsel geleneği, 19. yüzyılın ortalarında, İngiltere ve Fransa'da fazlasıyla canlıydı. Sözgelimi Fransa'da Auguste Comte pozitif felsefesini Bacon'dan, İngiliz ampirisizminden ve nihayet Aydınlanmanın ilerleme düşüncesinden etkilenmiş olarak öne sürdü. Söz konusu pozitivizm ile o, bilimin kabul gören yöntemleri tarafından üretilmemiş bilgiye geçerlilik yüklenmesini kabul etmeyen oldukça dar bir bilim felsefesini anlamaktaydı. Comte, meşhur üç hal yasıyla felsefede veya bilim felsefesinde, 20. yüzyıla da aynen yansıyacak olan, din ve metafizik karşıtı eğilimin en önemli ismi olarak ortaya çıktı.

Aynı eğilim ya da ruhun İngiltere'deki temsilcisi ise faydacılar olmuştur; başka bir deyişle Jeremy Bentham, ama özellikle de John Stuart Mill, İngilizlere özgü ampirik bakış açısını olabilecek en açık şekilde ifade ederken, pozitivist ruhun Hume'dan yaklaşık bir yüzyıl sonra en güçlü tecessümü olup çıkmıştır. Gerçekten de metafiziğe olan güvensizliği, bilgideki *a priori* unsura karşı çıkışı ve her tür sezgiciliğe reddiyeyi temsil eden Mill, bilimsel metodolojiye katkıları ve daha önce Hume tarafından ortaya konan doğabilimlerinin yöntemlerinin moral ve sosyal fenomenlere başarıyla uygulanabileceği iddiasıyla tanınır. Söz konusu pozitivist duruşa ek olarak, onun esas büyük katkısının etik ve politik teori alanında olduğu kabul edilir. Gerçekten de politik liberalizmin 19. yüzyıldaki en büyük havarisi olan Mill, sosyal teorinin bir yüzyıl önce Locke tarafından temsil edilmiş olan liberal kanadının yeni yüzyıldaki en kusursuz temsilcisidir. Onun politika felsefesi veya sosyal teorisi, Sanayi Devrimi'nin yarattığı olumsuzluklarla mücadele etme yönünde demokratik yollarla hayata geçirilebilecek ciddi bir çözüm denemesi olarak anlaşılabilir.

Mill'in liberal fikirlerinin, 19. yüzyılda radikal soldaki muadili Karl Marx olmak durumundadır. Çünkü Sanayi Devrimi'nin yarattığı yeni problematik koşullarda Mill'in çözüme burjuvadan ve demokratik yollarla gittiği yerde, Marx proletarya ve devrim yoluyla hayata geçirilecek bir çözümün peşinden gider. Gerçekten de bütün bir tarihi sömüren azınlıklarla geri kalan nüfus, yani burjuvayla proleterler arasındaki çatışmanın tarihi olarak gören Marx, işçileri iktidarı ele geçirme ve demokratik olarak yönetilen adil bir sosyalist toplumun tesisi doğrultusunda

bilinçlendirecek bir komünist partinin savunuculuğunu yapmıştır. Aslında onun sosyal teorisi ve ihtilalci duruşunun felsefesinin gölgede kalmasına yol açtığı söylenebilir. Buna rağmen, onun kısmen Hegel ve kısmen de Feuerbach'tan çıkan fikirleri iki ana tez altında toplanabilir: (1) Toplum sosyal değişmeyi başlatan karşıt güçlerin bir diyalektiğini ifade eder. (2) Düşünceler ve felsefi teoriler, dış koşullardan bağımsız olacak şekilde tamamen rasyonel olmayıp, içinde doğdukları sosyal düzenin doğasını yansıtırlar.

Gerek Alman idealistleri, gerek Comte pozitivizmi, gerekse toplum felsefesinin Mill ve Marx ile temsil edilen liberal ve radikal kanatları, 19. yüzyıl felsefesinin rasyonel kısmına karşılık gelir. Yüzyılın bir de okul ya da sistemlerden ziyade, bireysel filozoflar tarafından temsil edilen irrasyonel kısmı vardır. Daha yüzyılın başından itibaren görünür hale gelen bu irrasyonel unsur, aslında Aydınlanma ve dolayısıyla rasyonalizme karşı bir tepkiydi. Gerçekten de Hegel, metafiziğe olan derin bağlılığına rağmen, akılsallığa veya beşeri rasyonaliteye beslediği güvenle Aydınlanma geleneğini en azından bir yönüyle sürdüren biri oldu. Oysa Kierkegaard, Hegel'in rasyonalizmini alaya aldı; soyut olan yerine somut olana müracaat eder veya nesnel hakikat yerine öznel hakikati öne çıkarırken, Hegel'i yerden yere vurdu. Hegelci akılcılığı akademik felsefenin, hayattan kopuk, varoluşa yabancı, nesnel ve soyut teorileştirmenin kusursuz örneği olarak değerlendirirken, öznel varoluşa döndü; insanın hayatta sonsuz ve soyut araştırmalara değil de sağlam kararlara, bütün bir varoluşuyla gireceği angajmanlara ihtiyaç duyduğunu ileri sürdü.

Aynı şekilde Schopenhauer da gerçekliğin rasyonel olduğunu öne süren Hegel'e karşı, onun esas itibariyle akıldışı olduğunu ileri sürdü. Gerçekten de o, görünüşlerin gerisinde ayrı bir gerçeklik olduğunu, bu gerçekliğin kendisini çok çeşitli içgüdülerde, cinsel arzuda, farklı hayvani davranışlarda gösteren evrensel bir iradeye karşılık geldiğini iddia etti. 19. yüzyılın birbirlerinden önemli ölçüde bağımsız irrasyonalistlerinden üçüncüsü ise, elbette Nietzsche'ydi. Schopenhauer'in kendisi gibi Nietzsche de akli olmayan bir insan doğası anlayışını öne çıkartırken, yine Schopenhauer'le birlikte akıl veya zihnin esas itibariyle içgüdünün, hayatın ve iktidarın hizmetinde olan bir aracıdan başka bir şey olmadığını ve insan için yanılsamanın en az hakikat kadar gerekli olduğunu ileri sürdü.

ON ALTINCI BÖLÜM

ALMAN İDEALİZMİ

On dokuzuncu yüzyılın başlarında felsefeye egemen olan ilk büyük akım, Alman idealizmi oldu. Fichte, Schelling ve Hegel tarafından temsil edilen Alman idealizmi doğrudan doğruya Kant'tan çıkmaktaydı. Felsefesinde inanç öğesine de yer veren Kant'a göre, koşulsuz buyruğa veya ahlak yasasına duyulan inanç, bizi agnostisizmden, materyalizm ve determinizmden kurtarır. Hatta Kant bu noktada kalmayıp, bizim nihai gerçekliği bilebilmemizi sağlayan şeyin, ahlak yasasına beslediğimiz inanç olduğunu savunur. Gerçekten de onun gözünde ahlak yasası olmasaydı eğer, özgürlük ve ideal düzen hakkında hiçbir bilgimiz olmayacaktı. Kant, ahlak yasasının, ahlaki hakikatlerin insanı özgür kıldığını söylemişti.

Kant'ın felsefesinin bu yönü, felsefede ondan sonra başlayan yeni bir dönemin en büyük yol göstericisi olmuştur. Gerçekten de kafayla yürek arasındaki karşıtlığa Kant'ın getirdiği bu çözüm ve söz konusu çözümün ifade ettiği idealist bakış açısı, ondan sonraki Alman felsefesinde alabildiğine popüler haline gelirken, Fichte, Schelling ve Hegel gibi filozofların en önemli çıkış noktasını oluşturmuştur. Söz konusu idealist filozoflar, felsefi düşünümleri veya spekülasyonlarına çıkış noktası olarak akılla anlaşılabilir dünyayı, ahlak yasasının kendisine işaret ettiği özgürlüğü alırlar. Hakikaten var olan, gerçek olan dünya ideal ya da duyular üstü dünyadır, aklın ya da tinin dünyasıdır.

Alman idealistleri, ikinci olarak felsefenin problemlerini çözme sürecinde, kendi kendisini belirleyen manevi faaliyeti temel ilke olarak kabul ederler. Onlar, bilgiyi ve deneyimi olduğu kadar, doğayı ve tarihi de söz konusu tinsel faaliyet yoluyla açıklarlar. Alman idealistlerine göre ideal ilke, teorik akıl ile pratik aklı birleştirip kategorileri düzenleyerek bilgimize birlik kazandırır; ama çok daha önemlisi o esas, kendini belirleme veya tanıma yoluyla mekanizm ile teoloji arasındaki karşıtlığın üstesinden gelme imkânı sağlar. Gerçekliği şu halde ancak ve ancak kendi kendisini belirleyen aklın ışığında, organik ve evrimsel bir süreç olarak

yorumladığımız takdirde anlayabileceğimizi öne süren Alman idealizmine göre felsefe, bu yüzden her şeyi açıklayabilmeye muktedir olan mutlak bir bilim olmak durumundadır. Olgulara ilişkin ampirik bilgi gerçek bilgi değildir; doğayı ve tarihi konu alan ampirik bilimler de bilim olamaz. Bilmek gerçekliğin aktif, canlı, sentetik ve tinsel akışını bilmekse eğer, kendisini mekânsal-zamansal ve nedensel diziler içindeki fenomenlerle sınırlayan bir yöntem ve bilgi, gerçek anlamda bilgi olamaz. Fichte, Schelling ve Hegel işte bu konuda da tam bir uyuşma içindedir. Onlar gerçekliği bir evrim süreci olarak değerlendirirler. Farklılık gösterdikleri tek nokta, bir evrim süreci olarak yorumladıkları bu gerçekliğin bilgisine ulaşmak için önerdikleri yöntemdir.

Fichte

Alman idealizmini anlama, onu Kant felsefesinden türetme noktasında, hayati bir önemi haiz olan filozof, tarihsel olarak hepsinden önce gelen Johann Gottlieb Fichte'dir. Fichte (1763-1814), herhalde en iyi irade görüşü ve Kant felsefesiyle olan ilişkisi üzerinden anlaşılabilir. Çünkü o, iradenin ahlaki önceliğiyle ilgili görüşünü, Kant'tan çıkarmıştı. Ama bu konuda, ahlaki iradeyle birlikte yasa kavramının kendisi için vazgeçilmez olduğunu bildiren Kant'tan çok daha ileri gitti. Fichte, çok daha önemlisi Kant'ın felsefesindeki büyük boşluğu veya derin çelişkiyi görmüştü. Gerçekten de zihnin kavram ve kategorilerinin sadece fenomenal dünyaya uygulanabileceğini, bu yüzden bilginin fenomenlerin bilgisiyle sınırlandığını söyleyen Kant, numenin veya kendinde şeyin bilinemez olduğunu ileri sürmüştü. Onun gözünde nihai gerçeklik kendinde şeylerden meydana geliyordu; gerçekten var olan şeyler numenler olmak durumundaydı. Nihai gerçekliğin bilgisine sahip olamayacağımızı söylemek ise elbette, bizim gerçekliği bilemeyeceğimiz anlamına geliyordu.

Fichte'nin, Kant'ın numen veya kendinde şeyle ilgili argümanının ihtiva ettiği güçlüğü görmesi zor olmadı. Bir şeyin var olduğunu, ama o şey hakkında hiçbir şey bilemeyeceğimizi söylemenin açık bir çelişki olduğunu kolayca fark etti. Çünkü bir şeyin var olduğunu söylememiz, onun hakkında daha şimdiden bir şeyler bildiğimiz anlamına gelir. Üstelik Kant, kendinde şeyin varoluşunu esas, kendinde şeyin duyumun nedeni olduğunu söylemek suretiyle algısal deneyimlerimizi açıklamak için öne sürmüştü. Kendinde şey veya numenlerin duyumların nedeni olarak var olduğunu söylemek de kendi içinde bir çelişki ihtiva eder. Çünkü varoluş kategorisi, zihnin sadece duyu yoluyla deneyimlenebilen nesnelere uygulanabilen bir kavramıdır. Eski çağların ama özellikle de 17. yüzyı-

lın metafizikçilerini deneyimin ötesindeki sözde birtakım varlık ya da gerçekliklere varoluş yükledikleri için eleştiren Kant, kendinde şeyin varoluşunu öne sürerken, eleştirel felsefesinin elimine ettiğini düşündüğü şeyi bir şekilde muhafaza etme durumuna düşer. Buna göre, kendinde şeye varoluş kategorisinin uygulanması imkânsız olduğu gibi, varlıkta bilinemeyen bir şeyin olabileceğini söylemek de bir çelişki meydana getirir. Fichte açısından bir şeyin bilinemez olduğunu söylemenin bir çelişki meydana getirmesinin nedeni, bu yargı ya da iddianın bizim bir şeyin var olduğunu bildiğimizi ve bu şeyin işte bu anlamda bilinebilir olduğunu ima etmesidir. Bu ise kendinde şey anlayışının, Kant'ın varoluş ve neden kavramlarını deneyimin nesneleriyle sınırlayan kurallarını ihlal etmesi nedeniyle çöküşünü ifade eder.

Fichte, Kant'ın tezinin tam karşıtını benimsedi: Var olan her ne ise bilinebilir olandır. Kant'ın reddetmiş olduğu metafiziğe dönme gibi bir niyeti olmayan Fichte aslında, Kant'ın felsefede gerçek bir ilerlemeyi temsil ettiği inancıyla, ustasının başlatmış olduğu şeyi daha ileri bir noktaya taşımak istiyordu. Onun Kant'ın transandantal yöntemini aynen alıp diyalektik yöntemle zenginleştirmesinin ve Kant'ın eleştirel idealizmini metafiziksel bir idealizme dönüştürmesinin anlamı budur. Gerçekten de Fichte, Kant'ın zihnin kategorilerini deneyime uyguladığını dile getiren teorisini alıp, tek tek her nesnenin ve bütün bir evrenin aklın veya mutlak bir benliğin eseri olduğunu ileri süren bir teoriye dönüştürdü.

(a) Metafiziği

Pratik olanın teorik olan karşısındaki önceliği, ben bilincinin doğası ve gelişimi, öteki kişinin ilk keşfi, hukukla ahlakın birbirinden ayrılması ve benzeri pek çok konuda ilk diye nitelenebilecek felsefi araştırmaları yapan ve böylelikle de Alman idealizminin gündemini belirleyen Fichte, gerçekten de dönüştürülmeye veya en azından tamamlanmaya muhtaç olduğunu düşündüğü Kant felsefesinden yola çıkar. "Kant felsefesinde neyin tamamlanmaya muhtaç olduğu" ve "onun tamamlanması ya da dönüştürülmesi sürecinde hangi yöntemin kullanılması gerektiği" sorularını, o, her şeyden önce Kant'ın, düşüncenin yasaları veya müdrikenin kavramlarını, onların temelini açıklığa kavuşturmadan ele alıp tartıştığını söyleyerek yanıtlamaya koyulur. O, Fichte'ye göre, söz konusu dedüksiyonu sezginin zaman ve mekân benzeri kavramları için de gerçekleştirmiş değildir. Zihnin bu işlevleri veya formlarının gerçek düşünce yasaları olduğunun, sadece Kant'ın yaptığı gibi söylenmekle kalmayıp kanıtlanması gerektiğini öne süren Fichte, hocasının düşüncenin formlarının kendisine yüklendiği maddenin nasıl ortaya çıktığı konusunda da söyleyecek pek fazla bir şeyi bulunmadığını söyler. Fichte, bu nokta-

da kalmayıp, kategorik buyruğun da daha bir üst düzeyde ele alınıp temellendirilmeye muhtaç olduğunu öne sürer. Kant, felsefenin bir bütün olarak kendisini de temellendirmiş değildir. Bunun da hiç kuşku yok ki en önemli nedeni, onun Rousseau'dan gelen "entelektüel standartları ahlaki ya da dini standartlara, aklı duyguya tabi kılma talebini" coşkuyla karşılamış olsa da bu noktada gerekli cesareti gösteremeyip eşiği geçmeyi başaramamasıdır.

İdealizm-Dogmatizm Karşıtlığı

Fichte, hocasının felsefesiyle olan derin hesaplaşmasının bu noktasında, ancak doğru öncüllerden yapılabilecek çıkarımların doğru sonuçlara götürebileceği kanaatine ulaşır. Daha doğrusu, çıkarımda doğruluğa erişmek açısından pek bir müşkül olamayacağına göre, her şey çıkış noktasının doğru olmasına bağlıdır. Fichte'ye göre, bunu unutur da sadece süreç üzerinde yoğunlaşıp çıkarımın sonuçlarını ele alırsak, felsefede kendi içinde tutarlı iki sistemin ortaya çıkabileceğini görürüz. Bunlardan biri, varlığı düşünceden çıkaran görüş olarak idealizm, diğeri ise dogmatizm veya temsilleri varlığın kendisinden türeten realizmdir.

İdealizmi benimseyen bir filozof olarak Fichte, doğallıkla realizme karşı çıkar. Çünkü Fichte açısından realizm ne kadar tutarlı bir biçimde ortaya konursa konsun, son tahlilde materyalizmle determinizmle sonuçlanmak durumundadır. Materyalizm her şeyin madde ya da doğadan ibaret olduğunu, mekanik bir biçimde olup bittiğini söylerken, ruhu da şeyler arasındaki bir şey olarak ele alır. Bunu yaptığı zaman da ondan tüm kutsiyetiyle birlikte, metafiziksel ve moral bağımsızlığını, tinselliğini ve özgürlüğünü alır. Fichte bu tür bir felsefenin, yanlış bir ilkeden yola çıktığı için hatalı olduğunun kolaylıkla gösterilebileceğini söyler. Düşünce varlıktan asla türetilemez; bunun da en önemli nedeni, düşüncenin varlıkta içerilmemesidir. Varlıktan, temsil ya da tasarım değil de sadece varlık çıkabilir.

Fichte, varlığın esas bilinçten çıkabileceğini söyler. Çünkü bilinç de bir varlıktır, üstelik bilinçli bir varlıktır. Öte yandan bilinç kendisinde hem varlığı hem de varlığın bilgisini ihtiva ettiği için idealizm realizmden çok daha üstün bir felsefedir. Realizm ya da dogmatizm, onun gözünde kendilerine dışsal bir otorite arayan veya talep edenlerin felsefesidir. Fichte, Descartes ve Spinoza gibi filozofların bilgi felsefi hayatın amacıymış gibi konuştuklarını söyler; fakat böyle dogmatik filozoflar için bilgi pasif sezgiden daha fazla hiçbir şey değildir. Gerçek ile gerçekdışı olan arasında bir ayrım yapamayan söz konusu realist filozoflarda bilgi, en nihayetinde estetik temaşa ile özdeşleştirilir.

Fichte, ben ile ben-olmayan arasındaki ayrımın, duyu-deneyinde veya sezgide verilmiş olanın ötesine, onun gerçek mi yoksa görünüş mü olduğunu söylemek için geçen etkin bir benlik, aktif bir ego tarafından yapılabildiğini söyler. İdealizm, şu halde benliğe kendi kabullerini ortaya koyma ve bu otorite akıl dahi olsa, kendisine dışsal bir otoriteyle bağlanma imkânı veren etkin bir felsefedir. Fichte gibi bir idealist açısından, bir otoritesi olan akıl sadece kendi aklı olabilir.

Bir insanın seçtiği felsefenin ne tür bir insan olduğuna bağlı bulunduğunu belirten Fichte, dışsal bir otorite tarafından bağlanmamak, sınırlanmamak isteyen, pratik olanı teorik olanın, özgürlüğü determinizmin, iradeyi aklın, dini bilimin önüne geçiren biri olduğu için idealizmi benimser. Fichte'nin idealizmi seçmesinin nedeni, şu halde söz konusu görüşün şeylerin veya varlığın doğasına daha uygun düştüğünü düşünmesi değildir. Bu felsefenin, özgürce irade eden bir benlik olarak kendine dair kavrayışına uygun düşmesidir. O, dış dünyanın veya doğanın gerçekliğini kabul ediyorsa eğer, bunu kişisel olmayan bir akıl kendisini dış dünyanın varoluşunu kabul etmeye zorladığı için değil, fakat kendi yaratıcılığı, eylemliliği ve etkinliği adına yapıyordur. Gerçekten de Fichte bir septik olmadığı gibi bir solipsist de değildir. Hatta o, bu konuda dış dünyanın varoluşu için delil isteyen ya da argüman talep eden birinin, kanıt veya argümana değil de tedaviye ihtiyaç duyduğunu söyleyecek kadar nettir. Dış dünyayı kendisi için bir gerçeklik haline getiren şeyin gayretlerinin samimiyeti, faaliyetlerinin ciddiyeti olduğunu söylerken, idealizmin metafiziksel bir öğreti olduğu kadar, etik bir düşünce tarzı olduğunu ifade eder.

Demek ki, Fichte'nin benlik ya da bilinçten yola çıkan felsefesi, bütünüyle idealist bir felsefedir. Söz konusu idealist felsefenin ilk adımı Kant'ın rasyonalist dogmatizminin en temel unsurunu meydana getiren "kendinde şey" düşüncesini reddetmekten meydana gelir. Ona göre, bilinmeyen bir kendinde şey düşüncesinden söz etmek sadece çelişik değil, fakat anlamsızdır da. "Dünya düzeni" dediğimiz şey, Fichte açısından, "vaz etmelerimizin", "öne sürüm" veya "koyumlar"ımızın dünyasından başka bir şey olamaz. Gerçeklik bu anlamda bizim vaz ettiğimiz, öne sürüp anlam yüklediğimiz, kendimizi gerçekleştirme noktasında kendisine ihtiyaç duyduğumuz, kısacası bizim için var olan bir şeydir. Gerçekten de dolayımsız ve gerçek izlenimlerimizin ötesindeki bir varlık alanını gerçek bir şey diye öne sürmenin yegâne anlaşılır sebebi, pratik bir neden olmak durumundadır.

Fichte'nin çıkış noktası, şu halde, Kant'ın pratik akıl öğretisiyle varmış olduğu nihai sonuçtur. Kant kendinde şeylerin duyu ötesi dünyasına ulaşabilmenin tek yolunun pratik aklın postulatları oldu-

ğunu söylemişti. Fichte ise bu yolun, kendi işini yapmak, kendi özüne uygun davranmak isteyen etkin benliğin vaz etmeleri ya da koyumlarından geçtiğini söyler. Bu da Kant'ın Kopernik Devrimi'nin çok daha kişisel bir anlam içinde yeniden inşasıdır. Gerçekten de hiçbir ahlak yasasının, ben ona itaat etmeyi seçmediğim sürece beni bağlamasının söz konusu olamayacağını ileri süren Fichte'ye göre, beşeri müdrike veya aklın kişisel olmayan yasalarının da kişi bu yasaları kendi yasaları haline getirmediği sürece, onun oynayacağı bilgi oyununun kuralları olabilmesi söz konusu olamaz. O, şu halde benliğin kendisini ilk ve en büyük gerçeklik haline getirmekle kalmaz, bireysel benliğin taleplerini de felsefi düşüncenin başlangıç noktasına yerleştirir.

Varlığın Benlikten Hareketle Kuruluşu

Dogmatizm veya realizmi, yani bilince varlıktan kalkarak ulaşma alternatifini bir mekanizm ya da determinizme götürdüğü gerekçesiyle reddeden Fichte, şu halde felsefeye özneden kalkarak ya da bilinci temel alarak girer ve hemen kendisine öznenin nesneler dünyasını nasıl kurduğunu veya temsil ettiğini sorar. Onun burada sözünü ettiği ben ya da bilinç de tıpkı Kant'ta olduğu gibi, "genel olarak bilinç" veya "transandantal ben"dir. Çünkü ampirik veya öznel ben ile biz insanlar sadece kendi öznel dünyamızı yaşarız. Oysa transandantal benlik kendi öznel dünyalarımızı aşıp, bütün insanlar için geçerliliği olan, nesnel bir dünya temsili sağlar. Fichte, transandantal benliğin hepimizde olabilmesi olgusunu ilk benliğin ya da mutlak bilincin bölünüp sayısız özneye dağılmasıyla açıklar. Bu yüzden ben ya da bilinç dediği zaman, transandantal bir beni, mutlak ya da tümel bilinci anlar.

Fichte, söz konusu mutlak ben ya da bilincin en belirgin özelliğinin, eylem ya da etkinlik olduğunu söyler. Bu yüzden bilincin ne olduğu konusunda düşünürken, varılacak en son önerme, Descartes'ta olduğu gibi, "düşünüyorum" değil de "eylemde bulunuyorum" olmak durumundadır. Saf ben ya da bilinç bir olgu değil, fakat bir ilk yapma ya da eylemde bulunmadır, kendisi için varlığın bir ilk edimdir. Gerçekten de aradığı ana zemini veya ilk ilkeyi "ben"in kendisini kendisine bir etkinlik biçiminde temsil etmesi olgusunda bulan Fichte, onun bilincin kendisinin dışındaki dünyayı temsil etmesinin de koşulu olduğunu dile getirir: Bir zihin, ancak kendisinin temsili zemininde kendisi dışındaki dünyayı temsil etme imkânı kazanır. Onun sisteminde ben, şu halde, "düşünen şey" olarak değil, düşünme etkinliğinin kendisi olarak tasarlanır. "Ben, ben'im" (*Ich bin Ich* veya *a*, *a*'dır) önermesi, bir edimi ifade eder.

Burada özdeşlik ilkesinden yola çıkan Fichte'de öznel bilinç-nesnel dünya karşıtlığı ikinci ilkeyi oluşturan karşıtlık veya çelişmezlik ilkesinde ortaya çıkar. Ben, ilk ilkede kendisini vaz ederken, ikinci ilkede ben-olmayanı öne sürer. Burada bir şeyin karşısına başka bir şey vaz edilmektedir: Söz konusu "vaz etme" veya "karşısına koyma" da bir edimdir. Buna göre, ben kendimi, ancak karşıma bir ben-olmayanı vaz etmek suretiyle öne sürebilmekteyim.

Fichte bundan sonra söz konusu iki ilkenin daha yüksek bir ilkede, yani yeter sebep ilkesinde birleştirilebileceğini, başka bir deyişle "ben" ile "ben-olmayan"ın birlikte düşünülüp bir araya konuldukları takdirde, bu birlik ilkesinde daha yüksek düzeyde bir yapı ve birlik kazanacaklarını söyler. İşte bu üçüncü adımda, ben ile ben-olmayan, birbirlerini karşılıklı olarak sınırlayan şeyler olarak düşünülür. Gerçekten de "ben" ile "ben-olmayan" birbirlerini karşılıklı olarak sınırlamakla birlikte, "ben-olmayan" sadece "negatif" veya değilleyici bir özelliğe sahiptir. Bu ise "ben" ile "ben-olmayanın" bir "nedensellik" ilişkisi çerçevesinde bir araya geldikleri anlamına gelir. Öte yandan ilk iki ilke de ardışık olarak değil, aynı anda gerçekleşen iki etkinliği ifade eder. Buna göre "ben"in kendini vaz etmesi için aynı anda değillemesini, "nesnel dünya"yı vaz etmesi gerekir. Söz konusu nesnel dünya, "mekân"ın da kuruluşudur. Bu üçüncü evrede, "ben"in etkin karakteri daha bir açıklıkla ortaya çıkar; çünkü etkin bir faktör olarak ben, ben-olmayanı kendi amacına ve kendi yarattığı modele göre şekillendirir.

Bu süreçte söz konusu üç ilkeyle birlikte, gerçeklik, değilleme ve sınırlama ya da belirleme gibi üç ayrı nitelik kategorisini ortaya koyan Fichte, benin etkinliğini gözler önüne sermeye büyük bir özen gösterir. Fichte'ye göre, benim etkinliklerini gerçekleştirebilmek için var olması gereken bir şey ya da töz olarak tahayyül edilmemesi gerekir. Başka bir deyişle, yapmak ya da eylemde bulunmak varlığın bir özelliği ve sonucu olmayıp, tam tersine varlık yapmanın ya da eylemde bulunmanın bir ilineği ve neticesidir. Bu, elbette etkinliğin temel olup, tözselliğin türev ya da ikincil olduğu anlamına gelir. Varlık yapmaktan, eylemde bulunmaktan doğar. Benliğin kendini vaz etmekten daha fazla bir şey olmadığını, onun sadece kendisi için değil, fakat kendisi aracılığıyla var olduğunu dile getiren Fichte'ye göre, sırasıyla özdeşlik, çelişmezlik ve yeter sebep ilkelerinde ifade edilen edimler, deneyimde saf bir halde bulunmadıkları gibi, benliğin başka her şeyden yalıtlanmış edimlerini de temsil etmezler. Başka bir deyişle zihin, aynı anda kendisini hesaba katmadan, hiçbir şeyi düşünemez. Aynı şekilde, onun aynı zamanda başka bir şeyi düşünüyor olmadan "ben varım" diyebilmesi de imkânsızdır. Onun idealizminde, özne ile nesne ayrılmazdır.

Diyalektik

Fichte'nin benliğin dünyayı belli bir süreç içinden geçerek nasıl inşa ettiğini, ama çok daha önemlisi kendisini nasıl kavradığını dile getiren bu açıklamaları, bize onun karakteristik yöntemini verir. Bu yöntem de kendisinden sonra gelecek olan Schelling'de sadece bilmenin değil fakat doğanın gelişmesinin da ana formu haline gelecek ama esas Hegel'de bilginin ve varlığın gelişmesinin evrensel yolu olup çıkacak olan diyalektik yöntemdir. Fichte'nin söz konusu diyalektik yöntemine göre, insan bilgisi diyalektik bir nitelik taşıyan, yani karşıtlıklardan geçerek ilerleyen üç adımlı bir hareketten meydana gelir. Buna göre, bir nesneyi bilmek demek, her şeyden önce onu gerçek bir şey olarak vaz edip kavramak demektir (a, a'dır). Bu ise bilgide ilk adımın, özdeşlik ilkesi üzerine yükselen sentezden oluştuğu anlamına gelir. Öte yandan söz konusu nesneyi bilmek ikinci olarak, onu başka nesnelerin karşısına koyup, onlardan ayırmak anlamına gelir (a, a-olmayan değildir). Çelişmezlik ilkesine dayanan antitezden sonra gelen sentez aşamasında, a ile a-olmayan, her ikisini de içine alan daha yüksek bir kavram içinde sınırlanır.

Fichte'nin kendisinin verdiği örnekle söylenecek olursa, birinci tez evresinde altını görüp teşhis eder veya tanırım. İkinci evre olarak antitez söz konusu olduğunda, onu bakırdan ayırt ederim. Sonraki üçüncü evrede ise, onu bakır karşısında şu ya da nitelikle sınırlanmış bir maden olarak kavrarım. Söz konusu diyalektiğe göre, insan kendisini de bu türden edimler yoluyla bilir. Buna göre ben kendisini vaz ettikten sonra, karşısına ben-olmayanı koymak veya vaz etmek zorundadır. Bu ikisinin bir araya gelişinden meydana gelen sentez, her ne kadar kendisinde tezi ve antitezi sadece ihtiva etmekle kalmayıp dengelese de karşıt öğeler içermeye devam eder. Fichte bu yüzden benin kendisinin ilk sentezinin biri teorik ya da epistemolojik, diğeri ise pratik ya da etik iki ayrı araştırmaya işaret ettiğini söyler. Çünkü ben, kendisini ben-olmayan tarafından sınırlanan bir varlık olarak vaz ettiği yani bilişsel bir işlev sergilediği gibi, ben-olmayanı belirleyen, yani etkin ve iradi bir biçimde eyleyen bir kendilik olarak da öne sürer.

(b) Teorik Benlik ya da Bilgi Felsefesi

Fichte, mutlak benlikle başlayıp pratik benliğe kadar uzanacak olan felsefesinin bundan sonraki evresinde, etiğine temel yapma arzusunu baştan beri gösterdiği metafiziğinden hem bir epistemoloji hem de bir ahlak felsefesi türetir. Buna göre benlik kendisini ben-olmayan tarafından sınırlanan bir şey olarak vaz ederken, bir yönden pasif başka bir yönden aktiftir. Pasiftir, çünkü kendisinden başka bir şey tarafından etkilenir;

aktiftir, çünkü kendi sınırlanışını öne sürüp açıklıkla vaz eder. Ben ile ben-olmayan arasındaki söz konusu ilişki üzerine düşünme ediminden, karşılıklı belirlenim, nedensellik ve tözsellik kategorileri çıkar. Fichte'ye göre, ben-olmayanın beni etkileyen nedenselliğiyle (etkinliğinde bütün bir gerçekliğin ihtiva edildiği) benin tözselliği arasındaki çatışma, ancak benlikteki iki karşıt etkinlik yoluyla çözülür. Bu etkinliklerden birincisi dışarıya doğru olan neredeyse sınırsız harekettir, ikincisi ise birincisine bir set çeken, benliği kendisine dönmeye zorlayan etkinliktir.

Fichte bir üretim ve düşünümden meydana gelen söz konusu çifte hareketin her bir tekrarıyla beraber, özel bir temsiller sınıfının ortaya çıktığını ileri sürer. Buna göre benliğin sınırsız etkinliğinin ilk sınırlanması, "duyum"un doğuşuna yol açar. Benlik bunu bilinçsizce ürettiği veya meydana getirdiği için duyum verili, dışarıdan gelen etki tarafından oluşturulmuş bir ürün olarak görünür. İkinci evre "sezgi"dir; sezgiye, benlik duyum üzerine düşündüğü, kendisinin karşısına onu sınırlayan bir şeyi koyduğu zaman erişilir. Üçüncü evrede, sezgi üzerinde düşünme yoluyla, sezilen veya görülenen şeyin bir "imge"si oluşturulur ve o, imgenin kendisine tekabül ettiği şeyden ayırt edilir. Fichte, kategorilerle zaman ve mekân benzeri sezgi formlarının, nesneyle birlikte işte bu noktada ortaya çıktığını söyler.

Bilginin söz konusu duyusal boyutunu entelektüel veya akli bir boyut tamamlar. Buna göre bilginin dördüncü evresi, sezgileri bir kavram içine bohçalayan, nesnenin bilincine varmakla kalmayıp ona sezginin nedeni olarak bakan "anlama yetisi"dir. Beşinci aşamada, serbest düşünüm ve soyutlama melekesi veya belirli bir içeriği enine boyuna mütalaa etme gücü olarak "yargı" ortaya çıkar. Fichte anlama yetisinin sınırlanmış düşünümünün zorunlu koşulu olan yargının da altıncı evrede kendi koşuluna, yani "akıl"ın kendisine, saf benlik bilincine işaret ettiğini söyler. İşte burası teorik bilincin yani temsilin temsilinin ortaya çıktığı yer olup, bilgisel ya da entelektüel gelişmenin en yüksek düzeyini temsil eder.

(c) *Pratik Benlik ya da Etik Anlayışı*

Sisteminin merkezinde etik olan, metafiziğini ahlak felsefesinin taleplerine göre oluşturacağını birçok kez farklı şekilde ifade eden Fichte, bilginin inşası veya temsilin dedüksiyonunda bilincin üç duyumsal işleviyle üç entelektüel işlevinin nasıl ortaya çıktığını uzun uzadıya anlatır. Bundan sonra da mutlak benliğin, duyumun ortaya çıkışını ve bu arada, anlama yetisinin dış dünyayı, kendisinin oluşturduğu temel üzerinde kurmasını mümkün kılan ilk sınırlanışının, en azından ben bilinci ve bilginin zuhur edişiyle, dış dünyanın inşası açısından ne kadar önemli olduğunu ifade eder. Gerçekten de onun bakış açısından, benlik sınırsız

faaliyetini sınırlamasaydı eğer, ne temsil ne de temsil edilen şey, yani nesnel dünya var olabilirdi.

Bilinç, temsil ve nesnel dünya benzeri şey ya da kendiliklerin benliğin kendi sınırsız etkinliğine sınır koyması sayesinde var olduğunu öne süren Fichte, işte bu noktada bütün bu farklı türden şeylerin varoluşunun bir açıklamaya ihtiyaç duyduğunu söyler. Ona göre, teorik benliğin bakış açısından ne problem çözülebilir, ne de gerekli açıklama temin edilebilir. O, benliğin teorik boyutunda bulamayacağından emin olduğu açıklamayı temin etmek için onun pratik boyutuna yönelir. Fichte'ye göre, gerekli açıklamayı temin edecek olan şey, pratik aklın daha önce Kant tarafından vurgulanan önceliğidir: Benlik, pratik benliğe dönüşebilmek için önce teorik olup kendisine sınır koyar.

Ahlaki İyi-Etkinlik

Bu ise, hiç kuşku yok ki bütün bir temsil mekanizması ve sistemiyle temsil edilen dünyanın, bize ödevimizi yerine getirme imkânı sağlamak için var olduğunu söylemeye eşdeğerdir. Gerçekten de bizlerin irade olabilmek için önce zekâ ya da akıl olduğumuzu öne süren Fichte'ye göre, insan varoluşunun en önemli hedefi, onun "maddeye form kazandırmak", "bir engelin fethedilmesi" veya "bir sınırın aşılması" diye tanımladığı eylemdir. Üzerinde ödevimizi gerçekleştirmek için çaba sarfedeceğimiz, içinde veya kendisine karşı eylemde bulunacağımız bir şey olmadan eylemde bulunamayız. Hakikaten de duyum ve sezgi dünyasının etik kaderimizi hayata geçirmek veya ahlaki hedeflerimize erişmek için bir araç olduğunu ifade eden Fichte, teorik benliğin bir nesneyi, pratik benliğin bir dirençle karşılaşmayı deneyimleyebilmesi için vaz ettiğini söylerken, aslında eylemin nesnesi, üzerinde gerçekleştiği zemin olarak dünya olmadan eylemin, dünyayı temsil eden bilinç olmadan dünyanın, benliğin kendi üzerine düşünümü olmadan bilincin ve sınırlama ya da ben-olmayan olmadan da düşünmenin olamayacağını bir kez daha ifade etmiş olur.

Benliğin daha sonra aşmak veya üstesinden gelmek amacıyla kendisine teorik düzeyde engel koyduğunu dile getiren Fichte açısından, ödev fenomenal dünyadaki yegâne gerçek şeydir. O, pek çok eserinde aynı açıklama tarzının sonsuz bir benliğin neden çok sayıda ampirik benlik veya bireye bölündüğünü, Tanrının niçin, planını hemen ve dolaysızca gerçekleştirmek yerine, kendisinin organları olan sonlu ruhlar aracılığıyla gerçekleştirmeyi seçtiğini izah ederken de kullanılabileceğini savunur. Ona göre, eylem ancak bireyin eylemi olarak varolur; birey olmadığında, ne eylem, ne bilinç, ne de ahlak olabilir. Gerçekten de Fichte, ahlaki çaba ve eylemlerde bireyselliğin üstesinden gelinme-

sinin bir ödev olduğunu ama bunun için önce bireyin olması gerektiğini belirtir.

O, ahlaklılığı işte böyle bir idealist metafizik üzerinden yürüyerek ve geleneksel etik anlayışlarının, özgürlük, erdem, ödev ve ahlak yasası benzeri tüm araç ya da kavramlarını kullanarak ortaya koyar. Onun gözünde ahlaklılık bizatihi kendisi için istenen bir şey olarak, eylemlilik ve etkinliktir; ama daha ziyade ahlak yasasına veya ödeve uygun etkinliktir. Ahlaki iyiyi, moral yasayı gerçekleştirmeye yönelmiş eylemle tanımlayan Fichte, ahlaki kötüyü de atalet ve iradesizlikle özdeşleştirir.

Ödev ve Erdem

Ahlaklı insan için dur durak olamaz; erişilen her amaç yenilenen çabalar için harekete geçirici bir güç, yerine getirilen her iş ya da görev başka ödevlerin başlangıcı olur. Erdemin iç doğa üzerinde olduğu kadar dış doğa üzerinde de kazanılmış bir zafer olduğunu öne süren Fichte işte burada, insanın itaat etmesi gereken birtakım ahlaki emirleri, ahlak yasasına temel teşkil eden kimi maksimleri gündeme getirir. Bunların bir kısmı, tıpkı Kant'ta olduğu gibi, "Sadece kendine bağımlı ol!", "Kendini özgürleştirmek için çalış!", "Özerk bir şekilde eyle!", "Her eylemin bütün bir dizi içindeki kendine ait yere oturması için çalış!" benzeri formel ve evrensel normlardan oluşur. O, bu noktada kalmayıp biraz daha ileri bir noktada, her bireysel ruhun kendisine dünya düzeni tarafından yüklenmiş bir misyon bulunduğunu ve dolayısıyla, her insanın kendisinin yapması gereken şeyi yapmasının ahlaki bir ödev olduğunu belirtir. Sonra da her bireyin kendi ahlaki misyonuna gönderme yapması nedeniyle sadece kendisini ilgilendirmesi gereken ahlaki buyruğu, "Vicdanına göre eyle!" diyerek olabilecek en genel şekilde ifade eder.

Bireyler üstü bir moral gerçekliği ifade edip tanımladığı dikkate alınırsa, vicdanı eyleme temel almanın biri ahlak yasasıyla, diğeri özgürlükle ilişkili ana boyutu olduğu söylenebilir. Çünkü tüm bireylerin üstünde ve ötesindeki bir ahlaki gerçeklik olarak vicdanı eyleme temel almak genel nitelikte olan bir yasayı istemek, ödev bilincine sahip olmak, ahlak yasasının peşinden koşmaktır. Özgürlük ile olan ilintisinde ise Fichte, vicdanın aynı zamanda özgürlük bilinci olduğunu ifade eder.

Özgürlük

Fichte, bir yönüyle de vicdana göre eylemeye, ahlak yasasına uygun davranmaya özdeş olan özgürlüğe yükselmenin birtakım aşamaları olduğunu öne sürer. En aşağıda doğal itilimlerin, yani içgüdü ve içtepilerin söz konusu olduğu iştiha düzeyinde özgürlük yoktur; çünkü burada iştiha, çevresindeki bütün varlıklarda sadece ihtiyaçlarını giderecek araçları gö-

rür. Haz ve mutluluğa varmayı kendisinin biricik amacı haline getirdiği için ödevlerinin farkında değildir. Özgürlüğün ilk kıpırtıları, doğal itkilerle ilgili bilinçlilik ve söz konusu içgüdü ve içtepilerden bireysel mutluluğu gözeten birtakım maksimler sayesinde uzaklaşma noktasında ortaya çıkar. Özgürlüğün biraz daha belirgin hale gelmesi, özerklik anlamında salt bene bağımlılığın ortaya çıkıp, onun henüz adil olmasa bile cömert olacak, saygıya değilse bile duygudaşlığa sahip bulunacak bir kahramanlık ruhuna yol açtığı noktada olur. İştihanın baskın çıktığı birinci evreyle kıyaslandığında, özgürlük bakımından belirli bir ilerlemeye işaret etse bile, ikinci evrenin de gerçek bir özgürlük ruhundan büyük ölçüde uzak kaldığı söylenebilir.

Fichte'ye göre, hakiki ahlaklılık ile gerçek anlamda özgürlük iradesi, haz ve bireysel mutlulukla ilgili birinci ve daha ziyade egemenlikle ilgili olan ikinci evrenin geride bırakılmasından sonra, kişi kendisinde ve başkalarındaki insanlığı sayma bilincine eriştiği, ödevini ödevi olduğu için yaptığı, kendi benliğini sürekli gözleyip, hukuka mutlak bir saygıyla eylemeye başladığı bir noktaya ulaştığında ortaya çıkar. O, burada insan türdeşleri veya hemcinslerinin hak ve özgürlükleri karşısında kendi haz ve egemenlik taleplerini kendiliğinden ve özgürce sınırlamayı bilecektir. Onun bunu bilebilmesinin en önemli sebebi ise özgürlüğün, Fichte'de bir olgudan ziyade, bir ödev ve değer olmasıdır.

Söz konusu değeri gerçekleştirme eyleminin insan hayatının yegâne anlamı, biricik amacı olduğunu söyleyen Fichte, dört sınıf ödevden meydana gelen ödevler sistemini ikili karşıtlıklar üzerinden kurar. Buna göre, ödevler arasındaki ilk karşıtlığı, o tikel ve tümel ödevlerden oluşturur. Bunlardan tümel ödevler, türün varlığını korumayla ilgili olup vazgeçilmesi imkânsız olan ödevdir. Tikel ya da münferit ödevler, daha ziyade bir noktaya kadar ertelenebilir olan ödevlerdir. Ödevlerin diğer iki türünü, Fichte koşulsuz ve koşullu ödevler üzerinden ifade eder. Koşulsuz ödevler, ahlak yasasının her durumda yerine getirilmesinin öğeleri olarak, bütüne yönelik ödevlerdir. Kişinin başka insanlara karşı olan mutlak ödevlerini ifade eden koşulsuz ödevlerin karşısında bulunan koşullu ödevler ise, kişinin kendisine karşı ödevlerini ortaya koyar.

Mutlak Benliğin Özgürlüğü ve Gerçekleşmesi

Pratik benlik veya ahlak felsefesi alanında atılan bu son adımla birlikte, Fichte'nin gerçeklik görüşü çok daha belirgin hale gelir. Onun gözünde nihai gerçeklik sonsuz benlik ya da mutlak iradedir; bütünüyle gerçekleşmiş ve dolayısıyla mutlak anlamda yetkin bir varlık olarak ben bilincine erişmeye çalışan mutlak benliktir. Bununla birlikte bu mutlak varlığın ben bilinci, ancak sonlu varlıkların özbilinçlerinin dolayımından

geçerek gerçekleşir. Mutlak irade ya da benliğin kendini gerçekleştirmesi, gerçekten de Fichte'nin sisteminde sonlu iradelerin kendilerini gerçekleştirmeleri üzerinden yürür. Bu ise mutlak benlik ya da iradenin sınırsız etkinliğini sonlu benlikler çokluğu veya özgür varlıkların çoğulluğunda ifade ettiği anlamına gelir. Bununla birlikte sonlu benliklerin ben bilincine sahip olabilmeleri, kendisinden kendilerine dönmelerini mümkün kılacak bir şey olarak ben-olmayanı gerektirir. Ben-olmayan veya nesnel dünya sadece düşünüm veya ben bilinci için değil, fakat sonlu özgür irade ya da benliğin kendisini gerçekleştirebilmesi için de gereklidir. Mutlak benlik ya da sonsuz iradenin kendi özgürlüğünün sonlu benliklerin ahlaki etkinliklerinin dolayımından geçerek söz konusu olabilen bilinci için dünyayı vaz etmesi ya da doğayı öne sürmesi, bu yüzden kaçınılmaz olmuştur.

Fichte işte bundan dolayı sonlu benliklerin ortak bir amaç doğrultusunda içtenlikle sergiledikleri ahlaki çabaların mutlak benlik ya da sonsuz iradenin amacına ulaşma tarzı ya da yolu olarak görülebileceğini söyler. Doğa, bu yüzden ahlaki iradenin ifadesinin, özgürlüğün gerçekleşmesinin gerek koşulu olarak ortaya çıkar. Buna göre maddi dünyada, ampirik gerçeklikte anlamlı olan yegâne şey, sonlu benliklerin veya insan varlıklarının, aynı zamanda veya bir yandan da sonsuz iradenin veya mutlak benliğin ifadesi olan ahlaki faaliyetleridir. Bu ise Fichte'nin metafiziğinde, gerçekten var olanın sonsuz benlik ya da mutlak irade olduğu, maddi varlık alanının onun karşısında ancak ikinci dereceden bir varoluşa sahip bulunduğu, dünyanın ahlaki bir amaç için var olduğu anlamına gelir.

(d) Hukuk Felsefesi

Fichte bu noktada, bireylerin veya insan varlıklarının ahlaki hayatlarını ancak içinde geliştirebilecekleri devleti ve bu devletin hukuk sistemini ele almaya geçer. Başka bir deyişle, onun sisteminde ahlak felsefesini, hukuk felsefesiyle siyaset felsefesi izler. Gerek hukuk ve gerekse siyaset felsefesi, insan varlıkları arasındaki ilişkileri olması gereken açısından ele alan disiplinlerdir. Fichte, bu yüzden önce insan varlıkları çokluğunun varoluşu veya zuhurunu açıklamak ihtiyacı içinde olur; onun buradaki perspektifi yine aynı idealist perspektiftir.

Buna göre, Fichte'nin sisteminde gerçekten var olan mutlak irade ya da benliktir, sonlu benlikler mutlak benliğin ben bilincine kendilerinin dolayımından geçerek vardığı tezahürlerdir. Başka bir deyişle, mutlak benlik ya da iradenin tezahürleri olan, O'nun kendini tanıma ve ben bilincine erişme sürecinde kendisini kendileriyle sınırladığı sonlu irade ya da benliklerin düşünüm düzeyine ve ben bilincine erişmelerini mümkün

kılan şeyin adı, hukuk felsefesinde artık, bireyin kendisine benzeyen başka bireyler, bana benzer başka varlıklardır. Fichte özgür hiçbir varlığın aynı zamanda, kendisine benzer başka varlıkların bilincine varmadıkça kendisinin bilincine sahip olamayacağını söyler. Buna göre ben, özgür bir birey olarak kendimin bilincine, kendimi başka akıllı ve özgür varlıklardan ayırt etmek suretiyle varabilirim. Başka bir deyişle, özneler arasılık, başka insanlarla birlikte hayata geçirilecek bir varoluş veya sonlu benlikler cemaati sonlu benliğin ve bireyin ben bilincinin zorunlu koşuludur. Fichte işte bu noktada, benim kendimi özgür ve akıllı varlıklar topluluğunun bir üyesi olarak görmek suretiyle kendimin özgür ve akıllı bir varlık diye bilincine varmam olgusundan bir tek kendime sınırsız bir özgürlük yükleyemeyeceğim sonucunun açıklıkla çıktığını söyler. Buna göre, özgürlüğümü başkalarının özgürlüğünü tanımak adına sınırlamam gerekir. Fichte açısından benim bununla da kalmayıp, bireyler veya sonlu benlikler topluluğunun tek tek her bir üyesini özgürlüğünü cemaatin bütün diğer üyelerinin özgürlüklerini ifade edebilmelerini mümkün kılacak şekilde sınırlayan biri olarak tasarlamam gerekir.

Fichte'de akıllı insanlar topluluğunun tek tek her üyesinin özgürlüğünü topluluğun diğer tüm üyelerinin özgürlüklerini ifade edebilmelerini mümkün kılacak şekilde sınırlaması düşüncesi, bize "hak" kavramını verir. Hak kavramı, özü itibariyle sosyal bir kavramdır. Gerçekten de hak kavramı, benim etkinliğime müdahale edebilmeye, bana zarar verebilmeye muktedir, benim de etkinliklerine pekâlâ müdahale edebileceğim akıl sahibi başka insan varlıkları düşüncesiyle ortaya çıkar. Diyelim ki, kendim dışında başka hiç kimseyi hesaba katmıyorum; birtakım güçlerim var ve bu güçlerimi hayata geçirme yönünde ahlaki bir ödevim olduğunu düşünüyorum. Ama bu bağlamda güçlerimi hayata geçirme hakkımdan söz etmek, ne uygun ne de doğru olur. Sözgelimi, fikir hürriyetim veya düşünce özgürlüğüm olsun. Bütün insan varlıklarını bir tarafa atıyor, onları tamamen yok sayıyorsam eğer, benim düşüncelerimi özgürce ifade etme hakkımdan söz etmek saçmalamaktan başka hiçbir şey olmaz. Çünkü düşünceleri özgürce ifade etme hakkı benim düşüncelerimi özgürce ifade etme gücüme müdahale edebilmeye muktedir başka insan varlıklarının varoluşu olmadan hiçbir anlam ifade etmez. Aynı şekilde özel mülkiyet hakkından ancak sosyal bir bağlamda söz edilebilir.

Demek ki hukuktan sadece pozitif hukuku anlamayan, hukukun bir de evrensel geçerliliği olan, evrensel olarak herkesi bağlayan bir yönünün bulunduğunu söyleyen Fichte, onun bu evrensel boyutunu doğal haklarla ilişkilendirir. Fichte'ye göre, hukukun zaman ve mekânın üstünde, evrensel olarak geçerli olan bir yönünün veya çok daha önemlisi

temelinin olması, onun akıl sahibi bireyler cemaatiyle ilgili olması, işte bundan dolayıdır. Benlik, hiçbir zaman bir başına bulunmaz; o, hep kendisinden başka benler karşısında, bir "sen"ler çokluğu karşısında bulunur. Fichte, "ben", ile "sen"in ilgilerinin "ben" ile "ben-olmayan"ın ilişkilerinden tamamen farklı bir zemin üzerinde kurulduğunu söyler. Buna göre "ben" başka bir benin karşısına bir isteme ya da özgür bir iradeyle çıkar, bu da ampirik gerçeklikler veya doğal varlıklar arasındaki ilişkiler için geçerli olan zorunluluktan farklı bir gerekliliğe işaret eder. Buradaki isteme, akıllı varlığın özgürlüğüne yönelmeden meydana gelir; buna göre, biz kendimizi özgür bir birey olarak tanıyıp belirleyebilirsek eğer, o zaman karşımızdaki "ben"den de aynı şeyi isteyebiliriz. Bireylerin birbirlerinin karşısına işte bu şekilde eşit bir irade ya da istemeyle çıktıkları bu yer, hukuk alanıdır. Çünkü hukuk öznelerin karşılıklı ilgilerinden, özgürlüğün karşılıklı olarak tanınmasından doğar. Fichte'ye göre, bir tek kendilerini özgür kimseler olarak değerlendirip, ona göre davrandığım insanlardan, bana özgür kişi muamelesi yapmalarını isteyebilirim. Bu yüzden tek tek her insanın özgürlüğünün başkalarının özgürlüğü ile sınırlanmış olduğunu kabul etmesi, bu gerçeği tüm eylemlerinde hesaba katması gerekir. "Kişi kendi özgürlüğünü kendi özgür kararı ile sınırlamasını bilmelidir", "başkalarının özgürlüklerine, hak alanlarına saygı göstermesini bilmemiz sayesinde özgür olabiliyoruz" diyen Fichte'ye göre, "özgür kişi" düşüncesi, 18. yüzyıl filozoflarının söylediklerinin aksine, ancak toplum içerisindeki insan için söz konusu olabilir.

(e) Siyaset Felsefesi

Özgürlük ile hakları güvence altına alıp bunu istikrarlı hale getirme çabası bireylerin birbirlerini karşılıklı olarak tanımalarına dayanmak durumundaysa eğer, o zaman kişiler söz konusu olduğunda karşılıklı sadakat ve güvene ihtiyaç duyulur. Bununla birlikte, sadakat ve güven, kendilerine mutlak bir biçimde ve kesinlikle dayanabileceğimiz unsurlar olmanın ötesindedirler; onların ahlaki koşullar, pek bir bağlayıcılığı olmayan, öznel koşullar oldukları söylenebilir. Bu yüzden insanların doğal haklarına saygıyı gerektiğinde zora dayalı bir biçimde tesis edecek bir güç ya da otoritenin olması kaçınılmazdır. Dahası, bu güç ya da otoritenin insanın özgürlüğünün bir ifadesi olması, özgürce tesis edilmesi gerekir.

Fichte demek ki, devletin kökünü, onun insan varlıklarının doğal haklarına ve özgürlüklerine saygı duymaya zorlayan, insanlar arasında yapılmış bir sözleşmenin eseri olan bir güç olması olgusunda bulur. Başka bir deyişle, devletin meşruiyetini hukuka dayandıran, onun insanların özgürlüklerini güvence altına almak, doğal haklarını korumak için

var olduğunu söyleyen Fichte, devletin toplum sözleşmesinin bir ürünü, genel iradenin eseri olduğunu söylemeye özen gösterir.

Onun siyaset teorisi veya devlet felsefesinde, kullanılan "toplum sözleşmesi" ve "genel irade" kavramlarından da kolaylıkla anlaşılacağı üzere, belirgin bir Rousseau etkisi açıklıkla ortaya çıkar. Bununla birlikte Rousseaucu "toplum sözleşmesi" ve "genel irade" görüşleri, burada Fichte'nin Rousseau'ya duyduğu minnettarlığın bir ifadesi olarak gündeme gelmez. Zira onun devleti çıkarsayıp meşrulaştırma tarzı, devleti, kendileri olmadan özgür kişiler topluluğunu tahayyül etmenin mümkün olmadığı hak/hukuk ilişkilerini tesis edip güvence altına almanın zorunlu bir koşulu olarak öne süren bir argümandan meydana gelir. Onda bu topluluğun kendisi de sonsuz özgürlük olarak mutlak benliğin kendisini gerçekleştirmesinin gerek koşulu diye takdim edilir. Devletin, onda bu yüzden özgürlüğün ifadesi olarak okunması gerekir. Rousseau'nun toplum sözleşmesi ve genel irade teorileri, işte bu amaca hizmet eder.

Devletin hak alanlarını korumak için zorlayıcı bir güç olarak var olduğunu öne süren Fichte, onun sadece hipotetik olarak zorunlu bir güç olduğunu söyler. Başka bir deyişle, devleti gerekli kılan şey, insanların ahlaki gelişimlerini henüz tamamlamamış olmaları hipotezidir. Eğer insanın ahlaki gelişimi, toplumun tek tek her üyesinin başka insanların hak ve özgürlüklerine salt ahlaki motiflerle saygı gösterdiği bir düzeye erişmiş olsaydı, devlete gerek kalmayacaktı. Fichte, özellikle etik ile ilgili eserlerinde ve bu arada siyaset felsefesiyle ilk çalışmalarda, devleti bu yüzden, "rasyonel bir sözleşme sonrasında gerekliliğinin ortadan kalkacağı bir araç" olarak tanımlar.

Bununla birlikte, ilk eserlerin kozmopolitanizminden sonraki eserlerin biraz daha belirgin milliyetçiliğine doğru geçişle birlikte, devlet sadece bir araç olmaktan çıkarak, yurttaşların güvenliğini ve refahını sağlamakla yükümlü bir güç olmaya başlar. Fichte, devletin çok önemli işlevlerinden bir diğerinin de insanların ahlaki gelişimlerini kolaylaştırıp hızlandırmak, ahlaki gelişim amacı için eğitim de dahil olmak üzere, gerekli tüm tedbirleri almak olduğunu söyler. Onun işte bu son noktada devletin önemine yaptığı tüm vurguya rağmen, despotizme karşı çıktığı söylenebilir. Fakat Fichte demokrasiyi de pek benimsemez. Demokrasiden halkın bir bütün olarak doğrudan yönetimini anlayan Fichte, demokrasiye, onda çoğunluğu kendi yasalarına sahip çıkmaya zorlayacak hiçbir otoritenin bulunmaması, politik topluluğun sorumsuz ve kaprisli bir yığına dönüşmesini ve her şeyin baştan aşağı alabildiğine vasatileşmesini engelleyecek hiçbir güç olmaması nedeniyle karşı çıkar.

İki aşırı uca, yani despotizme de demokrasiyle de karşı çıkan, devleti, demokrasiye en fazla karşı çıktığı zaman dahi mutlaklaştırmayan

Fichte'nin, devletin amacının güvenliği tesis edip, refahı sağlamak, haklar sistemini güvence altına almak, özgür bireyin ahlaki gelişimini mümkün kılacak koşulları sağlamak olduğunu bir kez daha ifade ettikten sonra, ideal yönetim biçimi olarak bir tür "nasyonal sosyalizm"i öngördüğü söylenebilir. Bunu onun iktisatla ilgili görüşlerinden çıkarmak mümkündür. Kariyerinin ikinci döneminde yazılmış bir eser olan *Der gescholossene Handelsstaat* [Kapalı Ticaret Devleti] adlı kitabında Fichte, planlı bir ekonomi modelinin savunuculuğunu yapar. İnsan varlıklarının sadece yaşama haklarının değil, fakat çok daha önemlisi iyi bir yaşam sürme haklarının bulunduğunu savunan biri olarak Fichte, iyi hayatın ancak devletin müdahil olacağı bir iktisadi sistemde, ekonomik yönden ana sınıfları yaratacak bir işbölümüyle mümkün olacağını düşünür. Nitekim o, "kapalı ticaret devleti"ni Platon'un ideal devletini anımsatırcasına, üreticiler, zanaatkârlar ve tüccarlar olmak üzere üç sınıfa ayırır. Bu sınıfların dışında devlet de üç gruba ayrılır: Bürokratlar, öğretmenler ve ordu mensupları. Böyle bir devletin ekonomiyi düzenlerken yapması gereken temel görevleri ise, Fichte metaların değeri ile fiyatını belirlemek ve sabitlemek, "dünya parası" yerine tümüyle ulusal bir para birimi kullanmak olarak sıralar.

Fichte, devletin koruyup geliştirmek durumunda olduğu hak alanlarının en başında mülkiyet hakkının geldiği kanaatindedir. Fakat o, mülkiyet hakkının geçerlilik kazanmasıyla, sadece bir şeylere sahip olma yolunun açılmasını değil de insanın çalışması ve kazanabilmesi için gerekli koşulların sağlanmasını anlar. Gerçekten de mülkiyeti, "mülk edinme" değil, "özgürce çalışma hakkına sahip olmak" anlamında kullanan Fichte'ye göre, herkesin kendi emeğiyle yaşayabilmesi ve dolayısıyla, her yurttaşın çalışma hakkının devlet güvencesi altında olması gerekir. İşte bu güvence ya da güvenliği Fichte, iktisadi hayatın devlet tarafından düzenlenmesinde bulur. Ona göre, devletin, krizlerin önüne geçmek için üretimi ve tüketimi ayarlaması, sınırsız serbest rekabet düzenine en azından bir set çekmesi gerekir. Devletin içeride varılacak dengenin dışarıdan gelen etkilerle bozulmaması için dış ticareti de eline alması, dışarıya karşı kapalı olması gerektiğini öne süren Fichte, nasyonal sosyalizminde planlı ekonomiyi halkın entelektüel ve ahlaki gelişimi için gerekli maddi koşulları sağlayacak bir sistem olarak tasarlar. Herkesin insanlığa yaraşır bir hayat sürmesini, kendisini emeği ile besleyebilmesini, başka insanlarla eşit hak ve ödevlere sahip olmasını sağlayacak devlete rasyonel devlet (*der vernunftstaat*) adını veren Fichte, bununla kendi felsefesinin ilkelerine, yani transandantal idealizmin temel prensiplerine göre yönetilen bir devleti anlatmak ister.

(f) Tarih Felsefesi

Fichte'nin oldukça özgün olduğu bir başka yer de tarih felsefesidir. Yüzyılın ondan sonra gelecek hemen her filozofunda karşılaşacağımız ilerlemeci tarih anlayışlarının ilk örneklerinden birini ortaya koyma noktasında da özgün olduğunu söyleyebileceğimiz Fichte, doğallıkla tarihin kör ve plansız bir oluş olmadığını, amaçlı bir yükseliş ve ilerleme olduğunu belirtir. Tarih felsefesi de tıpkı genel felsefesi gibi, idealisttir, çünkü tarihe bir anlam ve amaçlılık yükleyen Fichte'de tarihsel ilerlemenin temelinde akıl ve özgürlük gibi manevi güç ve idealler bulunur.

Dahası Fichte, tarihin de diyalektik bir yapı sergilediğini öne sürer. Zira onun gözünde, tarih birbirlerine yasa ve özgürlük olarak bağlanmış inanç ve anlama gibi iki ilkenin etkileşimi sayesinde ortaya çıkar ve inançla anlamanın uzlaştığı, yani inancın anlamanın temel formlarını alıp sağlam bir vukuf ya da kavrayış düzeyine yükselirken, anlamanın da inancın içeriğini yüklendiği bir senteze doğru ilerler. Gerçekten de Fichte'ye göre, tarih biri inancı temele alan düzen soyu, diğeri ise anlamaya dayalı özgürlük soyu diye bilinen, her ikisi de diğeri olmadan gelişme kaydedemeyen iki ırkın ortaya çıkışıyla başlar. Özgür ırkın düzen ırkından yasaya saygıyı öğrendiğini, buna mukabil düzen ırkında, diğer ırkın etkisiyle bir özgürlük ruhu veya yöneliminin ortaya çıktığını söyleyen Fichte, tarihin tam bir rasyonaliteye, aklın mutlak tecessümüne doğru olan yürüyüşünde, beş çağın birbirlerinden ayrılabileceğini söyler.

İlk gelen çağ (1) aklın, henüz bir bilinç ve özgürlükten yoksun olduğu, rasyonel olanın bu yüzden bilinçsizce veya doğal içgüdülerle yapıldığı bir çağdır. Fichte bu çağa, insanlığın *masumiyet çağı* veya cennet dönemi adını verir. İkinci dönem, (2) zorlayıcı otoritenin güdülerin yerini aldığı *ilk günah çağı*dır. Yani burada, iyilik içgüdüsü insana dışsal zorlayıcı bir otoriteye dönüşürken, akıl yasası, kendisine itaat edildiği kadar edilmeye de bilen yabancı bir yönetici güç haline gelir. Üçüncü dönem ise (3) yasaya karşı ayaklanma, dışarıdan gelen otoriteye karşı başkaldırı dönemidir. Buna *günahkârlık çağı* adını veren Fichte, onun aslında, her şeye izin verilen, hakikate karşı kayıtsızlığın ve mutlak bir bencilliğin hüküm sürdüğü bir çağ olduğunu ifade eder. Bu çağ, Fichte'nin içinde bulunduğu çağ olup, evrensel tarihin *egoizm* aşamasına karşılık gelir. Aklın idaresinden uzaklaşılıp hakikate kayıtsız kalınan bu günahkârlık çağına Fichte aynı zamanda *egoizm* çağı adını verir. Almanların başlatacağı bir kurtuluş döneminin başında, Fichte (4) aklın kısmen hâkim olmaya başladığı, hakikatin en yüksek iyi kabul edildiği *ilk hakikat çağı*nın bulunduğunu söyler. Bunu, (5) aklın tümüyle hâkim olduğu *mutlak hakikat ve takdis çağı* takip edecektir.

Schelling

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854), Alman idealizminin Fichte'den sonraki ikinci büyük ustasıdır. Schelling, Fichte'den yoğun bir biçimde etkilenmişti. Hatta metafiziksel sistemler arasında salt teorik bir düzeyde kalınarak bir seçim yapılamayacağını, bunun için ahlaki ölçütlere ihtiyaç duyulduğunu söyleyecek kadar Fichteciydi. Dahası tıpkı Fichte gibi, felsefenin bir bilim olarak, koşulsuz olanı ifade eden tek bir önermeden hareketle geliştirilmiş, mantıksal açıdan tutarlı bir önermeler sistemi olması gerektiğini öne sürdü. Hatta felsefedeki yolunu, aynen Fichte'nin yapmış olduğu gibi bir karşıtlık üzerinden inşa etti. Buna göre, ilk ve en önemli eseri Philosophische Briefe Über Dogmatismus und Kritisismus [Dogmatizm ve Eleştiricilik Üzerine Felsefi Mektuplar] adlı eserinde Fichte tarafından temsil edilen kritisizmi esas itibariyle Spinoza tarafından temsil edildiğine inandığı dogmatizmle karşı karşıya getirdi.

Ona göre, dogmatizm uzun vadede ben-olmayanın yani sonsuz nesnenin mutlaklaştırılmasını ihtiva eder. İnsan, bu sistemde sonsuz nesnenin ya da Spinoza'nın tözünün bir tezahürü ya da modifikasyonuna indirgenirken, özgürlük imkânı tamamen ortadan kalkar. Bu sistemin cazip bir sistem olduğunu ve dolayısıyla pek çok insana çekici geldiğini kabul eden Schelling, onun son çözümlemede özgür bir fail olarak insanı ortadan kaldırdığını ve özgürlüğe hiçbir şekilde imkân bırakmadığını söyler. Fakat o dogmatizmin teorik olarak çürütülemeyeceğini, bu bakımdan kritisizmin de başarısız olduğunu iddia eder. Çünkü ona göre, teorik bir düzlemde kalındığı zaman, gerek dogmatizm gerekse kritisizm aynı sonuca götürür. Her şeyden önce her iki sistem de biri sonsuz nesne ya da madde, diğeri de sonsuz tin ya da *Geist* olacak şekilde sonsuz olandan sonlu olana geçiş yapmaya çalışırlar. Fakat Schelling felsefenin sonsuz olandan sonlu olana geçemeyeceğini ileri sürer. Sonsuz olanın kendisini neden sonlu olanda göstermesi gerektiğiyle ilgili gerekçeler ortaya koyabilmek her daim mümkün olabilmekle birlikte, bunlar sadece aradaki boşluğu kapatma noktasında ortaya çıkan beceriksizliği veya aczi gizlemeye yararlar. Schelling bu nedenle başka bir yoldan gitmek gerektiğini söyler. Geleneksel *a posteriori* kanıtların hiçbir işe yaramadığı bir çağda, bu nasıl yapılabilir? Ona göre, ihtiyaç duyulan şey sadece problemi bastırmak ya da onu sonlunun sonsuz olanda ve sonsuz olanın da sonlu olanda görülebileceğini söylemek suretiyle bertaraf etmektir. Schelling de doğa felsefesinde bunu yapar.

(a) Doğa Felsefesi

Schelling işte bu temel teze uygun olarak, doğa dünyasının benin dünyası kadar gerçek ve önemli olduğunu söyler. Gerçekte bilince, bilincin yeniden ürettiği şeyi veren doğadır, nesnel olandır. İlk başlangıç itibariyle, bilinç ve doğa, bir ve sonsuzdur; bununla birlikte bilinç kendisini sınırlar ve kendisini kendisine sonlu, doğadan farklı bir şey olarak sunar. Schelling açısından benin özü tin ya da ruhtur, doğanın özü ise maddedir. Gelgelelim maddenin özü güçtür, yani çekim ve itimdir. O, güçte ortak zemini ya da temeli bulur. Bu güç çekim olarak doğadır, nesnel olandır, maddedir; itme olarak ise bendir, tindir, öznel olandır.

Demek ki, ne benin ben-olmayanı ne de ben-olmayanın beni meydana getirdiğini söylemek doğrudur. Bu noktada öznel idealizm veya kritisizme olduğu kadar, dogmatizm veya duyumculuğa da bir kez daha karşı çıkan Schelling'e göre, ben ve ben-olmayan, düşünce ve varlık, her ikisi de ne biri ne öteki olan daha yüksek bir ilkeden gelir. Bu tarafsız ilke de karşıtların birliği ve aynılığıdır, çekim ve itimin birliği olarak güçtür.

Schelling, felsefenin doğa felsefesi ve transandantal felsefe ya da ruh felsefesi olarak çift görünüşünde, Mutlak'ın bilimi olduğunu söyler. Başka bir deyişle o, Fichte'nin sistemindeki büyük boşluğu benin bilimine ya da transandantal felsefeye doğa felsefesini katmak suretiyle doldurduğu kanaatindedir. Fakat yöntemi selefinin yönteminden farklı değildir. Gerçekten de Schelling evrenin ben'in yarattığı bir şey olmadığını, onun düşünen özneden ayrı varlığı olduğunu kabul eder. Düşünmek, meydana getirmek değil tekrar etmektir, var olanı yeniden yaratmaktır. Doğa, bir veridir, bir olgudur. Bu yüzden Fichte, deneyim ve gözlemin bilginin bir yere kadar kaynağı olduğunu söyler.

Schelling nasıl ki benin ben-olmayanı meydana getirdiğini kabul etmiyorsa, aynı şekilde ben-olmayanın beni veya duyusal algının düşünceyi meydana getirebilmesine de karşı çıkar. Düşünce, bilgi veya bilim, ben-olmayandan ya da iç dünyaya dair algıdan gelmez. Bilginin ya da düşüncenin kaynağı, ben-olmayanın da kaynağı veya ilkesi olan şeydir. Deneyim, düşünce veya spekülasyonun ancak hareket noktasını meydana getirir. Bu anlamda *a priori* spekülasyonu temel felsefi yöntem olarak benimseyen Schelling, spekülasyonun deneyimin olguları üzerinde çalıştığını ama olguların da düşünceyi yalanlamadığını, hatta ona boyun eğdiğini söyler. Bunun da en önemli nedeni, olaylar düzeni veya gerçek düzen ile düşüncelerin düzeni veya ideal düzenin ortak kaynaklarında aynı olmasıdır. Buna göre doğa var olan, ruh ise düşünen güç veya akıldır. Doğa ile ruh arasında başlangıçta birlik, gelişmede koşutluk olduğunu söyleyen Schelling'e göre, bunlardan her ikisi de aynı yasaya bağlı olarak gelişir.

Bu yasa da elbette, diyalektiktir. Fichte için olduğu gibi, Schelling için de düşüncenin hayali olan doğa, sırasıyla teze karşılık gelecek şekilde madde, antiteze tekabül edecek biçimde form ya da ışık ve nihayet senteze veya madde ve formun sentezine karşılık gelecek şekilde organize olmuş maddedir. Tıpkı düşüncenin üç temel edimi gibi, maddi dünyadaki evrimin üç ayrı derecesi de ona göre gerçekte ayrı ayrı bulunmaz. Doğanın baştan aşağı organize olmuş bir halde bulunduğunu ifade eden Schelling'e göre, bizim inorganik dediğimiz şeyler bile, sözgelimi gökcisimleri dahi yaşayan organizmalardır. Demek ki modern dünyanın mekanik ve materyalist varlık anlayışına karşı Schelling, teleolojik bir varlık görüşü içinde, doğayı bir organizma olarak tasavvur eder. Çünkü ona göre, inorganik dünya tohum halindeki bitkiler âlemidir; hayvanlar dünyası daha yüksek bir güce yükselmiş bitkiler âlemidir. Evrensel organizasyonun tamamlanmasını ifade eden insan beyni organik evrimin nihai aşamasına karşılık gelir. Gerçekten de Schelling, mıknatıs, elektrik, tepki ve duyarlığın aynı gücün veya kuvvetin farklı derecelerdeki tezahürleri veya görünümleri olduğunu söyler. Buna göre, doğada hiçbir şey cansız ve yerinde sayıyor değildir.

(b) Transandantal Felsefe

Doğa felsefesinde tabiatı ayrıntılı olarak ele alan Schelling, bundan sonra transandantal felsefeye geçer ve ruhun faaliyetinin izini sırasıyla bilgi, etik, tarih ve estetik alanlarda sürer.

Bilgi Felsefesi

O, ruhun ilk ve temel faaliyetini meydana getiren bilgi alanında duyumdan algıya, algıdan refleksiyon ya da düşünüme ve en nihayet düşünümden iradeye doğru ilerleyen üç evreli bir bilgi teorisi geliştirir. Öncelikle bir sınırın ya da ben-olmayanın bilinci duyum olarak hissedilir veya yaşanır. Duyumun yaşandığı ya da hissedildiği sınır, dışarıya yönelen öz bilinç ile içeriye doğru akan dış nesnelere ilişkin bilincin, Schelling'e göre karşılaşma yeridir. Bu yüzden tüm duyumlar kişinin kendisinin sınırlanmışlığıyla ilgili bir duyguya karşılık gelirler. Burada kişi yerçekiminin, mekân içindeki gerçek dünyanın ve bu arada, benliğin zamandaki kendi faaliyetinin bilincine tekabül eden yoğunluğun farkına varır. Dış dünyaya ilişkin algıdan düşünüm, iç dünya üzerine düşünümden de irade doğar.

Schelling söz konusu öğretiyle Kant'ın kategorileri, şemaları ve algı nesneleri arasındaki bağlantıları sağlam bir şekilde kurduğuna inanır. Bu bağlantı, doğruluğu tamamen bir tarafa bırakılacak olursa, onun akılyürütmesini tez-sentez ve antitez arasındaki bağlantıyı tesis ederken

kullanan Hegel üzerindeki aşikâr etkisi bakımından önem taşır. Bu bağlamda bilginin nesnesinden ayrılışının sadece soyutlamada söz konusu olduğunu belirten Schelling, bilginin nesnelerle benliğin karşılaşması olması nedeniyle, kavramların nesnelerinden ayrı bir varoluşa sahip olmadığını öne sürer. Onda benlik, bu yüzden sadece bilginin nesnelerinden biri olmayıp, aynı zamanda bilginin koşuludur. Benliğin özü de saf kendinde faaliyet olduğu için bilgi son çözümlemede benliğin eylemi olan istemeden türemek durumundadır.

İrade ve Hayal Gücü

Schelling, algının zorunlu ve sınırlanmış olduğu yerde, hayal gücünün özgür ve sınırsız olduğunu söyler. Onun bakış açısından hayal gücü ve ideleri, algıyla irade arasında aracılık eder. Anlama yetisinin kavramlarının sonlu olduğu yerde, hayal gücünün ideleri bir yönüyle sonlu bir yönüyle sonsuzdur. Gerçekten de Schelling'e göre bir idenin nesnesiyle olan ilişkisi sonlu bir ilişkidir, buna mukabil hayal gücünün bu ilişkideki faaliyeti sonsuzdur. Her ide bir idealin kapsamı içine girer; iradenin işlevi hayal gücünün ide ya da fikirlerini idealize etmektir. Burada ortaya çıkan çelişki, zarar gören veya tahrip olan özdeşliği yeniden temin etme arzusu olarak tanımlanan itki ya da eylemi doğurur. İdeallerin gerçekleşmesi söz konusu itki veya eylemlilik sayesinde olur.

İradeyle zekâ arasındaki ayrım, şu halde mutlak değil de göreli bir ayrım olmak durumundadır. Başka bir deyişle, tıpkı doğada hayatın birbirine karşıt iki gücün işleyişiyle meydana gelmesi gibi, ruhun hayatının da ben-olmayanı onaylayan zekâ ile kendisini bundan kurtaran iradenin karşılıklı etkileşiminden doğduğunu söyleyen Schelling'e göre, bu ikisi, aralarındaki rekabet her ne kadar türün hayatı olarak bildiğimiz tarihi meydana getirse de daha yüksek bir bakış açısından ele alındığında özdeş olmak durumundadır. Gerçekten de zekâda eyleyen ben ile bilen ben, bir ve aynıdır. Eyleyen benin kendisi için bir obje meydana getirdiği yerde, bilen ben sadece diğer objeleri algılar. Eylemde özne kendisi için bir nesne haline geldiğinden ötürü, doğa dünyasından zihnin dünyasına bir geçiş yoktur. Dış dünyadaki her değişme bir algı olarak alımlanırken, her eylem bu türden bir değişmeye yol açar. Bu yüzden eylem algıdır ve kendi kendini belirleme de bilincin ilk ve en temel koşuludur.

Tarihin Doğası

Tarihsel süreci yaşamın tedricen gerçekleşmesi diye ortaya koyan Schelling, tarihi insanın özgürlüğünün gelişmesi, içindeki bütün insanların yurttaşlar olacağı yetkin devlete doğru bir ilerleme olarak tanımlar. Bundan dolayıdır ki tarih özgürlüğün zorunluluk yoluyla gerçekleşme alanı-

dır. Schelling, özgürlük ile zorunluluk arasında mutlak bir özdeşlik bulunduğunu fakat bu özdeşliğin, bilginin değil de inancın konusu olacak şekilde, her daim bilinçsiz olduğunu öne sürer. Öte yandan Tanrının kişisel veya nesnel bir varlık olmayıp ilahi olanın insandaki açımlanması olduğunu öne süren Schelling'e göre, bu açımlanma hiçbir zaman tamamlanmaz. İnsanların kendisinde sadece aktörler olarak değil fakat yazarlar olarak var oldukları tarih, bu yüzden bir dramı ifade eder.

O söz konusu dramı, organik evrimin sırasıyla nebati, hayvani ve insani dünya olarak üç evrede gerçekleşmesine paralel olarak, üç çağda cereyan eden bir süreç şeklinde tasarımlar. Bunlardan teze veya iradesiz zekâya tekabül eden birincisi, asli özelliğini kaderci unsurun egemenliğinde bulan Eskiçağ'dır. Romalıların açtığı ve halen devam etmekte olan ikincisi, etkin ve iradi unsurun kadere olan tepkisini dışa vurur. Geleceğe karşılık gelen üçüncü çağ ise zorunluluk veya kader ile özgürlüğün bir sentezi olacaktır. Bu çağda ruh ile doğanın giderek ahenkli bir birlik halinde birbirine karışacağını, fikrin gerçeklik, gerçekliğin de ideal olacağını söyleyen Schelling'e göre, ideal ile gerçeğin birliği olan mutlak, kendini işte burada gösterip gerçekleştirecektir.

Tarih zamanda cereyan ettiği ve zamanın kendisi de sınırsız olduğu için onun sonsuza giden bir ilerleme olması ve Mutlak'ın gerçekleşmesinin erişilemez bir ideal olarak kalması kaçınılmazdır. Öte yandan ben de yalnızca teorik ve pratik olsa idi, düşünme gibi eylemin de özne ile nesnenin, ideal ile gerçeğin ikiliğine bağlı kalması nedeniyle Mutlak'a ulaşabilmesi söz konusu olamazdı. Schelling bununla birlikte düşüncenin, düşünmenin meydana getirdiği ikiliği aşabileceğini, hatta aşması gerektiğini söyler. Ona göre, bunun yolu da entelektüel sezgidir. İnsan, böyle bir sezgi sayesinde ideal ile gerçeğin ikiliğini reddedip, ben ile ben-olmayanın, kendisinde tüm antitezlerin eridiği mutlak bir birlikten geldiğini olumlar. Böylelikle kendisinin ve kişisel düşüncesinin üstüne yükselen insan, nesnelleşen ve benlikte kişiselleşen gayrişahsi akılla bir ve aynı olur.

Sanat Felsefesi

Sezgiye özel bir önem atfeden Schelling, yine de sezginin kendisini ikilikten ya da karşıtlık yasasından tam olarak kurtaramadığını kabul eder. Bu yüzden de ruhun Mutlak'ı esas itibariyle doğada ve sanatta güzellik duygusu olarak idrak ettiğini söylemek durumunda kalır. Başka bir deyişle, tarihin kendisi için bir dram olduğu Schelling'de, doğa bir sanat eseri düzeyine yükselir. Gerçekten de Schelling, aynen Kant gibi, organizmalarla sanat eserlerinin, tam anlamıyla sadece teleolojik olarak, yani parçaların bütüne hizmet ettikleri ve bütünlerin kendilerinin de

amaçlı olduğu organizma ya da kendilikler olarak anlaşılabilmeleri bakımından bir ya da benzer olduklarına inanıyordu. Sanat ile organizmalar arasındaki yegâne fark, organizmalarda zekânın düzen verici, organize edici faaliyetinin gizli ya da bilinçsiz kalıp, sadece üründe, yani organizmanın kendisinde aşikâr hale geldiği yerde, sanat eserinde yaratıcı faaliyetin bilinci olup hakiki sanat eserinin bilinçsiz ve sonsuz olmasından kaynaklanır. Sanatçının sanatını hiçbir zaman tam olarak anlamadığını söyleyen Schelling'e göre sanatın amacı ne fayda, ne haz, ne ahlaklılık, ne bilgi ne de güzelliktir; onun gözünde, sanatın amacı sonsuzun sonluda gerçekleşmesidir.

Gerçekten de sanata, bilim ve felsefeyle kıyaslandığında, çok daha büyük bir önem ve değer veren, felsefenin Tanrıyı sadece tasavvur ettiği yerde, sanatın Tanrının bizzat kendisi olduğunu, bilimin ilahi varlığın ideal mevcudiyetini, oysa sanatın O'nun gerçek mevcudiyetini ifade ettiğini ileri süren Schelling, zekânın ilk kez olarak sanatta kendisinin bilincine vardığını söyler. Zekâ, felsefede potansiyel sonsuzluğunun ifadesi yönünden soyut ve sınırlıdır. Sanatta bu anlamda soyutlamadan tamamen bağımsız olan zekâ, sonsuz doğasını tam olarak gerçekleştirir. Bu yüzden sanat, zekânın kendisine doğru hareket ettiği hedeftir. Sanatta doğa ve tarih tamamen bağdaşıp uzlaştığı için sanatın kendisi hakiki felsefe olmak durumundadır. Ama Schelling'e göre sanatçı, yarattığı şeyle ilgili olarak teorik bir kavrayıştan yoksun bulunduğu için asla bir filozof değildir. Bu açıdan bakıldığında, teorik zekânın dünyayı sadece temaşa ettiği, pratik zekânın ona yalnızca düzen verdiği yerde, estetik zekânın dünyayı yarattığı söylenebilir.

(c) Özdeşlik Felsefesi

Schelling'in felsefesinin üçüncü evresi, bir özdeşlik felsefesinden meydana gelir. Schelling burada transandantal felsefede sanatla ilgili görüşlerini ifade etmeye hazırlanırken dolaylı olarak söylediği bir şeyi açıklıkla ortaya koyarak, doğa felsefesiyle transandantal felsefenin birlikte alındıkları zaman hakikatin sadece yarısını meydana getirdiğini ve doğayla bilgiyi ayrımlaşmamış bir birlikte bir araya getiren diğer yarı tarafından tamamlanmaya ihtiyaç duyduğunu söyler. Buna göre doğanın meydana gelişi ya da yaratılışı zekâ ile doğanın, özne ile nesnenin karşıtlığına değil, fakat bütün bir gerçekliğin Mutlak'tan geldiği şekliyle özdeşliğine dayanır. Doğa ile aklın mutlak özdeşliği, onların ortak kaynağı olan akılda bulunur. Akıl, şeylerin bilgisini olduğu kadar, kendinde şeyleri de kucaklayan bir ana gerçeklik olarak bir ve sonsuzdur. Akılda ne özne ne nesne, ne zaman ne mekân vardır. Onun en yüksek yasası, zamansal veya mekânsal bütün mülahazalardan bağımsız olarak doğru olan özdeşlik yasasıdır (A=A).

Schelling'in özdeşlik felsefesi bir tür panteizm olarak gelişir; pek çok yönüyle Spinoza'nın panteizmini andıran söz konusu özdeşlik felsefesi, bununla birlikte Spinoza'nın ölü, materyalist ve determinist panteizminin tam tersine, doğanın canlılığına vurgu yapar. Spinoza'nın etkisi çok aşikâr olmakla birlikte, bu etki Bruno'nun vitalist panteizmin etkisiyle birlikte ve Goethe ile Herder'in vitalist yorumlarının süzgecinden geçerek gelir. Schelling, hayatın organik dünyanın temeli olduğuna inanıyordu. Hayat ilkesini yalnızca organizmalarda değil, fakat doğanın bütün varlıklarında ve yaratmalarında buluyordu. Ona göre, en ilkel varlıkta bile bir hayat gizliydi. Bütün bir doğanın baştan aşağı canlı bir organizma gibi olduğuna inanan Schelling, onun Tanrıdan ayrılmaz olduğu kanaatindeydi. Bununla birlikte Tanrı, özü irade olduğu için rasyonel olarak kavranamazdı; ancak irade yoluyla, eylemde idrak edilebilirdi.

(d) Pozitif Felsefe

Bu son adımdan da anlaşılacağı üzere, Schelling filozof kariyerinin sonlarına doğru, eski negatif ve salt rasyonel felsefesine önemli ölçüde karşıt bir mistik, pozitif felsefeye doğru yol almıştır. Bu dönemde Tanrı idesinin gerçekliği, Tanrının kişiliği ve Teslis dogmasının önemi üzerinde ısrar eden filozof, artık bir teozof olmaya başlar. Eski negatif felsefenin Mutlak'ı veya mutlak aynılığı, burada da ortaya çıkar. Fakat o, artık ilk irade adını almış olarak karşımıza gelir. Ona göre tek tek her varlığın olduğu kadar ilahi varlığın da temeli, ilk ilkesi, düşünce ya da akıl değil bireysel hayata doğru giden iradedir, var olma arzusudur. Var olmadan önce her varlık, var olmak veya Tanrı olmak ister. Söz konusu arzu ya da bilinçsiz isteme, zekâdan ve iradeden önce gelir. Schelling, Tanrı söz konusu olduğunda, O'nun gerçekleşmesinde, Tanrı olmasında takip edilen evrimin ezeli olduğunu ve geçtiği anların birbirine karışmış bulunduğunu söyler.

Buna göre sadece Mutlak gerçek olduğu için gerçek olmayan sonlu şeyler salt gerçeklikten düşüş ya da uzaklaşma içinde, cennetten kovulmuş olarak varolurlar. Tanrının hem düşüşün nedeni hem de Tanrısallığın şeylerin düşüşten sonra taşıdıkları son iz olan muadili olarak, özgürlüğü yarattığını savunan Schelling, bu bağlamda yaratılışın doruk noktası ve felsefenin özel ilgi konusu olarak insanı öne çıkartır. Dünyanın özü olan insan, onun gözünde özgür ve yaratıcı bir faaliyettir. Bu son dönemin mistik felsefesinde, Schelling bir noktadan sonra bir felsefi antropolojiye doğru kayar. Başka bir deyişle, insanın özünü en derin yaratıcı faaliyet olarak gördüğü din ve efsane yaratma etkinliğinde aramaya başlayan Schelling, çeşitli dinlerdeki efsanelerin insanı nihai şeylerin bilgisine nasıl yavaş yavaş ulaştırmaya çalıştığını göstermeye çalışır. Ona göre felsefenin kavram

şeklinde dile getirdiğini, dinlerdeki efsaneler, hayli uzunca bir zamandan beri mecazlar ve semboller ile anlatmışlardır. Din ile felsefe arasındaki ayrım, dinin nihai doğrulara bilinçsiz bir sezi ile buna mukabil felsefenin bilinçli bir düşünme ile varmasından meydana gelir.

Hegel

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), Alman idealizminin kesinlikle doruk noktasını oluşturur. Aslında onun felsefesinin, sadece Alman idealizminin değil bütün bir felsefe tarihinin birkaç önemli doruk noktasından biri olduğu söylenebilir. En azından 19. yüzyılın en etkili düşünce sistemlerinden birini meydana getiren Hegel felsefesi olmadan sözgelimi Marksizmi anlamak imkânsızdır; Hegel olmadığında, çağımızın büyük ideolojik çatışmalarını da anlayamayız. Onun sadece felsefe alanında değil fakat sosyal teori, tarih ve hukuk alanları başta olmak üzere, modern düşüncenin daha pek çok alanında yoğun bir etkisi olmuştur.

Başka her şey bir yana, tarihsel düşünmenin onunla başladığı söylenebilir. Gerçekten de aklın kendisi de dahil olmak üzere, bütün felsefi problemleri ve kavramları tarihsel terimlerle anlama yönünde bir çabayla ilk kez Hegel felsefesinde karşılaşırız. Ona göre, hiçbir kavramın değişmez bir içeriği, hiçbir düşüncenin sabit bir anlamı ve hiçbir anlama tarzı ya da şeklinin ezeli-ebedi veya değişmez bir geçerliliği yoktur.

Hegel'den önceki filozoflar, doğayı ve zihni, tek tek şeylerin değişen çokluğuna ezeli-ebedi bir tarzda yüklenen statik kavramlarla değişmez yasaların perspektifinden görmüşlerdi. Zihni etkin ve kurucu bir güç olarak gören Kant bile, anlama yetisinin kategorileriyle pratik aklın koşulsuz buyruklarının değişmez olduklarını savunmuştu. Daha önceki filozoflar, felsefi bilgi en tümel bilgi olacak şekilde, bilginin tümellerin bilgisi olduğunu öne sürerken, teklerin veya tikellerin kavranamaz olduğunu söylemişlerdi. Oysa Hegel açısından, felsefenin görevi tikeli anlamaktır; çünkü anlaşılmaya en fazla muhtaç olan odur. Tikel veya bireysel olan ise ancak başka her şeyle olan ilişkileriyle bilinebilir. İlişkileri bir tarafa bırakıldığında, her tikelin "çıplak bir tikel" olduğunu, bu yüzden onun ancak bütün bir çevresiyle olan ilişkileri sayesinde var olduğunu öne süren Hegel, böyle anlaşıldığında, onun artık bir "töz" veya "şey" olarak görülemeyeceğini, fakat sadece olayların değişme süreci içinde olagelen bir şey olarak ele alınabileceğini söyler. İşte bu yüzden, gerçekliği olduğu şekliyle, yani bir değişme süreci olarak, sadece tarihsel akıl ya da bilinç anlayabilir.

(a) Genel Olarak Felsefesi

Hegel bu yüzden, evreni veya gerçekliği organik bir süreç olarak düşündü. Onun gözünde gerçekten var olan Mutlak'tı. Felsefenin konusunun Mutlak olduğunu söyleyen Hegel'de, Mutlak, teolojik terimlerle ifade edildiğinde, Tanrı olmak durumundadır. Bununla birlikte, Mutlakla Hegel, dünyadan ayrı, dünyaya aşkın, ilahi bir gerçekliği anlatmak istemez; bir bütün olarak gerçekliğin kendisini, bütün bir evreni anlatmak ister: "Felsefe hakiki olanla meşgul olur, hakiki olan ise bütündür."

Buna göre Mutlak, ayrı şeylerden meydana gelen bir birlik değildir. Materyalizmi reddeden Hegel, "doğal" olarak katı maddenin, çeşitli şekillerde veya farklı oranlarda bir araya geldikleri zaman doğa adını verdiğimiz bütün bir varlık alanını meydana getiren sonlu parçacıklarının olduğunu dile getiren materyalist öncül ya da tezi de kabul etmez. Gerçekten var olanın Mutlak ya da Akıl veya *Geist* olduğunu söyleyen ve dolayısıyla, idealist bir konuma yerleşen Hegel, bununla birlikte Parmenides ve Spinoza gibi idealist filozofların, her şeyin bir olduğunu öne süren görüşlerinden de uzak durur. Tinsel bir ilke olarak Mutlak'ın gerçekliğin bütünü olduğunu söyleyen Hegel, bu filozofların idealizmlerinden farklı olarak, söz konusu bütünün bir sürece karşılık geldiğini öne sürer. Buna göre, önce kendinde var olan sonra antitezi doğada tezahür eden ve en nihayet kendisini beşeri veya tinsel dünyada gerçekleştiren Mutlak, bir kendini gerçekleştirme, kendini düşünme süreci içinde olur. Hakikatin bütünde olduğunu söyleyen Hegel'e göre, o, ancak süreç içinde kendini tanıma, kendini bilme durumuna gelir. O, bunu esas insan tini ya da aklı yoluyla gerçekleştirir.

Doğa, genel olarak insan bilincinin önkoşulunu meydana getirir. O, kendisi olmadan öznel olanın varlık alanının vücut bulamayacağı nesnel olana tekabül eder. Bu açıdan bakıldığında, doğanın da beşeri alanın da Mutlak'ın, mutlak ruh ya da aklın uğrakları olduğu, Mutlak'ın bizzat kendisi kadar gerçekliğe sahip bulunduğu söylenebilir. Doğanın kendisi de gerçek olmakla birlikte, Mutlak kendisine esas insan bilincinde, Tin olarak döner. Bu yüzden insanın felsefi düşünümü Mutlak'ın, kozmik aklın ben bilgisini oluşturur. Demek ki felsefe tarihi Mutlak'ın, bir bütün olarak gerçekliğin kendini düşünme ve tanıma sürecini ifade eder.

Hegel, bu yüzden felsefenin görevini Mutlak'ın hayatını, onun bir bütün olarak kendini gerçekleştirme ve tanıma sürecini yeni baştan inşa etmek olarak anlar. Başka bir deyişle, felsefenin Mutlak'ın veya kozmik aklın dinamik yapısını gözler önüne sermesi, onun kendisinden başlayıp doğanın dolayımından geçerek beşeri bilinçte veya tinde doruk noktasına ulaşan teleolojik gelişme süreci veya hareketini sistematik serimlemesi gerekir. Başka bir deyişle gerçekliğin sonsuz aklın, kendi kendisini dü-

şünen gerçekliğin kendini gerçekleştirdiği zorunlu süreç olması anlamında rasyonel olanın gerçek, gerçek olanın da rasyonel olduğunu söyleyen Hegel açısından, doğa ve beşeri tin ya da bilinç alanı ezeli-ebedi tözün veya İdeanın tezahür ettiği alanlar olmak durumundadır. Bu açıdan bakıldığında iki şey, yani gerçekleşen, kendi kendisini gerçekleştiren öz ya da İdea ile söz konusu ezeli-ebedi tözün gerçekleşme alanı arasında bir ayrım yapılabilir. Bu ayrımla birlikte, kendisini doğada ve beşeri tin alanında gösteren ya da insani bilinç alanında ifade eden ezeli-ebedi bir İdea ya da *logos* resmine sahip oluruz. Doğada *logos* ya da kozmik akıl, antitezi olan maddi dünyaya veya nesnelliğe dönüşür.

Oysa o, beşeri tin alanında kendisini özü itibariyle olduğu şey olarak göstermek anlamında kendisine döner. Buradan hareketle, Mutlak'ın veya *Geist*'ın hayatının veya gerçekleşme sürecinin üç ana evreden meydana geldiği söylenebilir: Mantıksal İdea ya da kavram, Doğa ve Tin. İşte bu yüzden, Hegel'in felsefesi üç ana kısımdan meydana gelir: Mutlak'ın doğasını salt "kendisinde" ele almak anlamında metafizikle özdeş olan mantık, doğa felsefesi ve tin felsefesi. Buna göre, mantık Mutlak'ı "kendisinde" araştırır, doğa felsefesi "kendisi için" olan Mutlak'ı konu alır, oysa tin felsefesi "kendinde ve kendisi için" olan Mutlak üzerinde yoğunlaşır.

(b) Mantığı

Mantığa büyük bir önem izafe eden Hegel, bu konuda onu metafizikle özdeşleştirecek kadar ileri gider. Aslında bu, bilgi ile varlığı özdeşleştiren Hegel açısından kaçınılmazdır. Hegel'de karşımıza çıkan bu istisnai durum, onun mantık anlayışıyla Kant'ın transandantal mantık görüşü arasında bir bağ kurulduğu zaman ancak anlaşılır hale gelebilir. Buna göre, Kant'ın felsefesinde fenomenleri şekillendiren, onlara yapı ya da form kazandıran kategoriler, insan zihninin a priori kategorileriydi. Kendinde şeylerin bilinemeyeceğini öne süren Kant'ta, insan zihni, söz konusu numenleri veya kendinde şeyleri yaratmasa bile, fenomenler dünyasının temel yapısını, görünüşler dünyasının ana karakterini belirlemekteydi. Kant'ta bilişsel fonksiyonları şu halde fenomenal dünya ile sınırlı olan kategoriler, Hegel'de, bilinemez kendinde şeylerin tasfiyesi ve eleştirel felsefenin saf ya da mutlak idealizme dönüşmesiyle birlikte, mutlak anlamda yaratıcı düşüncenin, kozmik aklın ya da *Geist*'ın kategorileri haline gelir. Mutlak düşüncenin, saf aklın kategorileri, bununla birlikte söz konusu kozmik akıl ya da *Geist* kendisini bütün bir gerçeklik alanında ifade ettiği için gerçekliğin kategorileri olup çıkar. İşte bundan dolayı, bu kategorileri ele alan mantık doğallıkla, kendisini doğada ve tarihte açığa vuran *Geist*'ın ya da kozmik aklın özünü ya da doğasını açımlayan metafizikle özdeşleşir.

Şu halde esas itibariyle bir kategoriler mantığına tekabül eden Hegelci mantık, düşünce tarihinin neredeyse bütün mantıklarından farklılık gösterecek şekilde, üç adımlı hareketlerden meydana gelen diyalektik bir mantık olarak ortaya çıkar. Diyalektik mantığın söz konusu üç adımlı yapısı tezden antiteze ve nihayet senteze doğru bir hareket olarak ifade edilebilir, öyle ki her sentezin yeni bir tez haline geldiği bu hareket Mutlak İdeaya erişinceye kadar devam eder. Hegel'in mantığının diyalektik olması, elbette onda mantıkla metafiziğin özdeş olmasının bir sonucu olarak ortaya çıkar. Başka bir deyişle, varlığın hareketi diyalektik bir hareket olduğu yani varlık karşıtlıklardan geçerek ilerlediği için onu açımlayan, onun hareketini düşüncede yansıtan veya yeniden kuran mantığın hareketi de diyalektik olmak durumundadır. Gerçekten de söylem ya da düşünce ancak varlığın ve gerçekliğin diyalektiğini açığa vurduğu ya da serimleyip betimlediği ölçüde diyalektiktir. Hatta bu yüzden, Hegel'in yönteminin diyalektik değil de aslında temaşacı veya betimleyici bir yöntem olduğu söylenebilir. Çünkü o, gerçekliğe bakmakta ve gördüğünü betimlemektedir.

O, bu yeni mantığında her şeyden önce "düşüncenin hareket ettiği" ve "çelişkinin düşünce ve akılyürütmede harekete içkin bir güç olduğu" benzeri ilk bakışta çelişik gibi görünen ifadelerini biraz da bu mantık ve metafizik özdeşliğinin verdiği rahatlıkla telaffuz eder. Hegel'in söz konusu muğlak ifadelerle tam olarak ne kastettiğini ve bu arada diyalektik mantığının yapısını daha iyi anlayabilmek için onun mantığının ilk üç kategorisi *Varlık*, *Hiçlik* ve *Oluş*'tan meydana gelen üçlü hareketi ele almakta yarar olabilir. Düşüncenin veya zihnin her zaman, en genel ve en soyuttan özgül ve somut olana doğru hareket etmesi gerektiğini söyleyen Hegel'in de ifade ettiği üzere, var olan şeylerle ilgili olarak oluşturabileceğimiz en genel kavram, onların var oldukları düşüncesi veya kavramıdır. Tek tek şeylerin kendilerine özgü ve farklı özellikleri olsa bile, onların hepsi de ortak olarak tek bir şeye, yani varlığa sahiptirler. Onların kendi farklı özelliklerine sahip olabilmeleri için önce var olmaları gerekir. Bu, varlığın zihnin oluşturabileceği en genel kavram olduğu anlamına gelir. Varlığın diğer bütün kavramlardan mantıksal olarak da önce gelmesi gerekir. Çünkü var olan şeyler, başlangıçta özellik veya niteliklerden yoksun olan, hiçbir belirlenimi olmayan varlığın şekillenmiş olmasını veya belirlenimlerini temsil ederler. Bundan dolayı, mantık ve dolayısıyla, gerçeklik belirsiz olanla, yani varlıkla başlar. Varlık kategorisi, Hegelci diyalektiğin, demek ki tezini oluşturur.

Hegel, düşüncenin soyut bir kavramdan başka bir kavrama nasıl geçeceği, varlık gibi en tümel düşünceden başka bir kavramın nasıl türetileceği sorusu gündeme geldiğinde, tümel bir terim ya da kavramdan hiç-

bir şeyin çıkarsanamayacağını bildiren Aristoteles'in klasik mantığına karşı, bir tümelin başka bir kavram içeremeyeceği düşüncesinin doğru olmadığını ileri sürer. O, varlık kavramının varlığa sahip olan birçok şeyin tikel nitelik ya da özelliklerinden yoksun bulunan bir şeyin düşüncesine karşılık geldiğini söyledikten sonra, Varlık kavramının veya idesinin hiçbir içeriği olmaması olgusuna bir kez daha vurgu yapar. Varlık kavramı bir soyutlama olduğu, saf varlık kategorisi bütünüyle belirsiz olduğu için mutlak olarak negatif bir kavramdır. Başka bir deyişle varlık kavramı, bütünüyle belirsiz ve içeriksiz bir kavram olduğundan, yokluk ya da hiçlik kavramına dönüşür. Buna göre, varlığı belirli birtakım özelliklerden, tikel niteliklerden yoksun bir şey olarak düşündüğümüz her seferinde, zihinlerimiz varlıktan yokluğa geçer. Başka bir deyişle, varlığı herhangi bir belirlenimi olmayan bir şey olarak düşündüğümüz takdirde, hiçliği düşünmekte olduğumuzu görürüz. Demek ki, varlığın antitezi, aynı zamanda onun hakikati olan hiçliktir.

Fakat Hegel zihnin, varlıktan yokluğa ve yokluktan da varlığa geçtiğini, bunun nedeninin de onun ne birinde ne de diğerinde duramaması olduğunu söyler. O, bununla elbette, varlık ile hiçliğin bir anlamda aynı olduğunu anlatmak ister. Buna göre varlıktan türeyen hiçliğin zihni yeniden varlık kavramına geri götürdüğünü söyleyen Hegel, zihnin varlıktan yokluğa ve yokluktan varlığa doğru bu hareketinin üçüncü bir kategorinin ortaya çıkışına yol açtığını belirtir. Bu da oluş kategorisidir. Bu ise, hakikatin varlığın hiçliğe ve hiçliğin de varlığa dönüşmesi, işte bu dönüşümün de oluş olduğu anlamına gelir. Oluş kavramı, demek ki varlığın yoklukla aynı olduğunu bilen zihin tarafından oluşturulan bir kavramdır. O, varlık ile yokluğun birliğini ve hakikatini ifade eden sentezdir. Varlığın oluş olarak anlaşılması gerektiğini, varlık olarak Mutlak kavramının oluş olarak Mutlak kavramıyla aynı olduğunu bildiren Hegel, böylelikle bir şeyin nasıl hem var hem de yok olabileceği sorusuna, onun oluşmakta olması veya bir oluş süreci içinde bulunması dolayısıyla hem var hem de yok olduğu yanıtını verir.

Hegel, aynı diyalektik mantığı, bütün sistemi boyunca kullanır. Buna göre tek tek her bir evrede, o kendisinden antitezini çıkarsadığı bir tez önü sürer. Tez ile antitez daha yüksek bir sentezde birlik kazanır. Son aşamada Hegel, diyalektik yöntemine uygun düşecek şekilde oluş veya bir kendini gerçekleştirme süreci olarak mutlak İdeayı yerleştirir.

Bilgi Felsefesi

Bu açıdan bakıldığında, Hegel'in bilgide işe en basit, en boş kavramla veya bilginin en aşağı düzeyini temsil eden duyumla yani şeylerin niteliklerinin ve karakteristiklerinin izlenimlerle başladığı ve şeyler ara-

sındaki ilişkileri keşfederek ve bir kavramı içerildiği başka bir kavramdan çıkarsayarak genele yükseldiği söylenebilir. Onda tekil olgular anlaşılmaz olup, akıldışı bir görünüm arz ederler; söz konusu tek tek olgular, ait oldukları bütünün bir parçası, görünümü veya boyutu olarak görüldükleri takdirde anlaşılır hale gelirler. Hegel, düşünmenin bir olgudan başka bir olguya geçmek zorunda olduğunu, bunun gerçekliğin ve hakikatin birbirleriyle bağlantılı unsurlardan meydana gelen bütünde bulunmasının ve dolayısıyla tekil olguların vücut verdiği kavramların doğasının kaçınılmaz bir sonucu olduğunu söyler. Başka bir deyişle o, insan zihninin her aşamada daha geniş kapsamlı bir gerçekliğe nüfuz edecek, bir şeyin hakikatini onun bütünle olan bağıntısını ortaya çıkardıktan sonra keşfedecek şekilde diyalektik olarak ilerlediğini öne sürer.

Hegel'e göre, tek bir kavram, bu en yüksek kavram bile olsa bütün bir gerçekliği göstermez. Kavramların yalnızca kısmi doğruları ifade ettiğini, bilginin bütün bir kavramlar sisteminden meydana geldiğini öne süren Hegel açısından hakikat ve bilgi, tıpkı rasyonel gerçekliğin kendisi gibi, canlı bir mantıksal süreçtir. Buna göre, bir düşünce zorunlu olarak başka bir düşünceden çıkar; bir düşünce, başka bir düşünce meydana getirmek üzere kendisiyle birleşeceği düşüncede, bir çelişkiye yol açar. Diyalektik hareketin düşüncenin mantıksal olarak kendi kendisini açımlamasından oluştuğunu iddia eden Hegel'e göre, filozofun yapması gereken şey, düşüncenin tanımlanan şekilde kendi mantıksal akışını izlemesine izin vermektir.

Hegel'in söz konusu gelişmeci ve bütüncü bilgi anlayışı, daha önce de belirtildiği üzere, değişen akıl ve gerçeklik telakkisinin veya Kant'ın eleştirel felsefesinin onda nesnel ya da mutlak bir idealizme dönüşmesinin bir sonucu olmak durumundadır. Hegel, akıl denen şeyin, sonlu bilişsel varlıkların bağımsız ve engin bir varlık alanını kavrama çabasında kullandıkları öznel bir kapasite ya da zihinsel bir yeti olduğu düşüncesinin oldukça yanıltıcı bir düşünce olduğunu kabul eder. Akıl ve onun ümitsizce anlamaya çalıştığı rasyonaliteden-arınmış varlık düşüncesi kabul edilemez bir ikilik doğurur. Ona göre, bu tür ayrılıklar sona erdirilmediği zaman yani akıl kendi serüvenini sonuna kadar izlemediği sürece, felsefe sağlam bir hakikate, kalıcı bir iç barışa ulaşamaz. Bu ise, hiç kuşku yok ki insanın akıl yoluyla varlığa yaklaşmadığı, fakat esas akılsal olanın, insan yoluyla kendini kavradığı ve kendine döndüğü anlamına gelir. Bu anlamda, tümel veya mutlak olan, yalnızca bütün insan varlıklarının üstünde ve ötesindeki bir töz değil fakat aynı zamanda öznedir. O halde, rasyonel olan ile gerçek olan birbirinden ayrı kalamaz: Rasyonel olan gerçek ve gerçek olan da akılsaldır.

(c) Doğa Felsefesi

Bu yüzden, yani gerçekliğin organik bir bütün olduğu, hakikatin bütünde bulunduğu tezi uyarınca, Hegel doğayı da elbette kendinde ve kendi başına değil de Mutlak ya da kozmik Akılla, ide veya Tanrıyla olan ilişkisi içinde ele alır. Doğal varlık alanı Hegel açısından, Mutlak'ın veya İdeanın tezahür ettiği, bir anlamda ete kemiğe büründüğü bir alandır. Fakat buna rağmen, doğa İdea ya da Tanrıya en uzak varlık alanıdır. Hegel bu durumu, ilahi zihindeki "doğa" idesinin ilahi olduğunu, ama aynı idenin doğadaki nesnelleşmesinin ilahi olmadığını söyleyerek veya yasası özgürlük olan Geist'ın doğada kendisine yabancılaştığını öne sürerek ifade eder. Başka bir deyişle, Mutlak'ın "Tin" olarak tanımlandığı Hegelci sistemde, Mutlak kendisini tam ve gereği gibi sadece Tin alanında yani beşeri bilinç veya tarih alanında, insanın ve kültürün dünyasında ifade edebilir. Doğa, bu alanın yani beşeri bilincin önkoşulu olmakla birlikte, onun kendisi "Tin" değildir.

Çünkü Tin dünyasının özgürlük alanı olduğu yerde, doğa bütünüyle zorunluluk alanıdır. Doğa, bununla birlikte, aynı zamanda olumsallık alanıdır. Sözgelimi o, akli bir örüntünün temin ettiği ayrımları tamamen açık seçik bir biçimde sergileyemez. Dahası, doğada var olanları veya olup bitenleri mantıksal bir türetim yoluyla açıklamak mümkün olmaz. Doğada var olanlara ancak fiziki nedenselliğe dayanan ampirik bir açıklama getirilebilir. Gelgelelim, ampirik bir açıklama mantıksal bir dedüksiyon ortaya koymakla aynı şey değildir.

Buna rağmen, gerçek olanın rasyonel olduğunu söyleyen Hegel'de, "doğa" dışsallığı içinde "saf rasyonalite" olmak durumundadır. Nihai gerçekliğin tek bir organik ve dinamik bütün olduğu hesaba katılırsa, Hegel'in var olan her şeyin gerisindeki, temelindeki mantıksal "İdea" ile "Doğa" arasında yapmış olduğu ayrımın bir ve aynı gerçekliğin içsel ve dışsal boyutu arasındaki ayrıma tekabül ettiği söylenebilir. Buna göre Doğa, bütünüyle rasyonel olan İdea'nın (tez) antitezi olarak ortaya çıkar. İşte olumsallık, yani doğadaki bir şeyin zorunlulukla var olmaması, mantıksal bir dedüksiyonla açıklanamaması durumu, Doğanın İdeayla olan ilişkisi noktasında dışsallığını ifade eder. Doğadaki olumsallığın zorunlu olduğunu, söz konusu olumsallık olmadan doğanın var olamayacağını dile getiren Hegel açısından, doğal nesnelerin varlıklarını kendilerinden alma, kendi başlarına varlık kazanma imkânları yoktur. Başka şey ya da varlıklar sayesinde var olan doğal varlıklar, birbirlerine dıştan olan bir bağ ile zaman bakımından önce ve sonra oluş ile yani bir neden -sonuç bağıyla bağlanırlar. Doğa, İdeanın veya kozmik aklın bir gerçekleşmesi olduğu için akıl onun en ilkel basamaklarında bile saklı olmak durumundadır. Fakat tümel her ne kadar tikellerde ve tikeller aracılığıy-

la var olsa da bir birey veya fiziki bir nesne mantıksal olarak kendi türünden veya genel bir kavramdan türetilemez.

Tıpkı mantığın en soyut kavram olan varlık kavramıyla başlaması gibi, doğa felsefesi de olabilecek en soyut şeyle başlar: Mekân. Yine, en genel kavram olarak Varlık kavramının belirsiz olması gibi, mekân da boşluk olarak ortaya çıkar. Demek ki doğa bir uçta doğrudan doğruya boşluğa temas ederken, diğer uçta beşeri dünyada tine, özgürlüğün dünyasına varır. Mekânın mutlak dışsallık olduğunu söyleyen Hegel'e göre, mekân ile tinin arasında, tek tek şeylerin, bireysel ve fiziki nesnelerin doğayı meydana getiren dünyası bulunur. Sürekli bir oluşun egemen olduğu doğadaki nesneler, mekân ve zaman içindedirler. Zaten onların var olmaları demek, mekânda bir yer kaplamaları ve zamanda bir yerde bulunmaları demektir.

Tabiat mekaniğin, fiziğin ve organiğin yasalarını sergilediği için Hegel doğa felsefesini sırasıyla mekanik, fizik ve organik gibi üç ayrı alana böler. Saf dışsallık olarak mekândaki cisimlerin yasalı hareketleri üzerinde yoğunlaşan mekanikten içselliği bulduğumuz organizmayı konu alan organiğe doğru olan bu gelişme sürecinde, öznellik ilk kez olarak hayvani organizmada görünür hale gelmeye başlar.

Doğanın söz konusu farklı yön ve basamaklarını, diyalektik terimlerle oldukça ayrıntılı bir biçimde analiz eden Hegel'in doğayla ilgili olarak söylediği şeylerin çok büyük bir kısmının, bilim alanında yaşanan olağanüstü hızlı gelişmelerden sonra ıskartaya çıktığı kabul edilir. Bununla birlikte, bilim adamlarının işini yapma gibi bir niyeti olmayan Hegel'e bu konuda haksızlık etmemek gerekir. O, ortaya koymaya çalıştığı doğa felsefesi aracılığıyla, gerçekliğin sergilediğine inandığı rasyonel yapı ve örüntüyü gözler önüne serme amacı güdüyordu. O, doğa felsefesiyle, aynı zamanda tinin dünyasında hüküm süren özgürlükle doğal varlık alanında hüküm süren zorunluluk arasındaki farklılığı ortaya koymaya çalıştı.

(d) Tin Felsefesi

Mutlak'ın hayatındaki veya onun bir bütün olarak kendini tanıma ve gerçekleştirme sürecindeki üçüncü adım Tin alanıdır. Aslında kendinde Mutlak, Hegel'e göre, tin veya ruhtur; ama bu ilk noktada veya başlangıçta, fiili veya gerçekten değil de sadece potansiyel olarak tindir. Kendisi için Mutlak olarak doğa da yine tindir; fakat o doğal varlık alanında "kendisine yabancılaşmış", özüne aykırı düşmüş bir tin olarak ortaya çıkar. Tin kendisine ancak Hegel felsefesinin üçüncü önemli kısmını oluşturan, tinsel dünyada döner. Gerçekten de doğal dünyada düştüğü yabancılaşma durumundan, *Geist*, insan ve kültürün meydana getirdiği tinsel dünyada kurtulur.

Buna göre, önce tek insanda uyanan *Geist*'ın insan topluluklarında bilincini geliştirerek kendini bulduğu bu tinsel dünya, elbette zaman ve mekâna bağlıdır. Bununla birlikte, buradaki bağlılık doğadakinden farklılık gösterir. Doğal bir varlık olarak insan bedeni zaman ve mekân içindeydi. Oysa ruh, bedenden farklı olarak zaman ve mekânda değildir; tam tersine zaman ve mekân insan bilincindedir. İnsan, bilinçli ve bilişsel işlevleriyle, örneğin anımsama ve bekleme sayesinde, belli bir ana bağlı olmaktan kurtularak, geriye ve ileriye uzanabilmektedir. Farklı mekân ve zamanlarda çok farklı şeyler yaşamasına rağmen, insan hep aynı "ben" olma özelliği gösterir. Bu ise *Geist*'ın dünyasına özgü olup, doğal dünyada yitirilen "birlik" ve "özdeşliğin", manevi dünyada, kültür dünyasında yeniden ortaya çıktığı, rasyonel olanın insan aracılığıyla kendini kavrayıp, kendine döndüğü anlamına gelir. Gerçekten de tinsel dünya, kendinde ve kendisi olan bir dünyadır.

İşte bu manevi dünya üzerinde yoğunlaşan tin felsefesinin de Hegel'de doğallıkla öznel ruh, nesnel ruh ve mutlak ruh şeklinde ortaya çıkan üç ayrı bölümü vardır. Bunlardan öznel ruh, insan zihninin kendi iç işleyişine gönderme yapar. Buna mukabil nesnel ruh, *Geist* ya da kozmik aklın toplumsal ve politik kurumlardaki dışsal tezahür ya da tecessümlerine işaret eder. Mutlak ruh ise, kendi kendisini düşünen düşünce olarak Mutlak aklın eseri veya başarıları olan sanat, din ve felsefeye gönderimde bulunur.

Öznel Ruh

Kozmik aklın, mutlak ruh veya Geist'ın kendisiyle ilgili ilk bilgisi, girdiği insan bireyi kılığında kendisinin duyumsayan bir varlık olduğunu ortaya koyar. Başka bir deyişle, doğadan manevi dünyaya geçiş noktasını oluşturan ruh, insanda henüz uyku halinde bulunan Tin'dir. İnsan, elbette özü bakımından ruhtur yani bilinç ve özgürlüktür. Bununla birlikte, doğanın elinden çıktığı anda, insan sadece ilke olarak böyledir. Hegel, ruhun da tıpkı doğanın kendisi gibi, bir yasaya tabi olduğunu söyler. Demek ki bilinç ve özgürlük ne bireyin beşiğinde, ne de türün başlangıcında vardır. Bunlar, kendisine tarih veya tarihsel süreç adı verilen evrimin sonucunda ortaya çıkarlar.

Bu yüzden, ruh başlangıçta sadece duyulmayan ve hisseden bir varlık olarak ortaya çıkar. O, bu aşamada elbette ben bilincinden yoksun olarak, sadece birtakım duygulara sahiptir. Duyguların tikelliği içinde adeta kaybolan ruh, aktüelleşmesini veya gerçekleşmesini beden yoluyla sağlar. Buna göre, beden ruhun dışsallaşmasını ifade eder. Bu açıdan bakıldığında, insani organizmada ruh ile bedenin Tin'in içsel ve dışsal boyutlarını temsil ettiği söylenebilir. Hegel, nesneyle henüz bir ilişkisi

bulunmayan öznel ruhun bu birinci evresini konu alan bilimin antropoloji olduğunu söyler.

Antropolojinin konu aldığı ruh, en aşağı ve en sınırlanmış düzeyiyle ruh olup, gerçekte ayrımlaşmamış bir birliği ifade eder. Öznel ruhun bundan sonra gelen düzeyi, fenomenolojinin konu aldığı bilinç düzeyidir. Söz konusu bilinç düzeyinde, öznel ruh, özneden bağımsız ve ona dışsal bir şey olarak düşünülen nesneyle karşılaşır. Bundan sonra o, üçüncü düzeyde Hegel tarafından, başka benlikleri hem kendisinden ayrı ve hem de kendisiyle bir olan varlıklar olarak görme durumuna gelen, bir ben bilincine yükselmiş ruh olarak tasvir edilir. Öznel ruh felsefesinin söz konusu üçüncü evresinin, Hegel'deki adı zihin ya da Tin'dir (*Geist*). Bu felsefenin üçüncü düzeyi artık sonlu ruhun güçlerini ya da faaliyet tarzlarını ele alır. Burada artık ne antropolojinin konu aldığı "uyuklayan ruh" ile ne de fenomenolojinin meşgul olduğu, bir nesneyle ilişki içinde ortaya çıkan benlik ya da özneyle meşgul olunur. Burada artık psikolojinin konusu olan ve salt kendisiyle ilişki içinde değerlendirilen sonlu ruh ya da tin gündeme gelir.

Hegel, bu sonlu tin ya da zihnin faaliyetini hem teorik hem de psikolojik boyutuyla ele alıp inceler. Buna göre, teorik boyut söz konusu olduğunda, sırasıyla sezgi, bellek ve hayal gücünü ele alan, pratik açıdan da duyguyu, içgüdüleri ve iradeyi araştıran Hegel, en nihayetinde, fiili özgür iradenin teori ile pratik ruhun birliği olduğunu sonucuna varır.

Nesnel Ruh

Doğa halinde, kör bir kuvvet, türün yayılması içgüdüsü şeklinde görünen şey, bir sonraki gelişme düzeyinde varlığını şekil değiştirmiş olarak sürdürür; o, artık evlenme aktinde, yasal kovuşturmada, yasanın düzen ve disiplin altına sokarak, soylulaştırmış olduğu içgüdü olmak durumundadır. Ya da başka bir söyleyişle Hegelci sistemde, tıpkı Mutlak'ın kendisini önce doğada ifade etmesi gibi, bireysel ruh da kendisini, kendi dolayımsızlık alanının dışında, yani sosyal ve politik ilişkiler alanında nesnelleştirir. Tin felsefesinin ikinci alanını oluşturan nesnel ruh, işte bu şekilde etik ve siyaset felsefesi olarak kurulur.

Onda nesnel ruhun ilk evresi, hak alanıdır. Burada kişinin yani özgürlüğünün bilincinde olan bireysel öznenin özgür ruh olarak doğasına dışsal bir ifade kazandırması gerektiğini söyleyen Hegel, bireyin bunu iradesini maddi şeyler alanında ifade etmek suretiyle gerçekleştirebildiğini ileri sürer. Başka bir deyişle, kişi özgür iradesini maddi şeyleri kendine mal edip kullanmak suretiyle dışa vurur. Demek ki onda nesnel ruh kendisini öncelikle, herkese tanınan ve teminat altına alınmış özgürlük olan *hak* şeklinde kendisini gösterir. Özgürlüğü tanınıp güvence altına

alınan bireyi, Hegel kişi olarak tanımlar. Söz konusu kişilik ise mülkiyetle gerçekleşir. Daha doğrusu kişilik insana mülkiyet benzeri birtakım haklara sahip olma kapasitesi kazandırır.

Kişi, sadece içsel bir irade edimiyle değil fakat iradesini cisimleştirmek suretiyle, bir şeyin sahibi haline gelir. Fakat kişi o şeyden iradesini çekip, ondan uzaklaşabilir veya vazgeçebilir. Bu vazgeçiş ya da yabancılaşma, söz konusu maddi şey ona dışsal olduğu için mümkün olabilmektedir. Aynı şekilde bir insan belli bir amaç doğrultusunda, belli bir süreyle çalışma hakkından vazgeçebilir. O zaman da emeği, tam bir yabancılaşma hali içinde o kişiye dışsal bir şey haline gelir. Ama kişi, bir köle haline gelecek şekilde, özgürlüğünden bir bütün olarak vazgeçemez. Çünkü özgürlük, vicdanı ya da dini gibi, ona dışsal bir şey olarak görülemez.

Hegel'in söz konusu mülkiyet ve mülkiyetten vazgeçme hakkı düşüncesi, bizi onda sözleşme düşüncesine götürür. Kişi ona göre, bir şey üzerindeki mülkiyet hakkından vazgeçse de soyut mülkiyet hakkı kavramının belirlediği alan içinde kalır. Hatta sözleşme kavramını, yani iki ya da daha fazla sayıda insanın mülkiyet yönünden birliği düşüncesini gündeme getirmek suretiyle, bu alanın ötesine geçilebilir. Burası artık herkesin iradesinin ve hukukun geçerli olduğu, devletin tohum halinde bulunduğu kamusal alandır. Çünkü bir kimse anlaşma yoluyla bir şey alıp sattığı veya mübadelede bulunduğu zaman, iki irade bir araya gelir.

Hegel her ne kadar sözleşme veya mukavele iradelerinin birliğine dayansa da sözleşmeye taraf olan tikel iradelerin birlik içinde kalacaklarının hiçbir garantisinin bulunmadığını belirtmeye özel bir önem atfeder. Başka bir deyişle, iradelerin bu anlamda genel irade içindeki birliği bütünüyle olumsal bir şey olup, kendi içinde inkârını veya olumsuzlanma imkânını ihtiva eder. Söz konusu inkâr ise suçta somutlaşır. Gerçekten de bireyin iradesiyle genelin iradesi veya hukuki irade arasındaki çatışma haksız fiili, suçu veya hukukun inkârını doğurur. Bununla birlikte, birey tarafından inkâr edilmiş olmakla, hukuk hukuk olmaktan veya herkesin iradesi olmaktan çıkmaz. İşte bu bağlamda, inkârın inkârı olarak gündeme gelen ceza, adaletin gücünü meydana çıkarmaya ve akıl ile hukukun bireyin arzusundan üstün olduğunu gözler önüne sermeye yarar. Fakat ceza, bir dış güç, bireye dışsal bir otorite tarafından verilmiş olmak anlamında bütünüyle harici bir şeydir.

Etik Anlayışı: Bireyin evrensel ya da genel iradeyi inkârı, Hegel'e göre bir dış güç tarafından verilen ceza ile değil de ancak bireysel irade genel iradeyle uyum içinde olduğu başka bir deyişle olması gerektiği gibi olduğu, yani iradesi tikelliğin ve bencilliğin üstüne yükseldiği zaman aşılabilir.

Aslında Hegel, hukuk alanında öznel ruh ile bireysel ruh arasında, yüzeydeki uyuşma görüntüsü altında, gerçek bir çatışmanın olduğunu veya böyle bir çatışmanın en azından potansiyel olarak gerçek olduğunu söylemektedir. O, bununla da kalmayıp, söz konusu çatışma ya antagonizmanın ancak hukuk veya adalet adı verilen, gayrikişisel iradenin bireyin kişisel iradesi; onun ahlaki eylemlerinin içsel yasası haline gelmesiyle veya salt yasalılığın ahlaklılık olmasıyla ortadan kalkacağını öne sürer. Bu da elbette, hak kavramından ahlaklılık kavramına geçiş anlamına gelir.

Hegel, ahlak konusunu önce genel olarak, hatta bu yönde zaman zaman yoğun bir biçimde eleştirdiği Kant'ın yaptığı gibi formel bir tarzda (*moralität*) yani ahlaklılık olgusu üzerine genel ve soyut bir biçimde ele aldıktan sonra, sosyal yaşamda veya cemaat içinde somutlaşan etik hayata (*sittlichkeit*) gönderme yaparak onu somut bir biçimde ve sözgelimi ödevler üzerinden ele alır. Gerçekten de Hegel'in bakış açısından ahlaklılık, iradenin içsel belirleniminin, kişinin iradesinin onun eylemlerinin ilkesi olması durumunu ifade eder. Buradan onun, "kendisine dönen ve kendisinin eylemlerinin özgür ilkesi olarak bilincine varan" irade diye tanımladığı özgür irade anlayışı çıkar. Bu irade birtakım niyetleri, kendilerinden sorumlu tutulabildiği, salt kendisinden kaynaklanan eylemlerde dışa vuran iradedir.

Hegel, bu iradenin ya da ahlaki failin niyetlerinin öncelikle kendi kişisel iyiliği ve mutluluğuna yöneldiğini, hatta yönelmesi gerektiğini kabul eder. Başka bir deyişle, o, bir insanın kendi kişisel iyiliğini arama veya mutluluğunun peşinden koşma hakkına sahip olduğunu söylerken, bir insan varlığı olarak kişinin ihtiyaç ve isteklerini tatmin etmesinin, arzu ve eğilimlerinin peşinden koşmasının ahlaklılığın bir parçası olduğunu kabul eder. Bu açıdan bakıldığında, Kant'ın doğal eğilimlerden kaynaklanan, kişisel istek ve arzulara dayanan eylemlerin ahlaki bir değerden yoksun olduğu düşüncesine karşı çıktığını kolaylıkla görebileceğimiz Hegel, bununla birlikte, ahlaklılığın sadece bireysel iradenin kendi kişisel iyisinin peşinden koşmasından meydana gelmediğini kabul eder. Bireyin kendi iyiliğinin peşinden koşmaya mecbur olduğu düşüncesi ahlak alanında korunması gereken temel bir düşünce olsa da gerçek anlamda ahlak, bireysel irade kendisini bütünüyle rasyonel ve dolayısıyla genel olan iradeyle özdeşleştirdiği ve herkesin iyiliğini, mutluluğunu amaçladığı zaman ortaya çıkar. İşte o zaman, ahlaki iyi de bireysel iradenin, iradenin bizzat kendisi veya rasyonel iradeyle olan birliği, "dünyanın nihai amacı olan özgürlüğün gerçekleşmesi" olarak tanımlanabilir.

Gerçek ahlaki iyiyi, şu halde, genel iradenin insanın iradesi olması veya insanın iradesinin bütünüyle rasyonel ve özgür bir irade haline gel-

mesi olarak tanımlayan Hegel, soyut bir düzlemde ilerlemeye devam ederek, kişinin bireysel iradesini rasyonel ve genel iradeyle uyumlu hale getirmek için çalışmasının ödev ya da yükümlülük olduğunu ileri sürer. Buna göre insanın, tikel iradesini gerçek iradeye karşılık gelen genel iradeye uydurmak için çalışması ve bunu, salt ödevden dolayı yapması gerekir. Bununla birlikte, söz konusu ahlak bütünüyle soyut bir ahlak olup, bir insanın ne yapması gerektiğini, onun ödevlerinin ne olduğunu söylemez.

İnsanların kendi refah ve mutluluklarıyla ilgilenmelerinin sadece meşru değil, fakat ahlaken de doğru olduğunu söyleyen Hegel'e göre, akılsallık ilkesi insanların iradelerini, özgürce eyleyen başka insanların iradelerinin de kendi iyilerine veya mutluluklarına erişebilmelerini mümkün kılacak şekilde hayata geçirmelerini talep eder. İşte bu noktada ahlakın kendisinin de diyalektik süreçte bir evre olduğunu görmek gerekir. Bu süreçte tez, tek tek her bireyin soyut hakkıdır. Buna mukabil, antitez ahlaktır, çünkü ahlak genel iradenin bireysel iradeye getirdiği sınırlamalar olarak ödevleri temsil eder. Söz konusu iki irade arasındaki ilişki hak ile ahlak, özgürlük ile ödev, öznellik ile nesnellik arasındaki ilişkidir. Etik alandaki diyalektik süreç, öznellik ile nesnelliğin daha yüksek bir düzeyde gerçekleşecek birliğine doğru ilerlediği için Hegel, gerçekten iyi olanı önce, "özgürlüğün gerçekleşmesi" olarak tanımlar. Fakat özgürlüğün, ona göre, ödev sınırları içinde hayata geçirilmesi gerekir. Bu açıdan bakıldığında, en özgür kişinin ödevlerini en eksiksiz bir biçimde gerçekleştiren kişi olduğu söylenebilir.

İşte buradan hareketle, Hegel'in bir yandan bireyin hakkı ve özgürlüğüyle diğer taraftan genel iradenin sentezini daha yüksek bir düzeyde, insanın yarattığı kurumlarda, özellikle de devlette bulmasının yani soyut ahlakı insanın toplum içindeki ödevlerini ortaya koyan somut veya sosyal bir etikle tamamlamasının kaçınılmaz olduğu söylenebilir.

Siyaset Felsefesi: Bireyle devlet arasındaki iki ana uğrak ya da adım sırasıyla, aile ve toplumdur. Aile, "etik töz"deki veya ahlaki öznellik ile nesnelliğin birliğine giden yoldaki adımı meydana getirir. Onun toplum karşısında önceliği vardır. Başka bir deyişle o, sırasıyla aile, toplum ve devletten meydana gelen üç adımlı hareketin tezine karşılık gelir. Sivil toplum ile devletin üzerine kurulduğu ailenin, Hegel'de söz konusu sosyal ve politik anlamına ek olarak, bir de ahlaki anlamı vardır. Devlet aile olmadan var olamayacağı için Hegel, evlenmenin kutsal bir ödev olduğunu ve ödev bilinciyle akla dayanması gerektiğini söyler. Evlenmenin toplum ve devlet için yapıldığı zaman ahlaki bir eylem olduğunu dile getiren Hegel, bir yandan evlenmenin kutsallığı üzerinde dururken,

bir yandan da fuhuş ve egoizmin çöküşün en temel nedeni olduğunu söyler.

Hegel'de farklılaşmış birliği veya tümelliği temsil eden ailede birer üye olarak var olan çocukların büyüdükten sonra, aileden ayrılıp bireysel kişiler haline gelmeleri ve kendilerini ayrı amaçlara sahip tikeller olarak öne sürmeleriyle birlikte, sivil toplum ortaya çıkar. Sivil toplum, her biri kendi amaçlarının peşinden koşan ve kendi ihtiyaçlarını karşılamak, isteklerini tatmin etmek için çalışan bireylerden meydana gelen bir çokluk, bir tikeller çokluğudur. Söz konusu tikeller ya da bireyler, amaçlarına daha iyi bir biçimde ve daha kolay erişebilmelerini mümkün kılacak belli bir ekonomik organizasyon içinde bir araya gelirler. Söz konusu organizasyon kendi içinde iş bölümünü, iktisadi sınıfların gelişimini ve ticari/endüstriyel işletmeleri ihtiva eder.

Hegel'de ailenin ortak bir amaca sahip olma anlamında ayrımlaşmamış bir birliği yani tümelliği temsil ettiği yerde; sivil toplum, ondaki her bireyin kendi kişisel amacını öne sürmesi anlamında tikelliği temsil eder. İşte sentez aşamasında vücut bulan devlet, aileyi temsil eden tümel ile sivil toplumu karakterize eden tikelin birliğini ifade eder. Bununla birlikte, onda bulduğumuz bu birlik, ailedeki ayrımlaşmamış tümellikten ziyade, farklılıktaki birliktir. Devlette, yine sivil toplumun çıplak tikelliğinin yerine, genel iradeyle özdeşleşen tikeli buluruz. Gerçekten de devlette ben bilincinin olabilecek en üst düzeye, evrensel bir ben bilinci noktasına eriştiğini söyleyen Hegel'e göre, birey burada kendisini, benliği bütünüyle gerçekleşecek şekilde, bütünün bir üyesi olarak bulur. Buna göre devlet, bireylerin üstünde duran soyut bir tümel değil, aynı anda hem farklı hem de bir olan üyelerinde ve üyeleri aracılığıyla var olan somut bir tümeldir. O, bireylerde ve bireyler aracılığıyla gerçekleşir. Bireyler de organik bir birlik meydana getiren devletin hayatına katılmak suretiyle, çıplak tikelliklerinin üstüne çıkarlar.

Devlet, ben bilincine sahip etik töz olarak, genel ve rasyonel iradenin gerçekleşmesidir. Nesnel ruhun en yüksek ifadesi olan devlet, tinin kendisinden önceki uğraklarının sentezlendiği yerdir. Çünkü burada haklar, genel ve rasyonel iradenin ifadesi olarak tesis edilip korunur. Daha önce soyut kalmış olan ahlak da yine bu düzeyde içerik kazanarak, somut etik haline gelir. Bu ise, bireyin ödevlerinin toplumsal organizma tarafından belirlendiği anlamına gelir. Gerçekten de bireyin bir toplum içinde şekillenen ahlaki doğasıyla varlığının rasyonel boyutunun, tikel ile tümelin, içerik ile formun bir sentezini yapmaya kalkışan; bireyin sosyal karakterini vurgularken, etik hayatın içeriğini münferit sosyal ilişkilerle belirli birtakım fonksiyonlardan türeten bir etik anlayışın savunuculuğunu yapan Hegel, bu sentezi somut tikel kavramıyla ortaya

koyar. Onun söz konusu sentezine göre, kendini etik hayat içinde gerçekleştirecek, gerçekten özgür ve mutlu olacak birey, bir bütün, organize bir bütünlük anlamında somut bir tikeldir. Bu birey, Kant'ın kişisi gibi, boş bir form ve tümellik olmayıp, kendisini bir bütün olarak tikel eylem ve deneyimlerinin tek tek her birinde ifade eden ahlaki bir faildir. Öte yandan, onun bireysel eylem ve deneyimleri de birbirlerinden yalıtlanmış oluşumlar olmayıp, anlamlarını bütünlüklü, yapı ve düzen kazanmış bir hayat bağlamındaki yerlerinden alırlar.

Kendisini etik hayat içinde gerçekleştiren birey Hegel'e göre, ikinci bir anlamda daha, yani başka bireylerle beraber olan bir birlik anlamında somut tikeldir. Bu, ahlaki failin hayata geçirmek durumunda olduğu benlik ya da özün sosyal bir benlik olduğu anlamına gelir; o, kendini başka bireylerden tecrit edilmiş, onlardan koparılmış bir varlık, bir atom olmayıp, başkalarıyla anlamlı ilişkilerinden dolayı olduğu gibi olan, sosyal bir varlık olarak ötekilerle paylaşacak bir özü bulunan bir bireydir. Burada toplumun bireylerle olan ilişkisi, aynen bütünlüklü bireyin kendi münferit eylemleriyle olan ilişkisini yansıtır. Tıpkı ahlaki failin ne bireysel eylemlerinin toplamı ne de onlardan tamamen kopuk ve bağımsız bir şey olması, ama onların yapı ve düzen kazanmış birliği olması gibi, organik toplum da yalnızca bireylerin bir toplamı olmayıp, onların tek tek her birinde tamamen mevcut olan bir bütündür. O, bireylerin kurucusudur, öyle ki bireyler topluluk olmadan var olamazlar; organik toplum da aynı şekilde sadece onlarda ve onlar aracılığıyla var olabilir.

Demek ki, tümel ile tikel, form ile içerik, bireyin rasyonel boyutuyla ahlaki özü arasındaki sentez, içinde tek tek her bireyin bir yandan bütünün iyilik ve mutluluğuna katkıda bulunurken, kendi gerçek tatmin, özgürlük ve mutluluğunu doya doya yaşayacağı, kendini tam olarak gerçekleştireceği organik bir toplum ya da devlet düzeninde mümkün olur. Çünkü devlet, somut özgürlüğün gerçekleşme alanı olup, somut özgürlük ise hem kişi olarak bireyin kendisinin ve özel çıkarlarının güvence alınması hem de bireylerin kendiliklerinden genel çıkarla bütünleşmeleri anlamına gelir. Bu birlik, bireylerin topluma ve devlete karşı birtakım görevleri ve o ölçüde de hakları olması olgusunda yatar. Devlet iktidarının bireyin özgürlüğüyle çatışmayacağını savunan Hegel, akıl tarafından oluşturulmuş bir toplumun, bireyin özgürlüğünün sınırlanmasından ziyade, yayılması olarak anlaşılması gerektiğinde ısrar eder. Çünkü devletin soyut gerçekliği veya tözselliği, onun genel çıkarın kendisini ve bu genel çıkar içinde de özel çıkarların korunmasını kendisine amaç edinmesinde bulunur.

Mutlak ruhun somutlaşmış halini ifade eden devlet, Hegel'de üç ana politik kurumdan meydana gelir: Bunlardan birincisi, tümeli belirleyen

ve tesis eden güç olarak, yasama gücüdür. Buna mukabil ikinci ana güç, özel alanları ve bireysel durumları tümelin kapsamı altına sokan güç olarak yürütme gücüdür. Sonuncu güç ise karar iradesi olarak öznel güç, yani krallık gücüdür. Buradan, Hegel'in, zamanının Prusya devletini meşrulaştıracak şekilde, anayasal monarşiyi ideal yönetim biçimi olarak aldığı söylenebilir. Gerçekten de bu güçlerin kralın şahsında bireysel bir birlik halinde toplandığını ve kralın böylelikle, anayasal monarşi adı verilen şeyin meydana getirdiği bütünün hem zirvesi hem de temeli olduğunu söyleyen Hegel'de iyi devlet, kendi genel amaçlarıyla yurttaşların kişisel çıkarlarını birleştiren, birinin tatmin ve gerçekleşmesini diğerinde bulduğu devlettir.

Tarih Felsefesi: Hegel, işte bu şekilde temel özellikleriyle tanımladığı ve *Geist*'ın kendini gerçekleştirme aracı olarak değerlendirdiği devleti, dünya tarihini temellendirmek için kullanmıştır. Gerçekten de o, tarihin kaba olguların toplamından meydana gelen gelişigüzel bir bütün, olayların anlamdan yoksun bir ormanı değil de tinin kendi kendisini diyalektik olarak açımladığı rasyonel ve dolayısıyla anlamlı bir süreç olarak görmüştür. Devlet de tinin kendini gerçekleştirme aracı veya aklın taşıyıcısı olduğu için "ilahi bir güç" olarak, kendi kolektif bilinci içinde, bir milli ruh ile dünya ruhunu dışa vurur ve böylelikle de özgürlük bilincinin gelişimini ya da ilerlemesini ifade eder. Başka bir deyişle Hegel, tarihin teleolojik bir tarzda anlaşılması gerektiğini öne sürerken, tarih felsefesinin tinin ve özgürlüğün "gelişme basamaklarını bir bütüne doğru gitmek üzere birbirine bağlanan 'halkalar' olarak, halkların kültürel gelişiminde onların geliştirdikleri devlet tiplerinde ele aldığını" belirtir. Bu yüzden tarih felsefesinde, dünya tarihine mal olmuş belli başlı dünya devletlerini özgürlük bilinci açısından, elbette diyalektik bir yapı içinde ve belli bir sıra dahilinde ele alır.

Söz konusu dünya tarihindeki ilk evreyi, ona göre Doğulular meydana getirir. Doğulular, ruhun kendisinin veya ruh olarak belirlenen insanın özgür olduğunu bilmezler. Bilmedikleri için de özgürlükten yoksun kalırlar. Yalnızca tek bir kişinin özgür olduğunu kabul ederler. Bununla birlikte, bu tür bir özgürlük başına buyrukluktur. Bu yüzden söz konusu tek kişi de kaçınılmaz olarak despottur. Gerçekten de Çin, Hint ve İran'ı kapsayan Doğu dünyasında, Hegel'e göre, zorba hükümdar dışında hiç kimsenin özgürlüğü yoktur. Modern anlamı içinde kendine ait bir iradeden yoksun bulunan, ruhsal varlıklar olarak kendi bilinçlerine varamamış insanlardan meydana gelen Doğu uygarlığında sadece hukuk değil ahlaklılık da dış baskı ve zorlamanın bir ürünü olmak durumundadır.

Özgürlük bilincinin ilk kez olarak zuhur ettiği, özgür bireysellik idesi tarafından şekillenen Yunan dünyasında da bireyin özgürlüğü yeterince gelişmiş değildir. Yunan'da özgürlük bilincinin yeterince gelişmemesinin, Hegel'e göre, iki nedeni vardır: Bunlardan birincisi, Yunan özgürlük düşüncesinin köleliğe izin vermesidir. Dolayısıyla, Doğu'da en iyi durumda yalnızca tek bir kişinin özgür olduğu yerde, Yunan dünyasında, sadece bazı köle olmayan insanlar özgürdür. İkincisi, kendi kent devletleriyle ayrılmazcasına birleşmiş, hatta özdeşleşmiş olan Yunanlılar da özgürlük için gerekli olan eleştirel düşünce ve refleksiyondan yoksun kalmışlardır. Hegel, Sokrates'in idama mahkûm edilmesini de işte bu şekilde yani Yunan'da bilinçli öznelliğin gelişmemiş olmasıyla açıklar. Yunan'da insanlar ona göre, yasalara salt yasa oldukları için uymuşlardır. Öznellikleri oluşmadığı ve özerk bir iradeden yoksun bulundukları için genel çıkar konusunda kolayca anlaşabilen Yunanlıların gözünde, toplum her şey olmuştur. Sokrates'in sergilediği bireysellik ve somutlaştırdığı hakikat arayışı ile kent-devletinin gözünde bir hain ya da bozguncu olarak değerlendirilmesinin nedeni budur. Kent-devletinde iyi, doğru, haklı şeyler bulunduğunu, politik faaliyetler ekseninde iyi eylemlerde, cesur davranışlarda bulunulduğunu ama bunların iyinin bizatihi kendisi olmadıklarını bilen Sokrates, doğal olarak "insanların iyinin, doğrunun bizatihi kendisini arayıp bulmaları gerektiğini, kendinde iyinin ve kendinde doğrunun, doğası gereği evrensel olduğunu" söylemiştir. O, Hegel'e göre, bunu söylerken de kendi başına bir hakikatin mevcut olduğunu ve bu hakikate ulaşmanın bireyin özerk düşüncesinin işi olduğunu ifade etmekteydi. Sokrates, işte bunu yapmakla da bireyi alınacak bütün kararların nihai öznesi olarak, geleneklerin ve mevcut kurumların karşısına dikmiş oldu. Hegel, Sokrates'in bu şekilde Atinalıların ölümcül düşmanı haline geldiğini ve Atinalıların onu öldürmekte yerden göğe hakları bulunduğunu söyler. Nitekim Sokrates'in ölümü aynı zamanda, Atina'nın ölümünün habercisi olmuştur.

Doğunun despotik yönetim modeline bir anlamda yeniden dönüşü ifade eden Roma dünyasında bireyin özgürlüğü kabul ve tasdik edilir. Bununla birlikte, Hegel'in "bireyin soyut özgürlüğü" adını verdiği bu özgürlük, gerçek özgürlük veya somut bireysellik olmayıp, Roma'nın mutlak iktidarı karşısında sallantılı bir durumda bulunan, yalnızca hukuki veya formel bir özgürlüktür. Nitekim bu dönemde bireyler, ona göre, gerçek özgürlüğe, Stoacılık, Epikürosçuluk veya Kuşkuculuk gibi felsefelere sığınarak ulaşabilmişlerdir.

Hegel'in özgürlük bilincinin gelişmesi olarak gördüğü dünya tarihinde pozitif çözümü Hıristiyanlık sağlar: "İnsanlar kendilerinin tinsel varlıklar olduklarının bir kez bilincine varınca, doğal dünyanın insana olan

düşmanlığı önemli olmaktan çıkar. Gerçek evinin tinsel dünya olup, Tanrının suretinden yaratılmış bulunduğunun farkına varan insan, doğal istek ve arzularını aşabilmeyi öğrenir." Hıristiyanlıkla birlikte, mutlak ruhun daha yüksek bir seviyeye eriştiğini söyleyen Hegel, insanların bu düzeyde, Tanrının mahiyetiyle insanın mahiyetinin birliğini, nesnel hakikatle özgürlüğün ittifakını kavradıklarını, evrensellik, sonsuzluk ve hakikati keşfettiklerini söyler.

Modern dünyada özgürlük yolundaki en önemli adım ise, hiç kuşku yok ki Reformasyon'dur. Bu bağlamda anahtar terimler olarak "basitlik" ve "yürek"i kullanan Hegel'e göre, Reformasyon'la birlikte, tek tek her insan varlığının Tanrıyla doğrudan tinsel bir temas içine girebildiği kabul edilmiş, birey vicdanının hakikat ve iyiliğin nihai yargıcı olduğu ortaya çıkmıştır. Ama esas Aydınlanmayla birlikte, kendilerinin gerçekliğin efendileri olduklarını düşünen insanlar, kendi kimliklerini akıl olarak belirleyip, evrensel düşünce özgürlüğüne sahip olduklarını görmüşlerdir. Kendi akılyürütme kapasitesini hakikat ve iyiliği yargılamada özgürce kullanabileceğini gören Aydınlanma insanı, bütün eşya ve kurumlarıyla dünyanın ancak aklın genel ilkelerine uyduğu zaman, tasdik edilip temellendirilebileceğine inanır. Aydınlanmanın başka ülkelere aktardığı evrensel ilkelerin değerini tanıyan Hegel, bununla birlikte, onun bütünsel yapısıyla ilgili olarak eleştirel bir tavır takınır. Hegel, Aydınlanmanın insanları açıkça bireyler olarak ayırt ettiğini, onları birbirlerinden bağımsız bireyler olarak gördüğünü, fakat onların içinde yer aldıkları cemaati unuttuğunu söyler. Ona göre, Aydınlanmanın siyaset teorisi de atomistiktir. Aydınlanma, bu yüzden sadece insanı çevreleyen dünyadaki dışsal, bireysel nesneleri görmüş, fakat dünyayı Tanrı, *Geist* ya da akıl tarafından konmuş bir düzen olarak görememiştir. Aydınlanmanın gördükleri doğru olmakla birlikte, Hegel'e göre, iflah olmazcasına kısmidir. Aydınlanma, Hegel'e göre, dünyayı insanın kullanımına açık bir nesneler yığını olarak gördüğü, onu aklın tezahürü olarak görmediği için her şeyin kutsiyetini elinden almıştır.

Aydınlanma ve Aydınlanmanın sonucu olan Fransız Devrimi'nin aynı temel üzerinde bir diğer yanlışı da onun soyut felsefi ilkeleri halkın eğilim ve yönelimlerini hiç dikkate almadan uygulamaya kalkışmasından oluşur. Hegel'e göre, bu teşebbüs var olan cemaatle onu meydana getiren bireylerden tecrit edilmiş olarak uygulanmaması gereken akla dair yanlış bir kavrayıştan kaynaklanmıştır. Hegel'e göre, böyle bir teşebbüste hukuk ve ahlak düzeni halka bir dayatma olup çıkacağı için o bireyin özgürlüğü bakımından bir kısıtlama oluşturur. Bu nedenle, ihtiyaç duyulan biricik şeyin, bireyin çıkarlarıyla bütünün çıkarlarının

ahenk içinde olacağı, rasyonel bir tarzda düzenlenip örgütlenmiş, organik bir cemaat olduğunu söyleyen Hegel, bunun Prusya'da gerçekleştiğini belirtir.

Nasıl ki soyut felsefi ilkeleri bireylerin taleplerini, cemaatin ihtiyaçlarını hiç dikkate almadan uygulamaya kalkışmak Hegel için kabul edilmezse, aynı şekilde bireylerin kendilerini vicdan ve kanaatlerine göre yönetmeleri de asla yeterli olmaz. Bu, sadece öznel özgürlük olur. Nesnel dünyanın, yani bütün sosyal ve politik kurumlarıyla gerçek dünyanın da rasyonel bir biçimde düzenlenmiş olması gerekmektedir. Zira nesnel dünya rasyonel olarak düzenlenmezse, kendi vicdanlarına göre eylemde bulunan bireylerin hukuk ve ahlakla çatışmaya düşmeleri kaçınılmaz olur. Bu durumda, mevcut hukuk ve ahlak düzeni bireylere düşman hale gelir, onların özgürlüklerine getirilmiş bir sınırlama olup çıkar. Oysa politik dünya rasyonel bir biçimde düzenlendiği zaman, kendi vicdanlarına göre hareket eden bireyler özgürce nesnel dünyanın hukuk ve ahlakına göre eylemeyi seçeceklerdir. Şu halde, ahlakın hem öznel ve hem de nesnel bir boyutu olduğunu söyleyen Hegel'e göre, söz konusu rasyonel düzen, devletin anayasal monarşi içinde olgunluğa eriştiği Prusya'da kurulmuştur. Bu ise, elbette ilerlemenin sona erdiğine ve tarihin sonunun geldiğine işaret eder.

Mutlak Ruh

Hegel'in felsefesinin son durağı mutlak ruhtur. Daha doğrusu, onun sistemi Mutlak'ın bilgisinde doruk noktasına erişir. Diyalektik süreçte, Mutlak'ın bilgisi öznel ruh ile nesnel ruhun sentezinde bulunur. Gerçeklik akılsal olduğu, yani aynı anlama gelecek şekilde, düşünce veya İdea olduğu için Hegel'e göre, buradan bir kimsenin Mutlak'a ilişkin bilgisinin gerçekte Mutlak'ın kendisini insanlığın sonlu ruhu aracılığıyla bilmesi olduğu sonucu çıkar. Mutlak'ın ben bilincinin insanlığın ruhunda nasıl ortaya çıktığını, Hegel son bir diyalektik hareketle, insan zihninin sırasıyla sanat, din ve felsefe evrelerinden geçerek ilerleyişiyle açıklar.

Sanat: Hegel, sanatın insan zihnini duyusal bir nesneyle temasa sokmak suretiyle, "İdeanın duyusal bir görünüşünü" sağladığını, sanat eserinde zihnin Mutlak'ı güzellik olarak kavradığını söyler. Gerçekten de Hegel'e göre, güzellik her zaman İdeanın veya gerçek olanın duyusal görünüşü ya da temsilidir; bu yüzdendir ki sanat hiçbir zaman tam hakikati veremez, fakat sadece onun somut ve duyusal olanda bürünebileceği formu verir. Dahası, sanatın İdeayı tam olarak temsil etmesi, ideale doğru gelişmesi, ancak sanatın tarihsel kültürler ve dönemler içerisindeki ilerlemesi ile birlikte gerçekleşir. Başka bir deyişle sanat, İdeayı kavrama ve

onu somut biçimi içinde ifade etme derecelerine bağlı olarak çeşitli şekiller alır. Buna göre, İdea ya da Mutlak Tin, kendisini sembolik, klasik ve romantik sanat formları içerisinde, ben bilincini veya kendisine dair bilgisini ilerletecek şekilde cisimleştirir.

Hegel, sanatın ilk evresi olduğunu söylediği sembolik sanatta, duyusal formun rasyonel içeriği hiçbir dönüşüme uğratmadan sembolize ettiğini, ama ona nüfuz edemediğini belirtir. Eski Hint, İran ve Mısır sanatını karakterize eden bu sanat türünde, örneğin bir aslanın cesareti, bir kuşun ruhu sembolize etmesinde olduğu gibi, sembol bir anlamı ima eder, fakat onu ifade etmez; yani sembol aslında içermediği bir anlamı belirtir. Sembolik sanat, somut olarak nüfuz edemediği bir ideye dayandığı için bu ideyi maddi form içerisinde bütünüyle uygun bir biçimde sunamaz. Bundan dolayı, sembolik sanat, duyusal form ile rasyonel içerik arasındaki çatışmayla karakterize olur. Sembolik sanatın karakteristik sanat formu, maddi gücü çok yüksek olan mimaridir.

Sembolik sanatın duyusal olan ile rasyonel olanı, doğal olan ile manevi olanı birleştirme çabalarının başarısızlığı, söz konusu sanat formunda tinsel içeriğin soyut olmasından ve duyusal cisimleşmeye dışsal kalmasından ileri gelir. Oysa Yunanlıların sanatı olan klasik sanat formu ilahi olanı somut bir biçimde kavramak suretiyle, sembolik sanatın bu eksikliğini aşar. Onda rasyonel içerik artık forma dışsal bir şey olarak kalmayıp, forma nüfuz eder ve formun ruhu olarak ona içkin hale gelir. Rasyonel ya da manevi içerik, duyusal cisimleşmesi için onda uygun formu, insan formunu bulur. Klasik sanatta öne çıkan sanat formu heykel sanatıdır; zira heykel ilahi olanın sonsuz ve kutsanmış sükûnetini ifade etmeye en uygun sanattır. Bu yüzden Hegel'e göre, insan bedeni heykellerinde ilahi ideal bütünüyle gerçekleşir. Nitekim Apollon heykelinde Tanrı taşta görülür ve dokunulur hale gelir.

Mutlak İdea ya da Tin'in en yüksek tezahürü, en üst taklidi romantik sanatta gerçekleşir. Zihin kavrayışı ve öznelliği sunma kapasitesi bakımından klasik sanata göre bir ilerlemeyi temsil eden romantik sanatta, zihin en kompleks bir biçimde ifade edilir ve tinsel içerik duyusal formu aşacak şekilde gelişir. Onda tin, duyusalın dışsallığının ötesine, kendi içselliğine işaret ederken, ruhun içsel hayatı, öznelliği ve özbilinci romantik sanatın temel konuları olup çıkar. Buna göre, klasik sanatın ruhu bedenle kusursuz birliği içinde sunduğu yerde, romantik sanat ruhun kendinde varlığını, fiziki mevcudiyetinden ayrı olarak gösterir. Bu yüzden, temel sanat türleri resim, müzik ve şiir olan romantik sanatta, tinsel içerik, duyusal ifadesi ile bütünlüğünü kaybedecek şekilde kendi başına özgürce gelişir.

Din ve Felsefe: Hegel'de mutlak ruh ya da Tin'in ben bilincine erişme sürecinde tez aşamasını temsil eden sanat özerk olmayıp, felsefeye tabidir. Sanatın şaheserlerinin İdeayı, her şeye rağmen tam olarak temsil edemediğini, mutlak Tin'e tam olarak sahip olmayı ifade edemediğini dile getiren Hegel'e göre, sanatın hakikati, İdeanın yegâne doğru ifadesi olan felsefede bulunur. Sanat, İdeanın kılık değiştirmiş bir temsili, örtük ifadesi olduğundan, Hegel'de sanatın, düşünce önünde ölümünden söz etmek zorunlu hale gelir. Çünkü romantik sanatla birlikte, mutlak Tin sanat alanını geride bırakıp, kendi hakikatine erişme yönünde daha yüksek bir tinselliğe geçer. Söz konusu maneviyat ya da tinsellik alanı, sanatın antitezini oluşturan dinde bulunur.

Gerçekten de sanatın hakikat yolunda kendisinin ötesine yani dine götürdüğünü söyleyen Hegel'e göre, dini sanattan farklılaştıran veya ayrıştıran şey, estetik bir deneyimin öncelikle hissetmeyle ilgili olduğu yerde, dinin bir düşünce faaliyeti olmasıdır. Başka bir deyişle, sanat insan zihnini veya bilinci hakikate yaklaştırabilmekle veya Mutlak'a yöneltebilmekle birlikte, Mutlak'ın düşünce olması nedeniyle, din ona çok daha fazla yakınlaşır. Fakat din de hakikatin bizatihi kendisine erişme noktasında eksikli kalır. Çünkü dini düşünce, büyük ölçüde resimsel bir düşüncedir. Özellikle eski dinlerde bu resimsel unsur veya boyut çok baskın çıkar. Hegel işte bu bağlamda, Yunan dinine dikkat çekerek, burada Yunan Tanrılarının hayli naif bir sezgi ile duyusal hayal gücünün eseri olduklarını, dolayısıyla şekillerinin de insanın bedensel şeklinden meydana geldiğini ifade eder. Tin'in veya Mutlak ruhun doruk noktasını, ona göre Hıristiyanlık oluşturur.

Hegel, Hıristiyanlığı felsefenin resimsel ifadesi veya temsili olarak görür. Bu, elbette din ile felsefenin konusunun özde aynı olduğu anlamına gelir. Gerçekten de gerek dinin gerekse felsefenin konularının aynı olduğunu, her ikisinin de ezeli-ebedi olanı, Tanrının doğasının ne olduğunu ve Tanrının doğasından zorunlu olarak çıkan şeyleri ele aldığını belirten Hegel, felsefenin bununla birlikte, hakikatin dine özgü resimsel form veya ifadelerini geride bıraktığını ve saf düşünce düzeyine eriştiğini söyler. Fakat felsefe de Mutlak'ın bilgisini birden, tek bir anda vermez; çünkü böyle bir bilgi de doğallıkla, diyalektik bir sürecin ürünü olmak durumundadır. Felsefenin kendisinin de diyalektik bir harekete tabi olan bir tarihi vardır. Yani, felsefenin belli başlı dönemleri ve sistemleri gelişi güzel ortaya çıkmış şeyler olmayıp, düşüncelerin, İdeanın açımlanmasının gerektirdiği zorunlu dizilişini ifade ederler. Felsefe tarihi, şu halde, Mutlak'ın ben bilincinin insanlığın ruhu veya zihnindeki gelişmesini ifade eder.

ON YEDİNCİ BÖLÜM

GENÇ HEGELCİLER: FEUERBACH ve MARX

Hemen her büyük felsefe sistemi, uygarlığın veya toplumun içinde bulunduğu sorunları aşmak amacıyla, işe yeni değerler geliştirerek başlar. Bu, idealizm için olduğu kadar, Karl Marx tarafından geliştirilmiş olan materyalizm için de geçerlidir. Materyalizm de benzer bir yol izleyerek, modern Avrupa uygarlığında kapitalizmin endüstrileşme sonrasında yarattığı problemleri aşmak için yeni birtakım değerler üretme çabası içinde olmuştur. Gerçekten de materyalizm, 19. yüzyılda kapitalist toplumlarda yaşanan yoğun rekabetin hem bireyi ve hem de toplumu acımasızca sömürmesine karşı koymak amacıyla, yeni bir ekonomik ve politik sistem önerisiyle ortaya çıkan Marx'ın felsefi sistemine karşılık gelir. Onun önerdiği, sosyalist sistem adıyla anılacak yeni politik düzen, sosyal sorunların temelinde gerçekte mülkiyetin bulunduğu kabulünden yola çıkarak, mülkiyetsiz ve sınıfsız bir toplum oluşturma amacının bir parçası olarak tasarlanmıştı. Kapitalist toplumların içinde bulundukları kötü koşulları gözler önüne sermek ve kapitalizmin yerini alması düşünülen sosyalizmi meşrulaştırmak için tarihi oldukça farklı bir şekilde yorumlayan Marx, bir yandan tarihsel materyalizm adı altında yeni bir tarih düşüncesi ortaya koyarken, bir yandan da tarihsel materyalizme temel olacak bir materyalist evren telakkisi geliştirdi.

Marx'ın felsefesi, görünüşteki tüm yeniliğine hatta radikalizmine rağmen, aslında büsbütün yeni bir felsefe değildi. Gerçekten de Marx'ın felsefesi esas itibariyle, modern Avrupa uygarlığının temel değerlerinden türetilebilir; onun bu uygarlığın asli özelliklerini bünyesinde, pekiştirerek taşımaya devam ettiği söylenebilir. Çünkü yeni uygarlığın bütünüyle modern evren telakkisinde, Tanrı ve din, yükselen hümanizm doğrultusunda zaten etkisizleştirilmişti; Marx, bundan biraz daha ileri giderek, her ikisini de reddetti. O, modern Avrupa uygarlığının kurucu döneminde yapılageldiği üzere, bütün bir evreni bilim ve felsefe yoluyla açıklamaya devam etti. Öte yandan Rönesans sonrası modern Avrupa düşün-

cesinin yaptığı gibi, Marx da insanı doğa temelli bir varlık olarak anlamaya çalıştı. Bunun dışında, modern Avrupa uygarlığının Aydınlanma döneminde olduğu gibi, Marx'ın felsefesinde de ekonomi belirleyici bir değer oldu. Hatta o da tıpkı modern Avrupa düşüncesinin karanlık bir çağ olarak gördüğü Ortaçağ'ı veya dini inkâr ederek gelişmesi gibi, Marx tarafından din kisvesi altında ortaya çıkan bir felsefe olarak değerlendirilen Hegelci idealizmi reddederek gelişti.

Gerçekten de genç bir Hegelci olarak Marx'ı en fazla etkileyen şey, Hegel'in Tanrıyı doğa ya da dünya ile özdeşleştirmesi olmuştur. Marx ve David Strauss, Bruno Bauer gibi diğer genç Hegelciler, Hegel'in "Tinin ya da Tanrının var olan yegâne gerçeklik olduğunu, O'nun dünyanın, kendinde ve kendisi için var olan içsel varlığı olduğunu", Tanrının tecessümü olan dünya ile dünya tarihi dışında bilinecek hiçbir şey bulunmadığını iddia edişinde, Tanrı ile dünyayı birbirinden ayıran eski teolojiye dönük bir reddiyeyi gördüler. Hegel'in kendisi, idealist felsefesiyle dinin temellerini sarsmayı hiçbir şekilde amaçlamamışken, Strauss ve Bauer gibi genç Hegelciler, Hegel'den hareket ederek dine dönük sıkı bir eleştiriye yöneldiler. Hegel'in Tanrıyı dünya ile özdeşleştirme yöntemini kullanarak, Kitab-ı Mukaddes'in veya din dilinin lafzi yorumunun hakikati vermediğini, onun sadece resimsel bir gücü ya da değeri olduğunu savundular. Hegel'deki özdeşliğin bir ayağını değiştirerek, Tanrının yerine insanı veya insanlığı koyarken, doğallıkla tam bir ateizme vardılar.

Doktorasını yaptığı sıralarda, Marx zaten Hegel'den birtakım düşüncelerini kendi felsefesinin kurucu fikirleri olarak devşirmeye başlamıştı. Hegel'in bu temel düşünceleri arasında, Marx'a göre, (1) tek bir gerçekliğin var olduğu, bu gerçekliğin dünyadaki akılsallığın tezahürü olarak kolaylıkla keşfedilebileceği, (2) tarihin, gerçekliğin daha aşağı formlarından daha yüksek formlarına doğru ilerleyen bir gelişme süreci olduğu, (3) belirli bir zaman ve yerde bulunan insanların düşünceleriyle davranışlarının o çağın ruhunun etkisi veya faaliyetiyle açıklanabileceği düşünceleri bulunuyordu. Söz konusu düşünceleri yeni baştan ve doğru bir biçimde yorumlamaya çalışan Marx, işte bu sıralarda Feurbach'ın fikirleriyle karşılaşınca, felsefesi büyük ölçüde şekillenmiş oldu. Feuerbach'ın, Marx'ın gayretleriyle örtüşen yönü ve yeniliği, onun Hegelci idealizmi reddederek, söz konusu ideializmin yerine gerçekliğin maddi olduğu görüşünü ikame etmiş olmasıydı. Marx, felsefi materyalizmi yeniden canlandıran Feuerbach'ta, insan düşüncesiyle davranışını açıklama noktasında, Hegelci idealizmden çok daha faydalı bir kabul buldu. Zira Hegel'in bir çağın düşüncesi ve eylemliliğinde bir ve aynı ruhun çağın tüm insanlarındaki etkisini ve işleyişini bulduğu yerde, Feuerbach düşüncelerin yaratıcı etkisinin bir tarihsel dönemin maddi koşullarının toplamıyla sınırlı olduğu öne sürmekteydi.

Feuerbach, Hegel'in Tin'in, İdeanın veya *Geist*'ın önceliğiyle ilgili kabulünü maddi düzenin önceliği kabulüyle değiştirirken, aynı zamanda Tanrının değil de insanın temel gerçeklik olduğunu söylüyordu. Gerçekten de Tanrıyla ilgili düşüncelerimizi analiz ettiğimiz zaman, yalnızca insanın duygularını, ihtiyaç ve özlemlerini bulabileceğimizi söyleyen Feuerbach, Tanrının aslında insan düşüncesinin eseri olduğunu söyledi. Hegelci idealizmin doğru materyalist yorumunu Feuerbach'ta bulmuş olduğuna kanaat getiren ve bu yüzden, Feuerbach'ın felsefede Hegel kadar merkezi bir şahsiyet olduğunu düşünmeye başlayan Marx, Hegel'in kendisini tarih içinde gerçekleştirmeye çalışanın İdea ya da *Geist* olduğunu öne sürdüğü yerde, kendisini gerçekleştirmeye çalışanın insan olduğunu, tarihin bu yüzden insanın kendisine yabancılaşmışlığını aşma yolunda verdiği mücadelenin tarihi olarak okunması gerektiğini söyleyen Feuerbach'tan alması gereken dersi gördü. Şimdiye kadar filozoflar sadece dünyayı farklı şekillerde yorumlamaya çalışmışlardı. Artık yapılması gereken şeyin dünyayı değiştirmek olması gerekiyordu.

Ludwig Feuerbach

Ludwig Feuerbach (1804-1872), demek ki 19. yüzyılın bilimci, ilerlemeci ve Aydınlanmacı kanadında bulunan filozoflardan biri olarak karşımıza çıkar. O da dine ve Hegelci idealizme ilişkin ayrıntılı çözümlemeleriyle, Comte'un teolojik, metafiziksel ve bilimselden oluşan üç adımlı ilerleme modelini tekrarlar. Feuerbach ikinci olarak, 19. yüzyıl Alman felsefesinin en azından bir boyutuyla idealizmden materyalizme dönüşündeki ya da en azından Hegel'den Marx'a geçişteki en temel uğrağı oluşturmak bakımından önem taşır. Marx'ın düşüncesi için harekete geçirici veya itici bir güç oluşturan Feuerbach, üçüncü olarak ve esasında yüzyıl düşüncesinin en önemli temalarından birini meydana getiren yabancılaşma konusundaki özgün görüşleriyle önemli bir yer tutar. Buna göre Feuerbach, insana yönelik ilgisi dahilinde, insanı anlamanın yeni ve dolaylı bir yolunu bulmuş, insana onun bizzat kendisinin yarattığına inandığı din yoluyla bakmanın önemini vurgulamış olan kişidir. İşte bu açıdan bakıldığında, onun en önemli başarısının bir din çözümlemesinden, özel olarak Hıristiyanlığa, genel olarak da dinin kendisine ilişkin analizden meydana geldiği söylenebilir.

Düşünceleri önemli ölçüde kendisinin Hegel felsefesiyle olan hesaplaşmasının bir sonucu olan Feuerbach için de insan, dünyanın merkezinde bulunur. "İnsan varlığının bütün bir evrene bilgisel yönelimin nesnesi –çünkü bütün bir *kozmos*u sadece kozmopolit bir varlık konu

alabilir– olarak sahip olması dolayısıyla, artık tikel ve öznel olmayıp, evrensel bir varlık olduğunu" söyleyen Feuerbach'a göre, felsefenin bir bilim, yani antropoloji haline gelmeye ihtiyacı vardır. Gerçekliğin bilimi olan felsefenin bir bütün olarak insan varlığının bilimi olması gerekmektedir. Başka bir deyişle, o doğalcı bir hümanizmin savunuculuğunu yaparken, kendisine çok şey borçlu olduğu Hegel'den iki bakımdan farklılık gösterir. Her şeyden önce, Hegel'in kuşatıcı olduğu, başka felsefeler arasında, belli ya da münferit bir felsefe değil de makul bütün felsefelerdeki doğru unsurları tutarlı bir bütün içinde bir araya getiren evrensel bir felsefe ortaya koyduğu veya koymaya kalkıştığı yerde, Feuerbach, teoloji ve idealizm hayaletlerini evcilleştirmek yerine doğrudan doğruya defetmeye çalıştığı için sınırlayıcı ve seçicidir. İkinci olarak, Hegel'in filozofların en azından geçmişi ve şimdiyi anlamaya çalışmaları gerektiğini düşündüğü yerde, Feuerbach geleceğin felsefesini kurma çabası vermiş veya en azından felsefenin reformdan geçirilmesiyle ilgili önerilerde bulunmuş, birtakım planlar önermiştir. İnsanlığın geleceğiyle ilgili olarak yüksek umutlar besleyen Feuerbach, tıpkı Hegel gibi ulus devletinin ideal insan topluluğu olduğuna inanmış ve daha büyük ölçekli bir politik organizasyona en küçük bir yakınlık göstermemiştir.

(a) Hegelciliğin Eleştirisi

Feuerbach, düşünce tarihinde öncelikle, uzun bir süre boyunca öğrencisi olduğu Hegel'e ve epeyce etkisi altında kaldığı Hegel felsefesine yönelik sert eleştirileriyle tanınır. Bununla birlikte, onun Hegel eleştirisi, doğrudan doğruya Newton bilimiyle, ampirisizm ve pozitivizmi temel bileşenleri olarak gördüğü materyalizme olan sempatisinden ziyade, Hegel'in sisteminde tespit ettiği çelişkilerin bir sonucu olmak durumundadır. Öyle ki bu çelişkilerin çözülmesi, onun kanaatine göre, bütünüyle materyalist kalmakla birlikte insan bilincinin işleyişi konusunda sağlam vukuflar kazandıracak bir yeni felsefenin inşasına imkân verecektir.

O, Hegel felsefesini modern akılcılığın doruk noktası olarak görür ve Hegelciliğin anahtarının aşkınlığın görünüşteki inkârının arkasına gizlenmiş dini ruhta bulunduğuna inanır. Ona göre, Hegel'in metafiziğinde, etiğinde ve epistemolojisinde maddi dünyanın, insanın ve duyuların değersizleştirilip aşağılanması, ancak söz konusu gizli dini ruhla açıklanabilir. Fakat Feuerbach'a göre, Hegel felsefesinde çok paradoksal olarak, modern felsefedeki bütün dini kalıntıları aşmanın yolları da bulunmaktadır. Çünkü Hegel'in aynı anda hem zihnin önceliğini ve hem de aklın kendisini maddede gerçekleştirmesi zorunluluğunu koruma çabası, Hegelci felsefenin materyalist bir metafizik, hümanist bir etik ve duyumcu bir epistemoloji lehine olumsuzlanmasıyla sonuçlanma ihtimalini güçlendirmektedir.

İşte bu çerçeve içinde veya ana plan doğrultusunda, 19. yüzyılın ilerlemeci, evrimci modeline uygun olarak modern felsefenin gelişim seyrini izleyen Feuerbach, modern felsefenin özü itibariyle teoloji tarafından çizilen yolu izlediğini düşünür. Teolojinin, Tanrının duyusal sıfatlarıyla O'nun bulunduğu duyu-ötesi alan arasındaki ilişkiyi bir şekilde kurma veya tesis etme teşebbüsü, Feuerbach'a göre, kaçınılmaz olarak panteizme yol açarken, Spinoza'da maddeyi Tanrının bir sıfatı ya da ana niteliği haline getirmiş ya da Tanrıyı "yayılan töz" olarak tanımlama sonucuna götürmüş, dolayısıyla da maddenin Tanrılaştırılmasıyla sonuçlanmıştır. Gerçekten de onun gözünde panteizm teolojik bir ateizmden, maddenin tek gerçeklik olduğunun teoloji tarafından olumlanmasından başka hiçbir şey olmayıp, aslında dinin gelecekteki çözülüşü veya yıkılışını haber verir.

Ampirisizm maddenin yegâne gerçeklik olduğunu kendi başına keşfetmiş olmakla birlikte, onun bu keşfi, ampirisizm insan bilincinin verilerini gereği gibi ve hakkıyla ele alma imkânından yoksun bulunduğu için teorik bir anlamda değil de pratik bir anlamda olmuştur. Buna karşın, kaçınılmaz sonucu idealizm olan rasyonalizm, Feuerbach'a göre tinin Tanrısallaştırılması olarak teizmden tinin çözülüşü olarak panteizme doğru seküler bir dönüşüm geçirmiştir. Onun gözünde idealizm Tanrının, duyuların yok sayılarak, bilince, zihne ya da akla mutlak bir epistemolojik otorite olma statüsünün verilmesi yoluyla kurtarılması teşebbüsünden başka bir şey değildir. Fakat aynı rasyonalizm, özü itibariyle tamamen seküler bir tavır olduğu için duyular tarafından keşfedilen dünyanın hesabını vermek durumunda kalmıştır. Feuerbach'a göre, rasyonalizm bunu ancak Kant'ın yaptığı gibi, kendisine hakikati izafe ettiği zihin dünyası ile kendisine gerçeklik yüklediği duyu dünyası arasında mutlak bir boşluk bulunduğunu öne sürerek yapabilirdi. Hegel ise hakikat ile gerçeklik arasındaki bu boşluğu, ancak aklın Descartes'taki Tanrısallaştırılmasını bir bütün olarak dünyaya yaymak suretiyle kapayabildi. Sonuç, Feuerbach'a göre Kant'ın rasyonel veya aklileştirilmiş teizminden Hegelci panteist idealizme geçiş oldu.

O, işte bu bağlamda gerçek olanın akılsallığını ve akılsal olanın gerçekliğini olumlarken Hegel'in, aklı "mutlak öz" düzeyine yükselttiğini söyler. Hegel mekânsal-zamansal dünyanın varoluşunu açıklayabilmek için Feuerbach'a göre, aynı anda hem maddenin düşüncenin olumsuzlanması olduğunu ve hem de düşüncenin kendisini sadece "madde haline gelmek suretiyle gerçekleştirebildiğini" öne sürmek durumunda kalmıştır. Buna göre, Hegel bir yandan duyarlığı "İdeanın bir sıfatı" olarak görmüş, bir yandan da "onun düşüncenin kendisi olmadığında hiçbir hakikatinin olmadığı bir öznitelik olduğunu öne sürmüştür; yani bir ve

aynı anda duyarlığın hem merkezi hem de marjinal hem öz hem de araz olduğunu söylemek durumunda kalmıştır.

Feuerbach'a göre, idealizm "hakikat, gerçeklik ve duyarlığın özdeş olduğunu" bilmekle birlikte, bu hakikati, insan varlığını kendisinin nitelikleriyle bezenmiş yani bilinci ve aklı olan bir mutlak varlığa tabi hale getirmek için bastırır. Bu ise, idealizmi sonlu duyusal varlığın, yani insanın gerçek olmadığı yerde, mutlak varlığın gerçek olduğunu düşünmeye sevk eder. Nitekim Hegel'e göre, insan aklı mutlak varlığın kendisini kendisine açımlamasından başka bir şey değildir. İşte Feuerbach, bundan dolayı Hegel'in, insanı kendi tipik özü ve etkinliğine yabancılaştırdığını söyler.

(b) Yeni Felsefe

Feuerbach'ın kendi yeni felsefesi, söz konusu idealizmi tersine çevirecek ve baş aşağı duran Hegel'i ayakları üzerine oturtacak şekilde, "yalnızca duyusal varlığın gerçek varlık olduğunu" öne sürer: "Düşüncenin varlıkla olan doğru ilişkisi, sadece budur: Varlık özne, düşünce de yüklemdir." Gerçekten de Feuerbach, tıpkı Descartes ve Kant tarafından tanrılaştıran akıl, Spinoza eliyle tanrılaştırılan madde gibi, Hegel tarafından tanrılaştırılan bilincin, insanların gerçek benliği, zihnin özü olduğunu savunur; başka bir deyişle Hegel'in söz konusu Tanrısı, kendisinde Tanrı veya Tanrının bizatihi kendisi değil de sadece insanların kendilerinin kendilerine görünüşüdür. Öyleyse, idealizmin felsefeye yaptığı en önemli katkı, mutlak varlıkla ilgili inceleme görünümü altında, gerçekliği ampirisizm tarafından yadsınan insan bilincinin işleyişine ve işlemlerine ilişkin bir analizden meydana gelir. Yoksa Feuerbach'ın gözünde, bütün metafizikler gibi, Hegelci metafizik de "ezoterik bir psikoloji"den başka hiçbir şey değildir.

Buna göre, Feuerbach'ın yeni felsefesi vülger veya ilkel bir materyalizmin tam tersine, bilinç ve zihne ontolojik ve epistemolojik bir statü verir, idealizmin tam tersine maddeye gerçeklik yükler. Fakat ne maddeyi ne de bilinci tanrılaştırır. Çünkü Feuerbach'a göre, materyalistle birlikte, insanın hayvandan veya vahşiden sadece bilinciyle ayrıldığını söylemek bütünüyle hatalı olur. Çünkü bilinci olan varlıkta, niteliksel bir değişim, bütün bir doğa açısından bir ayırımlaşma söz konusudur. Bununla birlikte, bu niteliksel değişim, insanın sadece bilinç olduğu idealist tezini hiçbir şekilde haklı kılmaz, çünkü insan öznel idealizmin tersine, doğanın özüne aittir –vülger materyalizmin tersine de doğa insanın özünün bir parçasıdır.

Öyleyse insanın özünü, onun maddesini manevi doğasından veya tinsel doğasını maddesinden türetmek yoluyla belirleme ya da tanımla-

ma teşebbüsü, Feuerbach'a göre baştan sona hatalı olmak durumundadır. Felsefenin görevi, insanı gerçek durumu içinde, yani tabiatın kendi özünü doğal varlık alanının geri kalanıyla ve türünün diğer üyeleriyle olan özgül birtakım ilişkiler yoluyla gerçekleştirmeye çalışan bir parçası olarak ele almaktır. Onun felsefesi şu halde, yalnızca insanın gerçek, duyusal bir öz olduğunu; bedenin gerçekte bütünlüğü içinde onun benliği, varoluşunun kendisi olduğunu varsayar. Burada insanın özünün bizatihi kendisi, onun diğer insanlarla bir araya gelme, birleşme yöneliminde açığa çıkar. "İnsanın özünün sadece toplumda, insanın başka insanlarla olan birliğinde, yalnızca benle sen arasındaki farklılıkların gerçekliğinde temellenen bir birlikte gerçekleştiğini" öne süren Feuerbach, demek ki insanın eylem ve düşüncesini kavramak için onun daha aşağı düzeyden hayvanların çevrelerine olan sınırlı tepkilerini aşma kapasitesini dikkate alma zorunluluğu bulunduğunu söyler.

Felsefe, Feuerbach'a göre, özde teolojinin antropolojiye tam, tutarlı ve mutlak bir dönüşümünü ifade eder. Felsefe işte bu anlamda, insanı doğal süreçlerin doruk noktası olarak alır ve onu evrensel öz olarak tanımladıktan sonra, bu özün dünyanın geri kalanına olan tepkilerinin bütünlüğüyle ilgili bir araştırma üzerinde yoğunlaşır. Bu tepkiler arasında, özellikle aşk duygusu başta olmak üzere, duygu ve tutkular, salt insana özgü bir şey olarak ötekiyle bir araya gelme, birleşme yönelimi bulunur. Feuerbach'a göre, paylaşılan ortak duygusal içeriklerle karakterize olan topluluklar yaratma kapasitesi, insanın bütün düşünce ve eylemlerinin anahtarını meydana getirir; insanın tahayyül edilebilecek bütün mutlaklarda aramakta olduğu şey, gerçekte "benle senin birliği"nden başka hiçbir şey değildir.

Başka bir deyişle, felsefenin teolojiyi taklit etmek yerine, eleştirel ve materyalist olması gerektiğine inanan Feuerbach, tıpkı ampiristler gibi, onun başlangıcının sonlu, belirli ve fiili olan olduğuna inanır. Bununla birlikte, o, daha önceki ampirisizmin, tıpkı teoloji gibi, tek yanlı olduğunu düşünür. "İnsan", ona göre, sadece izlenimlerin pasif bir alıcısı değildir, fakat deneyimin oluşumuna aktif ve yaratıcı bir biçimde katılan bir varlıktır. Üstelik bu katılım, yalnızca saf bir ben bilinci ya da Kantçı transandantal egonun soyut ve cisimleşmemiş faaliyeti değildir. O, bütünselliği içinde kişinin, anlama yetisi ya da müdrikesi olduğu kadar, çıkarları, tutkuları, korkuları ve umutları da içeren, pratik faaliyetidir. Bilgi, cisimleşmemiş ego ya da zihnin değil de duyumsal, fiziki bir varlık olarak insanın bir özelliğidir. Bilme, başka her şeyden tecrit edilmiş bir öznenin, bilen öznenin faaliyeti de değildir: O, zorunlulukla başka insanları da içerir. Bilgi, Feuerbach'a göre, "ben-sen" ilişkisinin özneler arasılığını gerektirir. Hegel'in felsefesinin de işaret ettiği gibi, bilgi, Ay-

dınlanma epistemolojisinin tözsel ya da soyut evrensel öznesinden ziyade, tarihsel olarak konumlanmış kültür ve toplumlar tarafından taşınır. Bilgi, kısacası pratiktir, yani, bilgi sosyal ve somut faaliyettir. Feuerbach'a göre, insanlık ancak hem dini ve hem de spekülatif felsefeyi aşma başarısı gösterirse, içinde bulunduğu durumun problemleriyle, aldatıcı bir biçimde değil de gerçekten baş etmeye başlayabilir. Onda da bu, liberal politikayla teknolojinin, yani doğabiliminin uygulanışının bir birleşimini gerektirir. Doğabilimi, teknolojinin gelişimini ve doğal dünya üzerindeki egemenliği hızlandırmak suretiyle, insanın hastalık, doğal felaket ve yoksulluk karşısındaki dayanıksızlığını azaltır. Ona göre, liberal politika ise feodal despotizmin kalıntılarını ortadan kaldıracak, Avrupa devletlerinin kurumlarını modernleştirecek ve geniş bir demokratik reformlar programını hayata geçirecektir.

(c) Dine Dair Görüşleri

Yeni felsefeyle ilgili olarak bütün bu söylenenler Feuerbach'ın dine ilişkin araştırmalarında varsayılır ya da cisimleştirilir veya onun Hıristiyan dogma veya inançlarının maskesini düşürme çabasının temelinde bulunur. Buna göre Feuerbach, dini, insan düşüncesi ve eyleminin, insanı bir bütün olarak hayvanın üzerine çıkaran, en önemli formlarından biri olarak görür. Onun buradaki en temel kabulü de dinin, efsanenin, ritüel ve dogmaların, tapınma objeleri hakkında değil esas bireysel insan varlıklarının içsel yaşamlarıyla ilgili bilgi verdiğidir. Dolayısıyla, Feuerbach, mitolojik ve dini düşüncenin bizatihi kendisiyle değil de onun insan açısından taşıdığı anlamla ilgilenir. Din konusunda çok büyük ölçüde toptancı bir yaklaşım benimseyen yani geçmiş dini tecrübelerle şimdinin dini deneyimleri arasında özde hiçbir farklılık bulunmadığını savunan ve böylelikle de Freud ve James'in din karşısındaki tavrını bir şekilde önceleyen Feuerbach, yine de ilkel çoktanrıcılıktan başlayıp, Musevilik ve Hıristiyanlık gibi daha gelişmiş tektanrılı dinlere dek uzanan, tarihsel bir ilerlemeyi tasvir etmeyi unutmaz.

Ona göre, deruni inanç deneyimi ve bireyle Tanrı arasında kurulan doğrudan ilişki üzerine yaptığı vurguyla, Protestanlık, daha az gelişmiş dinlerin adeta puta taparcasına Tanrı diye taptıkları varlığın insan olduğunu fark etmenin çok yakınına gelir. Feuerbach'ın buradaki araştırma yöntemi şu halde, bir yönüyle tarihsel, bir yönüyle de tamamen ampirik bir yöntemdir. Nitekim temel eseri *Hıristiyanlığın Özü*'ne yazdığı Önsöz'de, "düşüncelerimi duyular yoluyla sağlanabilen malzeme üzerine kuruyorum. Nesneyi düşünceden hareketle değil de düşünceyi nesneden hareketle oluşturuyorum; tek başına, bir varoluşa sahip gerçek bir nesne olmanın kişinin beyninin ötesinde olduğu kanaatindeyim. [...] Ve

ben, zihin alanıyla ilgilenen bir doğa filozofuyum" diyen Feuerbach'ın dine ve dini inanca ilişkin araştırması, onu dinin insanda var olduğuna inandığı yansıtma ruhunun bir şekli olduğuna inanmaya götürür. Dinin kendisiyle insanın "kendi varlığını nesnelliğe projekte ettiği ve sonra kendisini yeniden, kendisinin bu şekilde bir özneye dönüştürülmüş söz konusu suretine bir nesne yaptığı ve dolayısıyla kendisini, kendisi için bir nesne olarak değil de bir nesnenin, kendisinden başka bir varlığın nesnesi olarak gördüğü" bir araç olduğunu söyleyen Feuerbach, dinin insan zihninin bir hayali, bir düşü olduğunu belirtir. Daha doğru bir deyişle, din, insani gelişmenin yarattığı bir hayaldir. Feuerbach'a göre, insan, hayvandan çok farklı olarak kendi kendisini aşan bir varlıktır; işte bu çerçeve içinde din, insanın kendi kendisini aşmasının bir yolu, kendi özünü ideal terimlerle nesnelleştirmesinin bir aracı olarak ortaya çıkar. Sözgelimi, Hıristiyanlığın teslis dogması, insanın Tanrı olma düşünün bir yansıması ve bunun sadece insanın hemcinsine besleyeceği aşkın bir aşk yoluyla elde edilebileceğinin fark edilmesinden başka bir şey değildir.

Dini duygular, öyleyse, insanın kendi kendisine yabancılaşmasına bağlı olmak durumundadır. İnsanı, hayvanın tersine kendi kendisini aşabilen bir varlık olarak gören ve bu bağlamda, Hegel'in insanın kendisini tarih yoluyla gerçekleştirdiği görüşünü benimseyen Feuerbach, Tanrıyı insan doğasının dışlaştırılması ya da nesneleştirilmesi olarak görür: "Tanrısal varlık, insan varlığından başka hiçbir şey değildir ya da daha çok bireysel insanın sınırlılıklarından arındırılmış, kurtarılmış, nesnel hale getirilmiş –yani başka, ayrı bir varlık diye temaşa ve hürmet edilen– insan doğasıdır. İlahi doğanın tüm öznitelikleri, öyleyse, insan doğasının öznitelikleridir."

Ona göre, din nesnel bir ötekine beslenen bir inancın doğuşuna yol açar, öyle ki bu ötekine insanın bütün iyi nitelikleri izafe edilirken, bütün olumsuz özellikleri ya da en kötü nitelikleri insani özün bir parçası haline getirilir. Feuerbach, Tanrının insanın iyilik, aşk veya güç gibi nitelikleri yoluyla anlamlandırıldığını, fakat bu süreçte, insanın söz konusu olumlu niteliklerinin önemli ölçüde mübalağa edildiğini söyler. Tanrı bütünüyle iyidir, tam anlamıyla sevendir ve sonsuzca kudretlidir. İnsanın, bu şekilde düşsel bir varlığa fırlatılan nitelikleri, ona bir şekilde "yabancılaştırılmış" niteliklerdir. Yetkin ve gücü her şeye yeten bir Tanrıyla karşılaştırıldığında, insan kendisini, Tanrıya devretmiş olduğu niteliklerden yoksun olarak, olumsuz terimlerle tanımlar. Demek ki din Tanrıyı, gerçekte sadece insanı fakirleştirmek suretiyle, zenginleştirebilir.

Buradan da anlaşılacağı üzere Feuerbach, dini inancın, lâfzi doğruluğunu reddetmekle birlikte, dinde hâlâ pek çok hakikat bulur. Feuer-

bach'ın dine yönelik eleştirisi, onun dinin büsbütün reddedilmesinden çok veya dinin yalnızca "soyut bir olumsuzlanması"ndan ziyade, belirleme almış bir olumsuzlanmasını savunması anlamında, diyalektik bir eleştiridir. Din yanlış olmakla birlikte, değersiz değildir. Ona göre, din lafzen yanlış olsa bile, insanın ihtiyaçlarının en derinlerinde kökleşmiştir. Din, ilahi vahyin değil de insanın kendisinin eseriyse eğer, bu takdirde onun istek ve özlemlerini yansıtması gerekir. Öyleyse, felsefenin görevi, insanı özgür bir hayat imkânından olduğu kadar, gerçek anlamda bir hakikat ve fazilet duygusundan yoksun bırakan bu yanılsamayı dağıtmak, dinin maskesini düşürerek, insani arzuların gerçek tatminine giden yolu açmaktır.

Dolayısıyla, dinin, ilahi ya da doğaüstü olanın değil insanın kendisine ilişkin bilgisinin bir türü olarak yeniden yorumlanması gerekir. Din, insanın kendi benine ilişkin dolaylı ya da çarpıtılmış bir bilgidir, zira iman edenler olarak bizler, insanın yetilerinin yabancılaşması olarak, dinin gerçek özünden yana derin bir bilgisizlik içinde bulunmaktayız. Bilgisizlik açıktır ki dinin kendine özgü doğasının temelinde bulunur, çünkü biz dini inancın gerçek anlamını kavrar kavramaz, onu yitiririz. Aynı durum, dini inancın gerçekleştirdiği işlev, yani onun doğamıza ve talihimize olan bağımlılığımız, kaza, acı ve ölüm bağlamındaki dayanıksızlığımız karşısında bize sunduğu teselli için de geçerlidir. Teselli, acıya anlam veren ve bizi ebedi yaşamla ödüllendirecek olan iyiliksever bir Tanrı yanılsamasına dayanır. Din, insan varoluşunun problemlerini, yalnızca yanılsama bağlamında dahi olsa, çözer. Yine de Feuerbach, yalnızca dinin tam bir gizemsizleştirilmesi yoluyla insanın yabancılaşmış yetilerini kendine yeniden tam olarak mal edebileceğine ve ihtiyaçlarının salt yanılsama içeren bir tür tatmininden çok, gerçek bir tatmini üzerinde odaklaşılabileceğine inanır.

Karl Marx

Marx'ın felsefesi, 19. yüzyılın toplum felsefesi geleneğinin, hiç kuşku yok ki en önemli örneğini meydana getirir. Fakat Marx'ın felsefesi bundan çok daha fazla bir şeydir; Marx, 20. yüzyıl açısından ihtilalci ideolojinin sembolü olmak durumundadır. Bu açıdan bakıldığında, Marksist felsefe sadece 19. yüzyıl felsefesinden değil, Batı kültürünün bütün büyük felsefe geleneklerinden oldukça radikal bir kopuşu ifade eder.

Buna göre, son çözümlemede aynı kültür dairesi ya da teorik gelenek içinde yer alan idealistlerle pozitivistler arasındaki mücadelenin, yöntem ve değerle ilgili bir kavga olduğu, onların uyuşmazlıklarının

hep belli sınırlar içinde kaldığı söylenebilir. Çünkü ne Fichte ve Hegel gibi idealistler, ne Comte gibi pozitivistler, ne Bentham ve Mill gibi liberaller, kendilerini sosyal ihtilalciler olarak gördüler. Bütün bu filozofların teorik gelenekten kopma niyetleri hiç olmadı; onlar sadece geleneği arındırmaya, aydınlatma ve güçlendirmeye çalışan eleştirmen ve reformistlerdi. Kendilerini elbette, aklın Kant'tan sonra etkisini bütün felsefelerde hissettiren ve her aşamada biraz daha yoğun hale gelen krizi içinde bulmuş olan, sözgelimi idealistlerle pozitivistler arasındaki felsefi uyuşmazlıklar, her şeye rağmen kendilerini burjuva düşüncesinin kurumsal hayatının gelişimine adamış liberallerle muhafazakârlar arasında devam edegelen parlamenter tartışmanın yeni görünümleri olarak görülebilir. Bu, en azından parti çizgisinin sınırları içinde geçen ve parti disiplininin korunduğu bir tartışma olmak durumundadır.

Fakat Marx'a geçişle birlikte çizgi tamamen belirsizleşir, yeni, farklı ve çok daha radikal bir felsefi karşıtlık, pratik bir felsefe zuhur etmeye başlar. Çünkü o, problemin artık, dünyayı anlama problemi değil de dünyayı değiştirme problemi olduğunu söyler. Gerçekten de Marx sadece bir felsefeci ya da diyalektikçi değil daha sonraki sosyal teoriyi fazlasıyla etkileyecek bir tarihsel gelişme öğretisi ortaya koyan bir sosyal bilimcidir. Onun tarihsel materyalizmi toplumsal değişmenin nedenleriyle ilgili doğrulanabilir bir teori olmayı amaçlar. Öte yandan, Marx aynı zamanda bir ahlakçı ve de bir peygamberdir. Çünkü o, tarih teorisini olup bitmiş olan şeyleri açıklamak ya da hatta belli tarihsel koşullar gerçekleştiği zaman olabilecek olanları tahmin etmek için değil insanlığın bir bütün olarak kaderiyle ilgili kehanette bulunmak ve çok daha önemlisi dünyayı baştan aşağı değiştirmek için kullanır. Proletarya devrimi ve sınıfsız toplum, onun gözünde kapitalist bir ekonominin özünde var olan çelişkilerin zorunlu sonuçları olmak durumundadır; onlar, belirli ampirik koşullar gerçekleştiği zaman zuhur etmeleri muhtemel olan şeyler değil kesinlikle zuhur etmek zorunda olan değişimlerdir. Diyalektiği kendisinden aldığı Hegel gibi Marx için de insanlık tarihinin, içinde barındırdığı her sosyal sistemin kaçınılmaz olarak karşıtına dönüştüğü bir zorunlu gelişme süreci olarak anlaşılması gerekir. Onun diyalektik değişme anlayışı da yine Hegel'de olduğu gibi, sıradan bir tümevarımsal genellemeden ziyade tarihle ilgili doğru ya da rasyonel düşünmeye diyalektik bir form ya da yapı kazandırmak isteyen katı bir analiz kuralı olmak durumundadır. Şu halde Marx'ın zihninde bilim, etik ve eskatoloji, muhtemelen bilinçli olmayan ve tarih, ahlak ve peygamberliğin kutsal kitapta iç içe geçişinin modern bir muadili haline gelecek bir tarzda tamamen birbirine karışır. Bu unsurları kesin çizgilerle birbirlerinden

ayırmak, şu ya da bu ölçüde, bütünsel bir ideoloji olarak Marksizmi kendine özgü mistik cazibesinden yoksun bırakmak olur.

(a) Tarihsel Materyalizmi

Marx eserlerinin farklı yerlerinde, sözgelimi *Kutsal Aile*'de, 18. yüzyıl Fransız materyalizminin bir dalının doğabilimi, diğer dalının ise sosyalizm ve komünizm yönünde geliştiğini söyler. Bu nedenle doğabilimiyle ilişkili bir varlık teorisi olarak diyalektik materyalizmi işlemeyi Friedrich Engels'e bırakan Marx, kendi materyalizmini hem genel anlamda ve bir tavır olarak materyalizm hem de insan hayatı üzerinde gerçek bir devrim niteliğinde etkiler yapması gereken sosyal bir hareketin kaynağı olacak bir "yeni materyalizm" tarzında ortaya koyar.

Materyalizm, ona göre, sosyal eleştiri ve toplumsal değişmeyle yakından ilişkilidir. Nitekim materyalizmin Marx'ın en fazla önemsediği yönü, onun duyu deneyimini önemsememe ya da göz ardı etme yönündeki idealist teşebbüsleri reddetmesinden oluşur. Marx, duyu deneyiminin bağımsız bir dış dünyanın varoluşunu ortaya koyamayacağını savunan felsefelerde samimiyetsiz ve sorumsuz bir şeyler bulunduğu kanaatindedir. Gerek felsefi ve gerekse ahlaki temeller üzerinde realist olan bilgi görüşünde Feuerbach'tan önemli ölçüde etkilenen Marx, spekülatif felsefe ya da metafiziği, dünya ve toplumla ilgili hakikatlerin sadece ampirik bilimsel yöntemlerle keşfedilebileceği gerekçesiyle reddeder. O, şu halde dünyanın duyu deneyimine dayanmayan bilgisinin imkânını açıkça yadsıdığı için pozitivist biri olmak durumundadır. Bundan dolayı, Marx'ın dünya ya da varlıkla ilgili görüşü doğalcı bir anlayışı ifade eder ve o, dinin ya da doğaüstücülüğün her şekline karşı çıkar.

Marx, yine Feuerbach'ın etkisiyle, Tanrıya iman etmenin, ahiret hayatına, cennet ve cehenneme inanmanın akıl yoluyla temellendirilemeyeceğini, ama hayatları sosyal düzen tarafından engellenen insanların bastırılan ihtiyaçları ve ertelenen ümitleri yoluyla açıklanabileceğini savunur. Dolayısıyla da insanların maddi bedenlerle bir şekilde bir araya gelmiş cisimsel olmayan ruhlar olduğu görüşüne de şiddetle karşı çıkar. Marx'a göre, gerçekte doğaüstücülüğün bir kalıntısından başka hiçbir şey olmayan psikofiziksel düalizmin söz konusu doğaüstücülükle birlikte reddedilmesi gerekmekteydi. O, söz konusu görüşlerini felsefi argümanla sistematik bir tarzda geliştirmek yerine, çok çeşitli yerlerde ifade ettiği içgüdülerin ve doğal arzuların bastırılmasının hatalı ve kötü bir şey olduğu görüşünün temeli olarak sunar. Şu halde, düşünce ya da düşünmenin eylemden ayrılmaz olduğuna, bilimsel ilerleme ile pratikteki gelişmenin birbirine ilke olarak sıkı sıkıya bağlı bulunduğuna inanan Marx'ın materyalizmi, kendisinde ampirisizmi, realizmi, bilimsel yön-

temlerin kullanılmasına beslenen inancı, doğaüstücülükle zihin-beden düalizminin reddedilişini bir araya getiren, kapsam bakımından oldukça geniş ve genel bir monizmdir.

Marx'ın oldukça genel bir çerçeveye oturan söz konusu materyalizminin, biraz daha özgül bir tarzda ele alındığında, daha önceki materyalistlerin ve doğalcıların teorilerinden, gerek yönelim gerekse öğreti olarak çok keskin bir biçimde farklılık gösterdiği söylenebilir. Buna göre, Marx'ın esas ilgisinin insan ve toplum olduğu yerde Demokritos, Zenon ve Epiküros gibi ilk materyalistlerin spekülasyonları fiziki dünyanın doğası ya da yapısıyla ilgiliydi. Söz konusu materyalistler değişmeyi sadece hareket ya da yer değiştirmeyle özdeşleştirmiş, Marx'ın özellikle tarihsel gelişme teorisi için büyük bir önem taşıyan niteliksel değişmeleri hiç dikkate almamışlardı. Aynı materyalist filozofların, ona göre mekanik bakış açıları ve tarihsel olan hakkında en küçük bir ipucu bile vermeyen değişme anlayışları nedeniyle, tarihin, toplumsal organizasyonun maddi temelleri açısından, belli kritik eşiklerde önceden bir benzerine rastlanmamış radikal dönüşümlere uğrayan, tekrarı olmayan bir süreç olduğunu anlayabilme imkânları bulunmuyordu. Güneşin altında yeni hiçbir şey bulunmadığını savunan bu filozofların pek çoğu, dolayısıyla kendilerini tefekküre vermiş ve bir kayıtsızlık ya da daha doğrusu tevekkül ahlakının savunuculuğunu yapmışlardı. Oysa Marx, insan hayatının maddi koşullarında radikal bir dönüşüm veya mutlak bir gelişme umudunu dışlar görünen bir metafiziğe, bu metafizik materyalist bir metafizik bile olsa tahammül edemeyen eylemci, hatta aşırı aktivist bir filozoftu. O, muhtemelen tarihten kopmak arzusuyla yanıp tutuştuğu için tarihi çok ciddiye almak durumunda kaldı.

Yine, daha önceki materyalistler, sözgelimi Hobbes'ta olduğu gibi, kendisine toplumu sadece birbirleriyle olan ilişkileri ferdi karar ya da çıkar tarafından belirlenen bireylerin bir toplamı olarak gören bir sosyal teorinin eşlik ettiği atomcu bir madde teorisi benimsemişlerdi. Bu bakış açısından, olabilecek bütün sosyal düzenlemeler toplum sözleşmesine dayandığından, sözleşmede en küçük bir gedik hemen toplumun kendisinin de çözülüşüyle sonuçlanmak durumundadır. Oysa Marx'ın teorisi açısından, bireylerin toplumsal davranışları rasyonel özçıkara dayanan özerk, bireysel kararların değil onların, ekonomik bir sınıfın üyeleri olmaları nedeniyle, toplumsal bir tarzda koşullanmış rollerinin bir fonksiyonu olarak açıklanabilir. Öte yandan Hobbes insanlığın doğa durumunu, ancak çok güçlü bir egemenin varlığıyla ortadan kaldırılabilecek olan "herkesin herkesle savaş hali" olarak görmüştü. Marx için de çatışma ve savaş insan hayatının en temel yasasıdır bununla birlikte o, toplum araştırmasına yönelik kurumsal yaklaşımı dolayısıyla, temel çatış-

manın sosyal bir çatışma olduğunu, toplumsal çatışmanın şeklinin de sınıf savaşı olduğunu öne sürdü. Başka bir deyişle, toplumun insani atomların bir toplamından daha fazla bir şey olabilmesine imkân tanımayan bir materyalizm, onun için hiçbir şekilde kabul edilebilir değildi.

Marx, söz konusu iki unsuru yani niteliksel değişme imkânıyla toplum araştırmasına kurumsal bir yaklaşımı ya da toplumun atomların yalın bir toplamından daha fazla bir şey olduğu görüşünü, bunların zaruri temeli olduğuna inandığı materyalizm bileşeninden yoksun olarak Hegel'de buldu. Başka bir deyişle o, Hegel'in tarih felsefesinde, "ayakları üzerine oturtulduğu zaman" tarihsel materyalizmi için gerekli bütün veri ya da ipuçlarını sağlayacak genel çerçeveyi buldu. Hegel'in düşünce ve ideallere tarihsel değişme üzerinde kontrol edici bir güç yükleyen idealizmini, kendi bakış açısından sosyal değişme ekonomik üretim tarzındaki maddi bir değişme olduğu için elbette kabul edemezdi. Bununla birlikte, Hegel'in toplumsal değişmeyle ilgili analizi her daim kurumsal terimlerle gerçekleşen bir analiz olmuştu ve o, Marx'ın toplumbilimlerindeki en temel yanlış diye gördüğü, bireyin toplum içindeki rolünü onun beğeni ve tercihlerinin bir fonksiyonu olarak görme yanlışına nadiren düşmüştü. Hegel bir idealistti ama nesnel ve mutlak anlamda idealistti. İşte bu, Marx'ın bakış açısından, ona bir yandan toplumsal gelişmenin akışını belirlemede bireysel amaçların etkisini bir tarafa bırakırken, diğer yandan tinselliğin izi ya da etkisini koruma imkânı verdi.

Fakat Marx'ı esas etkileyen şey, Hegelci diyalektiğin yeniden yorumlanmaya elverişli olması olmuştur. Hegel'in mantıksal çelişkiyi maddi karşıtlık ya da çatışmayla karıştırması, formel mantıkla ilgilenmeyen Marx'ı hemen hemen hiç rahatsız etmedi. Başka bir deyişle, tez, antitez ve sentezden oluşan diyalektik yasa, bir mantıksal çıkarım teorisi olarak, Marx'ın gözünde değersiz olmakla birlikte, ona tarihsel gelişmenin izini sürmede en önemli aracı sağladı. Diyalektiği sadece bir düşünce yasası olmaktan çıkartarak, materyalist bir tarzda yorumlayan Marx, onun gerçekte nasıl işlediğini ortaya koyma imkânı buldu. Diyalektik Hegel'de, o tezle antitez ya da antitezle sentez arasındaki nedensel bağlantıya sağlayacağı maddi bir temelden yoksun olduğu için bütünüyle keyfi bir yöntem olarak kalmıştı. Oysa Marx, diyalektiği materyalist bir zemin üzerinde yeniden yorumlayarak, ona ciddi nedensel açıklama ve öndeyi amacına hizmet edebilecek sağlam ve belirli bir anlam kazandırdı. Başka bir deyişle, o Hegelci tarihin diyalektiğini materyalizmle birleştirmek suretiyle, aynı anda hem materyalizmi spekülatif mekanikten bir tarihsel gelişme felsefesine hem de diyalektiği keyfi bir düşünce yasasından kayda değer bir tarihsel nedensellik yasasına dönüştürme imkânı kazandı.

Marx'ın işte bu temel üzerinde gelişen tarihsel materyalizmi, her şeyden önce onun bütün insan toplumlarına, fakat en çok ilkel toplumlara uygulanabilir olduğunu düşündüğü bir sosyolojik analizden oluşur. Onun esas üzerinde odaklaştığı toplum sistemi kapitalizm olmakla birlikte, çeşitli sosyal sistemlerin doğuşu söz konusu analiz yoluyla açıklanır. Yine aynı sosyolojik analiz temeli üzerinde, kapitalizmin yıkılacağı ve yerini ücretin, paranın, sınıfsal ayırımlar ve devletin olmadığı sosyalist topluma bırakacağı öndeyi ya da kehanetinde bulunulur.

Buna göre, Marx bir toplumsal sistem içinde belli öğeleri birbirinden ayırır: (1) İnsanların kendileriyle hayat için gerekli araçları sağladıkları aletlerden, beceri ve tekniklerden meydana gelen "üretim güçleri"; (2) üretenlerin üretim sürecinde birbirlerine bağlanma biçimlerinden oluşan ve "toplumun ekonomik yapısını" oluşturan "üretim ilişkileri". Marx'ın kimi yazılarına ve bu yazılar üzerine inşa olunan yorumlara göre, bu ikisinden sadece birincisi, diğer bazı yazılarına ve alternatif yorumlara göre de ikisi birlikte, yani üretim güçlerine ek olarak üretim ilişkileri ya da başka bir deyişle, teknoloji ve iktisat temel sosyal belirleyiciler olmak durumundadır. (3) Toplumun hukuki ve politik kurumları ve nihayet (4) toplumun üyelerinin kendilerini ve birbirleriyle olan ilişkilerini kendileri aracılığıyla düşündükleri düşünceler, düşünsel alışkanlıklar ve idealler. Marx, bu sonuncuların yani düşüncelerin toplumsal gerçekliğin tahrif edilmiş resimleri olduğunu düşünür ve onları "ideolojiler" olarak tanımlar.

Toplumsal Yapının Analizi

Marx üretim güçleriyle üretim ilişkilerine "hayatın maddi koşulları" adını verir; yani bunlar toplumsal altyapıyı meydana getirirler. *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'nin Önsöz'ünde, onların "hukuki ve politik bir üstyapının üzerinde yükseldiği ve kendisine belirli toplumsal bilinç şekillerinin tekabül ettiği gerçek temel olduğunu" yazar. İlk ve en temel etkinlik hem işin kendisinde ve hem de ürünün dağıtılmasında, her zaman başka insanlarla olan ilişkileri ihtiva eden üretimdir. Politik ve hukuki üstyapıyla ideolojik üstyapı işte bu ilişkiler üzerine kurulur. Bir toplumun dinini, ahlakını, sanatını, felsefesini, politikasını ve hukuk sistemini anlamak için o toplumun üretim güçleriyle iktisadi yapısının doğasını bilmek, anlamak gerekir. Buna göre, Marx, *Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları*'nda insanların emeğinin onları nasıl meta üretimine mahkûm ettiğini anlatırken, *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'nde, üretim güçlerinin nasıl insanların faaliyetlerini kendilerine uygun hale getirmek durumunda oldukları münferit toplumsal yapıları belirlediklerini açıklamaya çalışır.

Başka bir deyişle, Marx toplumun yapısının bireylerin kendilerini beklerken buldukları ve değiştirebilme gücüne sahip bulunmadıkları bir şey olduğu olgusuna büyük bir önem atfeder.

Gerçekten de Marx, insanın hayatını sürdürebilmesi için gerekli olan araçların üretiminin ve üretilen nesnelerin değişiminin bütün toplumsal yapının temeli olduğu, tarihsel süreç içinde ortaya çıkan her toplumda, zenginliğin paylaşımıyla toplumun sınıflara bölünme tarzının neyin ve nasıl üretildiğine bağlı olduğu önermesinden yola çıkar. İnsanların yaşayabilmek için yiyecek, giyecek ve barınağa muhtaç bulunmaları ve bütün bu maddi şeyleri üretmek zorunda olmalarının, insan hayatının en temel olgusu olduğunu söyleyen Marx, insanların kendi geçim araçlarını üretmeye başlar başlamaz, kendilerini hayvanlardan ayırma noktasına geldiklerini söyler. Hayvandan ayrılma veya farklılaşma, Marx'a göre örgütlenme sonucu ortaya çıkan ileri bir adım olup, insanların geçim araçlarını üretirken, dolaylı olarak kendi maddi yaşamlarını ürettiklerine işaret eder. İnsanların örgütlenerek üretime başlamaları, çok daha önemlisi tarih yapan unsur olarak insanın var oluş aşamasına işaret etmekle kalmaz, insanı insan yapan şeyin üretim olduğunu gösterir. Bireylerin bedensel yapılarının, ihtiyaçları ve dünyanın geri kalan kısmıyla ilişkilerinin öncelikli olduğunu ifade eden bu yaklaşım, Marx'a tarihin insan temelli olarak ele alınması gerektiği konusundaki ısrarının bir yansıması olmak durumundadır.

İnsanların tarih yapabilmeleri için bununla birlikte yaşayacak durumda olmaları gerekir. Yaşamak ise her şeyden önce yeme ve içmeyi, bir barınağı, elbise ve daha pek çok şeyi gerektirir. Bu yüzden ilk tarihsel eylemin maddi hayatın üretilmesi olduğunu söyleyen Marx'da üretim güçleri, emek ya da üretim sürecinde çalışılarak işlenmesi gereken maddelerden, söz konusu ham maddeleri işlemekte kullanılan aletler ya da makinelerin oluşturduğu üretim araçlarından, insanın bedensel yapısının, onun çeşitli özellik ve bilgilerinin bir fonksiyonu olan çalışma yetisi veya emek gücünden oluşur. Teknoloji ana başlığı altında toplanabilecek olan söz konusu üretim güçleri ya da faktörleri, insanların doğayla, kendi dışlarındaki varlık alanıyla kurdukları ilişkinin mahiyetine veya tarzına işaret eder.

Üretim İlişkileri: Marx'ın analizinde, üretim araçlarıyla birlikte temel ya da altyapıyı tanımlayan üretim ilişkileri, üretim sürecinde insanların birbirleriyle olan ilişkilerini gösterir. Üretimin her zaman toplumsal bir eylem ya da faaliyet olarak ortaya çıktığına vurgu yapan Marx'a göre, insanlar tabiata karşı yaşama mücadelesi verir veya doğadan faydalanmaya çalışırlarken, bireyler olarak değil fakat gruplar ya da toplumlar olarak

eylemde bulunurlar. Bu yüzden, onun üretim güçlerine yani üretime katılan faktörlere ilişkin statik analize verdiği önemle kıyaslandığında, üreten bir toplumda insanların birbirleriyle olan dinamik ilişkilerinin analizine verdiği önem çok daha yüksek olmak durumundadır. Gerçekten de Marx, üretim güçleri ya da faktörlerinin üretim ilişkileri üzerinde bir etkide bulunduğunu, sözgelimi ham madde kaynaklarının kıtlığının veya üretim araçlarının sahipliğinin insanların üretim sürecinde birbirleriyle olan ilişkilerini ciddi olarak etkilediğini kabul eder. Fakat yine de maddi düzenle ilgili analizini üretim ilişkileri üzerinde yoğunlaştırır.

Mülkiyet Biçimleri: Marx, üretim ilişkileriyle ilgili analizinin sosyal çözümlemesi veya toplumsal yapıya ilişkin analizinin merkezinde bulunduğunu düşünür. Başka bir deyişle, Marx açısından tarihsel diyalektiğin itici gücünü üretim ilişkileri meydana getirir. Ona göre, üretim ilişkilerinin anahtarı mülkiyettir; yani üretim sürecinde, insanların birbirleriyle olan ilişkilerini belirleyen şey, onların mülkiyetle olan ilişkileridir. Mülkiyete özel bir önem atfeden, hatta bütün bir insanlık tarihini mülkiyet biçimlerine bağlı olarak ele alan Marx, beş ayrı mülkiyet tipini birbirinden ayırır: Bunlardan birincisi aşiret mülkiyeti olup, burada işbölümü olabilecek en alt düzeydedir. Avcılık ve balıkçılıkla, hayvan yetiştirmeyle veya tarımla beslenen ve dolayısıyla üretimin gelişmesinin ilk evresine uygun düşen bu topluma Marx, "ilkel toplum" veya "kabile toplumu" adını verir. Toplumsal yapının büyük ölçüde ailenin gelişimine bağlı olduğu kabile toplumunda, ataerkil aşiret reislerden, aşiret üyeleri ve kölelerden meydana gelir.

Marx'ın analizinde aşiret mülkiyetinden sonra gelen mülkiyet şekli, köleci mülkiyettir. Antikçağ'da görülen bu tip bir mülkiyet, birçok aşiretin sözleşme ya da fetih yoluyla bir kent halinde birleşmesinden doğan ve köleliğin varlığını sürdürdüğü komünal mülkiyet ile devlet mülkiyetinden oluşur. Bu tür bir mülkiyet Marx'a göre, eski despotizmlerde görülen ve yollara, kamu binalarına, tahıl ambarlarına sahip olmayla belirlenen devlet mülkiyetini tanımlar. İş bölümünün gelişmiş olduğu köleci mülkiyet düzeninde, toplumun aktif yurttaşlarının komüne ait olan köleler üzerinde daha fazla hak iddia ettiklerini söyleyen Marx, onun esas itibariyle şehirden çıktığını fakat daha sonra kent ile kırsal kesim arasında bir karşıtlığın zuhur ettiğini ifade eder.

Marx'ta üçüncü mülkiyet biçimi, serflerin ihtiyaçlarını karşılayan toprak sahiplerince kontrol edilen toprak ve hizmetlerden oluşan, esas itibariyle Ortaçağ'da gördüğümüz feodal mülkiyettir. O, şehirden ve şehre ait küçük toprak alanından hareket eden Antikçağ'ın tersine, Ortaçağ'ın kırdan hareket ettiğini, fetihlerle elde edilen geniş alanların küçük

bir zümre tarafından mülk olarak alındığını ve dolayısıyla, feodal gelişmenin tarım temelli bir yapı sergilediğini söyler. Roma'nın gerilemeye başlaması sürecinde, barbar saldırıları bir yandan nüfusun azalmasına, diğer yandan da tarımda, endüstride ve ticarette büyük gerilemelerin yaşanmaya başlamasına neden olurken, feodal mülkiyetin esas itibariyle Germenlerin askeri örgütlenişi altında geliştiğini söyleyen Marx, feodal üretim biçiminde belirgin olanın köleleştirilmiş köylüler olduğunu belirtir. O, toprak mülkiyetinin hiyerarşik yapısının ve ondan ayrılmaz olan askeri itaatin, soylulara serfler üzerinde tam bir hâkimiyet kurma imkânı sağladığını ileri sürer.

Marx'ın mülkiyet biçimlerine ilişkin analizinde, bundan sonra yer verdiği iki mülkiyet tipinden biri, üretimle ticaretin birbirinden ayrılmasına dayanan ve giderek daha büyük pazarlarda satılan metaları ücret karşılığında üretecek insanların kullanılmasıyla sonuçlanan, kapitalin belirlediği, üretim araçlarına burjuvalar tarafından sahip olunan kapitalist mülkiyet ile mülkiyetin herkese ortak olduğu sosyalist ve komünist mülkiyettir. Onun analizinde bundan sonraki adımı, bir toplumda temel güç, etki veya iktidarın o toplumdaki temel mülkiyet tipini kontrolü altında bulundurduğu iddiası meydana getirir. Kabile veya aşiret toplumunda mülkiyet herkesindir; güç topluma yayıldığı için orada egemen sınıf yoktur. Diğer mülkiyet tiplerinde, mülkiyeti elinde bulunduran veya kontrol edenlerle, böyle bir kontrol yeteneğine sahip olmayanlar arasında bir ayırım söz konusu olur. Hâkim mülkiyet biçimini kontrol edenler toplumdaki egemen gücü oluşturur ve dolayısıyla, kendilerine çıkar sağlarken, nüfusun geri kalanının aleyhine olacak düzenlemeler yapabilirler. Sözgelimi feodal düzende, derebeyleri yönetici sınıfı oluşturmaktadır. Onlar kendileri için çalışan serflerden ve hatta zenginlikleri toprak sahiplerinin çıkarlarına tâbi olan zengin tüccarlardan istediklerini alabilecek durumdadırlar. Serfin, derebeyinin ve tüccarın çıkarları aynı olmadığı gibi, onların çıkarları belli noktalarda zorunlulukla çatışır. Üretim güçleriyle mülkiyet şeklinin feodal olduğu bu düzende, feodal derebeyleri toplumda ortaya çıkan çatışmaları kendi çıkarlarına olacak şekilde çözüme kavuştururlar.

Tarihsel Dönemler

Marx'ın analizinde şimdiye kadar söylenmiş olanlar, Comte'un diliyle ifade edildiğinde, tarihsel materyalizmin sosyal statiğini meydana getirir. Görüşün sosyal dinamiğine, yani tarihsel değişme ve gelişme anlayışına gelince, teori tıpkı maddi hayat koşullarının bir toplumun yapısında temel olması gibi, maddi hayat koşullarındaki önemli değişim ya da dönüşümlerin hukuki ve politik üstyapıyla ideolojik üstyapıda er ya

da geç birtakım önemli değişmelere yol açacağını öne sürer. Teori yine, üstyapıdaki önemli değişmelerin yalnızca temel ya da altyapıdaki değişmelerin sonucu olabileceğini yani politika, hukuk ve ideolojinin sosyal gelişme üzerinde kendi başlarına bir değişme yaratamayacağını öne sürer. Tarihsel materyalizmin bu en temel unsuruna göre, bütün önemli toplumsal değişmeler üretim etkinliklerinden kaynaklanmak durumundadır.

Tarihsel materyalizm anlayışı, dinamik boyutuyla, üçüncü olarak bir tarihsel dönemler teorisi sunar. Bu teoriye göre, başlangıçtaki ilkel komünizmi köleci toplum, köleci toplumu da feodalizm izler. Feodalizmin ardından da kapitalizm gelmek durumundadır. Bu farklı sosyal düzen tiplerinden birincisi olan ilkel komünizm, iktisadi bakımdan durağan bir toplumu tanımlar. Başka bir deyişle, oldukça basit bir üretim evresinde bulunan söz konusu sınıfsız ilkel toplum düzeninde, üretim güçleri ilk sosyal grup üyelerini yansıtmaya fazlasıyla yeter. Zaten üretim ilişkilerinin burada sınıfsal bir yapı kazanamamasının nedeni de budur: Madem ki sadece bir şeyler yenilip içildiği sürece üretim yapılmaktadır, başka insanların emeğine ya da kulluğuna ödeme yapılması gerekmez. Emeğin baştan beri sosyal olduğu bu toplumda, hâkim mülkiyet tipi de ortak mülkiyettir.

Marx'ın tarihsel materyalizmine göre, sınıfsız toplumdan ya da ilkel komünizmden daha sonra sınıflı veya köleci topluma geçilir. O, Antik Yunan bilim ve sanatını, eski Roma'nın kentleriyle ticaret ve bürokrasisini mümkün kılan şeyin kölelerin emeği olduğunu söylerken, bu geçişi mümkün kılan şeyin savaş ve savaş yoluyla elde edilen esirler olduğunu anlatmak ister. Başka bir deyişle, başkasının üretimini veya artı üretimini sahiplenmenin en ilkel şeklinin, onu bir köle haline getirip, egemenlik altına almaktan ibaret olduğunu bildiren Marx'a göre, bu da ilkel toplumda çoktan beridir var olan savaş sayesinde mümkün kılınmıştır. Zira burada, savaş esirinin hayatı, onun galip gelene haklarından yoksun bir biçimde basit bir çalışma aracı gibi hizmet etmesi koşuluyla bağışlanır. O halde, köle zekâ yüklü ve becerikli bir hayvandan başka bir şey değildir. Bundan dolayı, köleci toplumda sınıfsal çatışma hakları olanlarla haklardan yoksun bulunanlar arasında olmak durumundadır.

Emeğin esas olarak basit beden gücünün kullanılmasına dayandığı bir dönemde, kölelik üretim ilişkilerinin ekonomik ve rasyonel bir şekli gibi görünmekle birlikte, emek ustalık ve beceriye dayandığı sürece, ekonomik gelişme için bir engel oluşturur. Dolayısıyla emek gücünü, yalnızca tehdit ve fiziki baskıyla değil, fakat esas sömüren ile sömürülen arasındaki dürüstlük ilişkisinin tesisi yoluyla sömürmenin daha mantık-

lı olduğu, Marx'a göre bir süre sonra ortaya çıkar. Bu da sömürülenin feodal düzende, köleci toplumda olduğu gibi, artık haklardan tamamen yoksun bırakılmış bir üretim faktörü olarak kalmadığı fakat sınırlı da olsa birtakım haklardan yararlanabildiği anlamına gelir. Sömürü sistemi daha iyi işledikçe, hukuki ilişkilerin çeşitliliği ve sayısı da artar. Böylelikle, bazıları diğerleri karşısında daha az ya da daha fazla imtiyazlı olan bir sosyal sınıflar hiyerarşisi topluma yerleşir. Hukuki ilişkilerin bu şeklinin Germen kabîlesinin organizasyonunda tohum olarak içerildiğini ve Ortaçağ'daki üretim ilişkilerinin yapısına uygun şekilde oluştuğunu gösteren Marx, kapitalizmi incelemeye geçtiğinde, bu kez üretim güçlerinin gelişimi büyük sanayi, küçük köylü ve zanaatkâr üretiminin yerini alacak kadar geliştiği zaman, egemenler ile egemenlik altına alınanlar arasındaki kişisel güven ve hatta dostluk ilişkilerinin iktisadi gelişme ve kalkınma için bir fren haline geldiğinin ortaya çıktığını söyler. Ortaçağ'ın sonlarında gelişen sınai üretim tarzı ona göre, gerçekten de emekçi ve patron arasında kişisel bir ilişki bulunduğu ve emekçi belli bir tabakaya bağlı bulunduğu sürece mümkün olmayan üretim faktörlerinin yani sermaye ve emeğin özgür bir biçimde uyuşmasını gerektirir.

Analizini esas kapitalist mülkiyet ve üretim ilişkileri üzerinde yoğunlaştıran Marx'ın tarihsel materyalizm öğretisine göre, kapitalizmde sınıf mücadelesinin en az üç temel özelliğinden söz etmek mümkündür. Burada ona göre, sınıflar, biri üretim araçlarına sahip olan burjuvalar, diğeri de emeklerinden başka satacak hiçbir şeyleri olmayan işçilerdir. İkinci olarak, bu iki sınıfın birbiriyle olan ilişkileri bir temel çelişkiye dayanır. Söz konusu çelişki ise, her ikisi de üretime katılan bu iki sınıfın ürettikleri şeylerden katkıları nispetinde pay alamamalarından meydana gelir. Yani, kapitalist sistemde emeğin değerinin arz ve talep tarafından belirlenmesi, emeğin ürününün emeğin maliyetinden daha yüksek bir bedelle satılması ve böylelikle artı değerin üretim araçlarına sahip olan burjuvalar tarafından alınması, işçinin sömürülmesine ve emeğin yabancılaşmasına yol açar.

Marx, elbette kapitalisti söz konusu sömürü olgusu nedeniyle ayıplamaz; fakat bir yandan da işçilerin güçlü ve bilinçli bir sınıf meydana getirecek şekilde örgütlenmelerinin önemine dikkat çeker. Bunlar, onun bakış açısından, en azından şimdilik ahlaki değerlemenin konusu olacak oluşum ve düzenlemelerden ziyade, bu oluşumların varoluşunu veya ortaya çıkışını belirleyen tarihsel ve maddi güçlerin bir sonucu olmak durumundadır. Başka bir deyişle, tarihsel sürecin kapitalist sistemi doğurmuş olması bir şeydir, bu sistemin bir çelişkiye dayanıyor olması başka bir şeydir. Bu yüzden Marx, bilimsel nedenler açısından bakıldığında, kapitalisti yani işçiyi sömüren insanı mazur görür; fakat yine aynı bilimsel nedenlerden hareket ederek, artı değerin çelişkisinin yol açtığı sınıf

çatışmasının diyalektik hareketi tarihte daha ileri bir evreye doğru yani kapitalizmin yıkılmasından sonra ortaya çıkacak sosyalizme ve nihayet kapitalizme doğru sürekleyeceğini ileri sürer.

Kapitalizmde yaşanan sınıf çatışmasının Marx açısından üçüncü özelliği, söz konusu kehanetten doğar. Gerçekten de Marx, kapitalizmde rekabet koşullarının etkisiyle sömürünün giderek artacağı ve dolayısıyla, kaybedecek şeyleri olmayan işçilerin birleşerek üretim araçlarının mülkiyetini ellerine geçirinceye kadar, işçilerin daha da yoksullaşırken, az sayıda patron ya da zenginin daha çok zenginleşeceği kehanetinde bulunmuştur. İşte bu hususun onun yanıldığı yer olduğu söylenebilir. Çünkü onun sosyalist devrimin gerçekleşme ihtimalinin neredeyse yüzde yüz olduğuna inandığı ileri kapitalist ülkelerde, işçilerin yaşam koşulları oldukça önemli ölçüde düzelip yükselmiştir. Bu noktada yanılmış olsa dahi, kapitalizmde üretim araçları az sayıda insanın elinde kalmaya devam ettiği sürece, sınıf çatışmasının çelişki çözülünceye veya ortadan kaldırılıncaya kadar devam edeceğini ileri süren Marx'ın, kapitalizmin ahlaksız bir sistem olduğunu, bu sistemde işçilerin, onun "yabancılaşma" adını verdiği bir süreçten geçerek, insanlıktan çıktıklarını söylemekte yerden göğe haklı olduğu kabul edilir.

(b) Yabancılaşma ve Etik Görüşü

Klasik anlamda bir filozof olarak değerlendirmekte zorlandığımız Marx'ın somut bir etik telakkisinden söz etmek, bu yüzden pek kolay değil gibi görünmektedir. Bunun bir diğer nedeni de onda ahlakın ikili bir anlama sahip olmasıdır. Başka bir deyişle Aristoteles, Kant ve Mill gibi filozofların ele aldıkları geleneksel ahlaki problemlerle, bu türden münferit ya da bireysel problemlerin insanların içinde yaşadıkları sosyal sistemin yarattığı problemlerin bir sonucu oldukları ve bu problemler karşısında ikincil sayılabilecek bir konumda bulundukları gerekçesiyle pek uğraşmamış; ahlaki problemlere ancak toplumsal sistemlerin doğası ve niteliğiyle ilgili açık seçik bir kavrayışa ulaşılması durumunda bir çözüm getirilebileceğini öne sürmüş olduğu için Marx'ın sistematik ve bağımsız bir etik teorisi üzerine konuşmak hemen hiç mümkün değildir. Fakat yine de kendini gerçekleştirme ya da özgürlüğü en yüksek değer olarak konumlandırdığı, modern kapitalist toplumda özüne yabancılaşmış olan insanın bu en yüksek iyiye ulaşmasının yollarını tartıştığı için onun kendine ait bir etik görüşüne sahip olduğunu söylemek gerekir. Öyle ki Marx'ın ideolojinin bir parçası olan birinci anlamdaki negatif ve eleştirel, gizemsizleştirici etiği ile ikinci anlamda pozitif ve özcü özgürlük etiği çoğunluk iç içe girer.

Marksist Özgürlük Telakkisi

Marx, kendi özgürlük anlayışını ortaya koymadan önce, özellikle liberal özgürlük telakkisine karşı çıkar. Hobbes ve Hume'dan başlayıp, Bentham ve Mill tarafından savunulan ve günümüzde Batı dünyasında ama özellikle de Anglo Sakson dünyada hâkim olan liberal anlayışın tipik özelliğini oluşturan söz konusu özgürlük anlayışı Marx'a göre, oldukça dar, bireyci ve olumsuz bir özgürlük telakkisi olmak durumundadır. Bireycidir, çünkü bireylerin başkaları, toplum ya da devlet tarafından zora tabi tutulmadıkları veya engellenmedikleri ölçüde özgür olduklarını öne sürer. Olumsuzdur, çünkü özgürlüğü bireylerin içinde yaşadıkları toplum tarafından engellenmemeleriyle, muayyen bir şeyi yapmaya ya da belirli biri olmaya mecbur bırakılmamayla ölçer. Hepsinden önemlisi, liberal gelenek içinde özgürlüğü engelleyen kısıtlamalar salt harici ve bireysel bir düzlemde; bu kısıtlamaların sınırladığı ya da engellediği şeyler, önemlerine ve değerlerine hiç bakılmaksızın, sadece ihtiyaçlar ya da tercihler olarak; özgür fail veya bireyler de yalın bir tarzda bu tür ihtiyaç ve tercihlerin merkezi olarak değerlendirilir. Bu anlayış, Marx'ın özgürlük anlayışı açısında eylemlerin ve toplumsal ilişkilerin anlamı ya da karşılanması gereken ihtiyaçların önemi üzerinde durmak yerine, sadece yararın toplamıyla, elde edilen hazzın miktarıyla ilgilendiği için eleştirilir. O, yine kendi "iyi" anlayışını seçmekte, kendi çıkar ve ihtiyaçlarını belirlemede serbest bırakılmış bireylerin hayat planları ya da iyi anlayışları konusunda tarafsız bir konumda bulunan sosyal ve politik düzenlemelerin yanında olduğu için mahkûm edilir.

Zira liberal gelenekte özgürlüğün gerçekleştiği yer olarak görülen modern kapitalist toplum, Marx açısından insanların özgürleşmelerine, insanların sadece toplumsal zorlama ya da engellemenin olmaması değil, fakat aynı zamanda kişinin başka insanlarla rasyonel ve ahenkli ilişkiler içinde kendini gerçekleştirmesini sağlayacak bir yaşam sürmesine engel olan güç olarak değerlendirilir. Modern kapitalist düzenin, bireylerin iyi anlayışları karşısında tarafsız kalmak bir yana onun istek ve eğilimlerini belirlediği düşünülür. Farklı çıkarlar ve tercihler arasında, onların özgürlükle olan ilgilerine bakarak bir ayırım yapan Marksist özgürlük konsepsiyonu, failin kendi yolunu çizebilen, kendini ancak başkalarıyla bir topluluk halinde ve karşılıklı ilişkiler içinde gerçekleştirebilmeyi başarabilen bir varlık olduğu görüşüne sıkı sıkıya bağlıdır.

Şu halde, Marx için temel ahlaki iyi, insanın kendi özünü özgürce gerçekleştirebilmesinden, onun özgürlüğünü hayata geçirebilmesinden oluşur. Başka bir deyişle onda özgürlük, herhangi bir şekilde ya da hiçbir bakımdan engellenmemiş olma anlamına gelmez fakat daha ziyade, insanın özünün engellenmeden gelişmesi anlamına gelir. İnsanın özü-

nün gerçekleşmesi, onun doğasının hayata geçirilmesi, insanın nihai hedefi, en yüksek iyisi olmak durumundadır. Marx bu özü, başlangıçta ya da en azından *1844 Elyazmaları*'na kadar soyut bir biçimde ve metafiziksel bir tarzda ele alır. Ona göre, insanın özü her şeyden önce, onun bir türün yani insan türünün üyesi olmasından başka, bu durumun bilincinde olan bir varlık olmasıyla belirlenir. İkincisi, insan yine özü gereği, başka insanlarla karşılıklı ilişki içinde bulunan bir sürü hayvanı ya da sosyal varlıktır. Üçüncüsü, insan nesneleştiren bir varlıktır; dolayısıyla o, içine kapanmak yerine, dış dünyaya yönelir ve kendisini üretim yoluyla ya da emeği sayesinde gerçekleştirir; yani insan alet yapan, üreten bir varlıktır. Bununla birlikte, onda üretim kavramı insanın diğer özsel güçlerini dışta bırakmaz; bundan dolayı, insanın kendisini rasyonel olarak belirlemesi, bilim ve sanatsal faaliyet, Marx'ta özgür insanın üretiminin özsel bir bileşeni olmak durumundadır.

Marx'ta öz kavramını tamamlayan kavram, birçok filozofta olduğu gibi, elbette varoluş kavramıdır. Marx, belli bir gerçekliğe veya gerçeklik alanına onun kavramıyla değer biçmek gerektiğine inandığı için varoluşu da özle değerlendirmek gerektiğini söyler. Buna göre, bir şeyi her ne ise o yapan temel özellik olarak öz, soyut bir biçimde ve kavramsal olarak kavranır; bir şeyin duyumsal ampirik varoluşunun tam tersine, kavramı ya da idesidir. Bundan dolayı, ahlaki bakımından kötü dediğimiz şey, ampirik olarak gözlemlenen bir var olanın özünden uzaklaştığı, ondan ayrı düştüğü, tamamen koptuğu bir durumun sonucu olmak durumundadır. Bu nedenle, onda ahlaki iyi varoluşun öze uymasının, insani öze uygun düşmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkar.

Marx, insanın özüne ilişkin tartışmasını sonradan ihtiyaç kavramıyla zenginleştirerek somutlaştırır. Buna göre, insan varlığının kendisine ihtiyaç duyduğu bir şey, onun özünün bir parçasını, belli bir boyutunu meydana getirir. Başka bir deyişle, ihtiyaçların mevcudiyeti insan için özsel olup, onlar olmadığında, insan varlığı tam, gerçekleşmiş bir varoluşa sahip olamaz. Mevcut ihtiyaçlar karşılanamaz ve bir şekilde bastırılır ya da hatta başka ihtiyaçları engellerse, varoluş özle ahenk içinde olmaktan çıkar ve yabancılaşma söz konusu olur. Marx, bununla da kalmayıp insanın özünün geliştiğini söyler. Bu ise doğallıkla gelişmeyi de özü anlamada oldukça önemli bir kavram haline getirir. Ona göre, insan varlığında yeni ihtiyaçlar ortaya çıkar ve bunlar gelişen sosyal ilişkiler ve koşullar ortamında dönüşüme uğrarlar. Üstelik yeni ihtiyaçlar insan için özgül hedefler belirleyip, dünyanın ihtiyacın karşılanmasına uygun bir tarzda dönüştürülmesini gerekli kılar. Öte yandan beslenme, eğitim, insani etkileşim, vs. ihtiyacının aynı şekilde ve tam tamına aynı kültürel süreçlerle karşılanamadığına dikkat etmek gerekir. Onların farklı içerik-

leri ve nesneleri olup, karşılanmaları farklı etkinlikleri zorunlu hale getirir. Bundan dolayı, ihtiyaçlar farklı ihtiyaçlar olup, aynı temel ihtiyaçlar bile farklı tarihsel dönemlerde farklı ihtiyaçlar olarak ortaya çıkarlar.

Kapitalizm Eleştirisi

İnsan varlıkları, başka her şey bir yana hayvani düzeyin üstünde bir üretimde bulunmak, dillerini geliştirmek, paylaşmak vs. kısacası insan varlıkları olarak gelişmek için başka insanlara ihtiyaç duyarlar. İhtiyacın, özü tanımlayıp belirlediği dikkate alındığında, insan varlıklarının başka insanlara özsel olarak bağlandıklarını, insanın özünün sosyal olduğunu söylemek kaçınılmaz hale gelir. Bununla birlikte insan, Marx'a göre, bir mübadele ekonomisinde başka birtakım temel ihtiyaçları gibi bu ihtiyacını da tam ve gereği gibi karşılayamaz; bu ise insan varoluşunun, söz konusu ekonomik düzende özünden uzaklaştığı anlamına gelir. Çünkü burada, mübadele ve kapital insanlar arasına girer, onlara aracılık edip, etkileşimlerini kontrol altına alır. Özellikle kriz dönemlerinde çok bariz hale gelen bu olgu, mübadele ekonomisinin veya kapitalist düzenin ayrılmaz bir parçasını meydana getirir. İnsanlar burada, onların özsel ilişkileri yabancı bir güç tarafından kontrol edildiği için özgür olmayıp, özlerinden uzaklaşmış yani yabancılaşmış bir varoluş hali içinde ortaya çıkarlar.

Marx'a göre, mübadele insani erdemleri de bozar; ahlaki erdemler burada peşinden koşulmaları gereken hedefler veya amaçlar olmaktan çıkıp, sadece pazar ekonomisinin belirlediği amaçlara ulaşmak için kullanılan araçlar haline gelirler. Sözgelimi, parayı ödünç veren ile ödünç alan arasındaki ilişkide, bildik insani erdemler potansiyel kredi riskinin terimleriyle ifade edilip hesaplanır. Güvenilirlik bundan böyle bir değer veya kendi içinde bir amaç olan bir erdem olarak görünmez, fakat borç alabilmenin bir aracı haline gelir; burada kredi standartları bir şekilde ahlakilik standartları olup çıkar ve insan varlıkları da kişisel olmayan yabancı bir süreç içinde, öğeler veya araçlar olarak görülür. İnsanın karşılanmaları, geliştirilmeleri, dönüştürülmeleri gereken birtakım ihtiyaçlarının bulunması, buna mukabil söz konusu ihtiyaçları karşılamak için gerekli olan ürünler üzerinde bir kontrolü olmaması olgusu, Marx'ın gözünde, ahlaka veya insanın değer anlayışına pazar güçlerinin hâkim olduğu, onun değer anlayışının pazar güçleri tarafından şekillendiği veya tahrif edildiği anlamına gelir.

Öyleyse, gelişmiş bir mübadele ekonomisinde insan varlıklarının, Marx için onların emeğine tekabül eden, özsel faaliyeti işçinin ihtiyaç duyduğu ürünlerin meydana getirilmesini amaçlamaz. O, insanın özünü gerçekleştirmesine hizmet etmez; emek ve onun ürünü sadece çıplak va-

roluşu teminat altına alacak bir ücretle mübadele edilmek durumunda olan bir araç haline gelir. Varoluş, bu koşullar altında dönüşüme uğratılamaz, özü gerçekleştirecek bir araç olmaz; hatta insanın özü ya da özsel faaliyeti, burada asgari bir varoluşu mümkün kılıp onu sürdürme yolunda bir araç olup çıkar. Böyle bir faaliyet gerçekte kişinin en yüksek amacı değildir; onun sadece insanın iyi bir yaşama yani kendi içlerinde birer amaç olan etkinlikleri ihtiva eden bir hayata geçebilmesine imkân verecek zorunlu bir temel olarak görülmesi gerekir. Bu faaliyetleri çıplak varoluşu mümkün kılacak araçlara dönüştürmek, sadece her şeyi baş aşağı çevirmek anlamına değil fakat esas kişinin özünü gerçekleştirememesi anlamına gelir.

Marx, mübadele olmadığında insanların ihtiyaç duyduklarından daha fazlasını üretemeyeceklerini bildiği için mübadelenin elbette vazgeçilmez olduğu kanaatindedir. Bununla birlikte, üretimin sınırını belirleyecek olan şey ihtiyacın ölçüsüdür. Başka bir deyişle, üretimin ihtiyaçla ve dolayısıyla da insanın özüyle ölçülmesi gerekir. İşte bu Marx için gerçek mübadeleyi gösterir. Oysa pazar ekonomisinde, ücretli işçinin üretilen şey üzerinde hiçbir kontrolü olamaz. Burada üretimi belirleyen şey ihtiyaç değildir; bunun yerine üretim ya da ürünün sahipliği, ihtiyacın ne dereceye kadar karşılanacağını belirler. Ürünün paylaşımını belirleyen şey bağımsız ve yabancı güçlerdir.

Özü belirleyen şey ihtiyaç olduğuna göre, insanların birbirlerine ihtiyaç duymaları olgusu Marx'a göre, insanın özünün ayrıca sosyal olduğunu ortaya koyar. İnsanların ihtiyaçları sosyal ilişkilere yol açar; başka bir deyişle insanlar üretmek, ürettiklerini paylaşmak ve gelişmek için sosyal ilişkiler içinde olmak durumundadırlar. Bu ilişkiler bilinçli bir tarzda yönetilip yönlendirilemezlerse, mübadele şeklini alıp, pazar güçleri bireylere hâkim olmaya başlar. Buna göre, bir mübadele ekonomisinde insan varlıkları üretirler, ürünlerini pazara getirdiklerinde, bağımsız yasalara, birey tarafından kontrol edilemeyen yasalara tabi olurlar. İnsanlar, bu ürünlere ihtiyaç duymakla birlikte onları kontrol edemediklerinden, mübadele süreci, gerçek bir yabancılaşma içinde, onlara tahakküm etmeye başlar.

Fakat Marx'a göre, bu ilişkiler bilinçli bir tarzda kontrol edilip, amaçlı bir biçimde yönlendirilebilirler de; bu gerçekleştiğinde, işbirliğine dayalı bir karşılıklı ilişki ortaya çıkar. Sosyal ilişkinin bilinçli, kooperatif ve amaçlı kontrolü, onun bakış açısından cemaati veya hakiki toplumu yaratır. Marx buradan hareketle, insanın özünü gerçekleştirebileceği yegâne toplum türünün cemaat veya komünal organizasyon olduğunu öne sürmüştür. Toplumun bilinçli bir tarzda dönüştürülmesi gerektiğini savunan Marx'a göre, bireyler sadece yaşamak, varoluşlarını

sürdürmek için çalışmazlar. Onlar esas ihtiyaçlarını karşılamak, yeni ihtiyaçlar geliştirebilmek, becerilerini bütün yönleriyle hayata geçirebilmek, yani özlerini tam olarak gerçekleştirebilmek için çalışırlar. Bu ise, ancak üretilen şeylerin dağılımının, başkalarının ihtiyaçlarını da insanlar arasında bilinçli bir bağ meydana getirecek şekilde karşılayacak bir komünal paylaşma tarzını aldığı bir cemaatte mümkün olabilir.

Yabancılaşma

Marx, insanın özünü ancak gerçek cemaat içinde gerçekleştirebileceği düşüncesini daha açık bir biçimde ifade etmek amacıyla, nesne ve nesneleştirme kavramlarına başvurur. Buna göre, bir nesneyi insandan bağımsız bir şey olarak görmek yerine, onun nesneleştirme faaliyetinin bir ürünü olarak gören Marx'a göre, nesneleştirme de insan varlığının güçlerinin bir nesnedeki ifadesi ya da tezahüründen başka bir şey değildir. Bütün bir doğal ve sosyal dünya, nesneleştirmenin bir ürünü olmak durumundadır. İnsanın emeğiyle yavaş yavaş ihtiyacı karşılayan nesnelere dönüştürülen doğanın, insandan bağımsız çıplak varoluşundan, nesnelerin insana yabancı olabilmelerinden söz edebilmek mümkün değildir. Aynı şey, sosyal dünya için de söz konusudur; başka bir deyişle, insanlar başka insan varlıklarıyla da ilişki içinde olmak durumundadırlar. Bireyin başka insanlara ihtiyaç duyduğunu söyleyen Marx'ın bakış açısından, başka insanlar da bireyin nesneleridirler.

Bununla birlikte, insan varlıklarının nesneler olduklarını söylemek, onların şeyler olduklarını veya bizim onlara tıpkı şeylere ihtiyaç duyduğumuz gibi ihtiyaç duyduğumuzu veya onların şeyler gibi kullanılmak durumunda olduklarını söylemek anlamına gelmez. Çünkü nesneler onda, özümüzün bir parçası oldukları için araç değil amaçtırlar. Onlar olmadığında ayrıntılı ve kompleks üretim mümkün olamayacağı gibi, dil de varolmaz ve bireyler insan varlıkları olarak gelişemezler. Dahası, insan türü de insan varlıklarının tarihin belli bir anında oldukları duruma başka insan varlıklarının nesneleştirmeleri olarak yaratılmış olan kültür ve toplumu içselleştirmek suretiyle gelmeleri anlamında bir nesnedir. İnsanlar Marx'a göre, demek ki insan türünün nesneleştirmelerinin ürünleri olup, kendilerinde varolan güç ve kapasitelerin hayata geçirilmesi yoluyla her ne ise o olurlar.

Sosyal ilişkinin komünal, bilinçli ve amaçlı bir karşılıklı ilişki olmasını talep eden, bireylerin özgür olabilmek için türlü nesneleri yapmaları gerektiğini öne süren Marx'ın bakış açısından söz konusu nesneleştirmenin ideal formu hiçbir şekilde gerçekleşmeyebilir. Nesneleştirmenin bizatihi kendisi yabancılaşıp, insanlar nesnelerini, emeklerinin ihtiyaçları karşılayan ürünlerini bilinçli olarak kontrol edemeyebilirler; ürün bir

başkası tarafından kontrol edilirse, o zaman ürün bilinçli bir biçimde ve türün iyiliğine hizmet edecek bir tarzda kontrol edilemez. Sadece belli kimselerin çıkarına hizmet eden ürünün meydana çıkarılmasını belirleyen şey, işçinin ihtiyacı da değildir. Ürüne ihtiyaç duymakla birlikte onu kontrol edemeyen birey, ürünün kölesi olup çıkar. Kapitalist düzende emeğinin ürününe yabancılaşan işçi, kendi meydana getirdiği ürünün en sonunda tahakkümü altına girer.

İşçi üretim sürecinin ürününü bilinçli bir şekilde kontrol altında tutamıyorsa, onun bu faaliyeti türünün iyisine de yöneltilmiş olamaz. Emek, nesneleştirme etkinliğinin bizatihi kendisi türün özgür etkinliği olmaktan çıkar. Türün nesneleştirilmesi olarak kendi içinde bir amaç olan bu faaliyet sadece bir bireyin, kapitalistin çıkarına hizmet edecek bir araç haline gelir. Bu koşullar altında, işin kendisi de anlamsız hale gelir. İşçi kapitalist düzende, yoğun işbölümünden dolayı üretim eylemine de yabancılaşır. Marx'a göre kapitalist düzende, üretim, eylemleri mühendislik hesaplarına göre dikkatlice ayarlanan veya belirlenen bir kolektif işçi tipi sayesinde artırılır. Üretim süreci büyük bir titizlikle planlanır, çok çeşitli işlemler birbirlerinden ayrılıp bağımsız hale getirilirken, işçiler de başat özelliklerine göre sınıflanır ya da gruplanırlar. İşçi, artık üzerinde en küçük bir etkisinin bulunmadığı üretim faaliyetinde basit bir vida sıkıcısıdır. Yabancılaşmanın bu üç düzeyi, yani insanın emeğinden, üründen ve üretim sürecinden yabancılaşması, onda yabancılaşmanın birinci boyutunu ortaya koyar: Tinsel ya da manevi yabancılaşma yani bireylerin kendilerini hiçbir şekilde olumlayamamaları, doğrulayamamaları ve fiilen gerçekleştirememeleri durumu. Böyle bir yabancılaşma hali içinde, hakiki bir hayatın, dolu dolu bir yaşamın bütün içeriği boşalır, insanlar sadece hayatlarının değil, fakat kendilerinin de boş ve değersiz olduğu hissine kapılırlar.

Yabancılaşmanın Marx'taki dördüncü düzeyi olan insanın türsel varlığına, türe yabancılaşması ise üründen ve üretim sürecinden yabancılaşmanın bir sonucu olarak ortaya çıkar. Ne ürün ne de faaliyet bilinçli ve amaçlı bir biçimde türe yöneltilmiş olduğu için tür de birey de gelişemez. Söz konusu üretim faaliyeti bilinçli bir biçimde yönlendirilemediği için özgür bir faaliyet değildir. İnsan kapitalizme özgü üretim faaliyetinde, türün kendisini yansıtan, olumlayan ve destekleyen bir dünya ile karşı karşıya gelmez; dünyası onun emeği ve gerçekliği olarak görülmez; o, yabancı bir dünya ile karşı karşıya bulunmaktadır.

Böyle bir yabancılaşma insanın insana yabancılaşması sonucunu doğurur veya bize yabancılaşmanın ikinci boyutunu, özgürleşmenin önündeki, kişisel olmayan veya anonim bir nitelik arz eden engelleri gözler önüne serer: Sosyal yabancılaşma. İnsanın özünü ya da türsel varlığını

ancak başkalarıyla ahenkli ilişkiler içinde, bireylerin özgürce gelişme ve hareket etme koşullarını hazırlamış bir cemaat hayatında veya komünal bir yaşamda gerçekleştirebileceği dikkate alınırsa, sosyal yabancılaşma bireyin, kendi varlığının gerçek hayattaki görünümüne uygun düşen bir toplumsal zeminden yoksun kalması anlamına gelir. Bireyler bir cemaat içinde bilinçli bir tarzda organize olamadıkları için onların etkileşimine yabancı güçler egemen olur. İnsanlar arasındaki ilişkiler yarışmacı ve antagonistik ilişkiler olup çıkar. Nitekim insanlar arasındaki şeyleşmiş ilişkilere, der Marx, "ancak bu maddi güçleri kendilerine bağımlı kılan ve işbölümünü kaldıran bireyler son verebilir. Bu da cemaat olmadan mümkün olamaz."

Buna göre, bir mübadele ekonomisinde bireylerin nesnelerle olan ilişkisi Marx'a göre, bir mülkiyet ya da sahip olma ilişkisi olmak durumundadır. Şeyler, onlara sahip olduğumuz takdirde ancak güvenli bir tarzda bizim olup, ihtiyaçlarımızı karşılayabilir ve bizim için gerçek bir anlama sahip olurlar. İhtiyacın nesnelerinin insanlar tarafından kontrol edilmediği, fakat ihtiyacın insanlara hâkim olduğu bir pazar ekonomisinde, ihtiyacın karşılanmasını garanti ya da temin etmenin en aşikâr veya bildik yolu nesneye sahip olmaktır. Onun üzerinde ancak bu şekilde kontrol elde etmek mümkün olur. Fakat nesneler insanlardan bu şekilde uzaklaşmamış olur, alınıp satılmak yerine kolektif olarak kontrol edilerek komünal bir tarzda dağıtılır ve nesne insanın özünün nesneleştirilmesi olarak görülürse, sahip olma dürtüsünün pek bir önemi kalmaz.

Bireylerin nesnelerle olan mübadele ekonomisi tarafından yaratılmış temel ilişkisi sahip olma ve mülkiyet ilişkisi ise ve bireyler başkalarıyla olan sosyal ilişkileri tarafından oluşturuluyorlarsa, sahip olma ilişkisi Marx'a göre, her şeyi kapsayan bir ilişki haline gelir. İnsanlar şeylere olduğu kadar kişilere de sahip olunması gereken objeler olarak bağlanırlar. Bu ise, insanların başka insanlara, birer amaçtan ziyade araçlar olarak bağlandıkları anlamına gelir. Hatta Marx, kapitalist düzende kocanın karısıyla olan ilişkisinin bile bir sahip olma ilişkisi olduğunu söyler. İnsanların özel mülkiyet, mübadele ve yabancılaşma söz konusu olduğu sürece, Kant'ın "insanların asla bir araç olarak görülmemeleri gerektiğini" bildiren koşulsuz buyruğunu hayata geçirebilmeleri mümkün olmaz. Oysa insanın nesnelerle yani şeylerle olduğu kadar kişilerle de olan normal ilişkisi, onların kendi içlerinde amaçlar olarak görülmeleri gerektiğini ortaya koyar.

Sosyal yabancılaşmanın daha ileri bir boyut ise Marx'a göre, her türden fetişizmdir. O, modern kapitalist toplumun yalnızca teknolojiye değer vermekle kalmayıp, teknoloji tarafından üretilen nesnelere taptığını da söyler. Bu düzende insanlara gösterilen saygı, verilmesi gereken de-

ğer, teknolojiye ve teknoloji tarafından üretilen nesnelere verilir. Böyle gerçek bir fetişizm içinde, insanlar birbirlerini değeri olmayan makine ya da araçlar olarak görürlerken, makineler de tanrılaştırılır. Kapitalist toplum düzeni şu halde, insanları birbirlerinden tümden uzaklaştıran, toplumun insan için dayanılmaz hale geldiği, ahlaksız bir düzendir.

Marx, insanın ahlaklı olabilmesi, varoluşunun özüyle ahenkli hale gelebilmesi için yabancılaşmanın aşılması gerektiğini söyler. Çünkü türün ya da cemaatin çıkarına değil de belli bir bireyin çıkarına çalışmak, ne belli bir özgürlük türüne ne de bireyin gelişmesine hizmet eder. O, bireyi yabancılaştırır ve yoksullaştırır. Bundan dolayı, türden yabancılaşmanın aşılması ve türün bireyin nesnesi yapılması gerekmektedir. Bu, bireyin inkârı olmak bir yana, bireyi gerçekleştirir. Buradan da anlaşılacağı üzere, Marx'ın nesneleştirme ve türsel öz kavramları, Kant'ınkine birçok bakımdan benzer bir özgürlük görüşü ortaya koyar. Çünkü ona göre, yabancılaşmamış insan varlıkları ihtiyaçları tarafından sevk edilmek veya yönetilmek yerine, ihtiyacın karşılanmasını bilinçli bir tarzda düzenleme anlamında kendi kendilerini belirleyen varlıklardır. Onlar, pazar güçlerinin kendilerine egemen olduğu varlıklar olmaktan ziyade, sosyal ilişkilerini kendileri kontrol eden varlıklardır. Söz konusu insan varlıkları heterenom bir tarzda belirlenen varlıklar değildirler. Onların faaliyetleri, münferit çıkarlar veya bireysel ihtiyaçlar tarafından belirlenmez fakat bilinçli olarak insanın özünün gerçekleştirilmesi, herkese ortak olan yani evrenselleştirilebilir ihtiyaçların karşılanması amacına yönelir. Bu ise, Marx'ın bir ahlaki değer teorisinden oluşan etik görüşünü, belli bir ahlaki yükümlülük anlayışıyla tamamladığı anlamına gelir. Yani, onda ahlaki yükümlülük özgürlüğe dayanır. Zira türe özgü, ona uygun düşen faaliyetin kendisi en yüksek amaçtır. Ve bu esas, türün özünün, türe özgü iyinin gerçekleşmesi olduğu, insanın kendi iyisini yani güçlerini, kapasitelerini, yeteneklerini ve özgürlüğünü sadece türün özünün gerçekleşmesi yoluyla gerçekleştirebileceği anlamına gelir.

Özgürlük ve ahlaklılıkla mutluluk ilişkisine gelince Marx, ahlaki iyinin özgürlüğü ve özün gerçekleştirmesini gerektirdiği için özgürlük olmadan mutluluğun ahlaken kabul edilebilir bir amaç olmadığını savunur. Mutluluk, insanın özünü gerçekleştirmeye, hiçbir şekilde yetmez. Nitekim o *Kutsal Aile*'de, kapitalistlerin de pazar ekonomisinde herkes gibi yabancılaştıklarını fakat yine de mutlu olduklarını söyler. Dolayısıyla, özgürlük olmadan mutluluk ahlaken kabul edilebilir bir şey değildir. Ahlaklılık, daha büyük mutluluk meydana getirmekle özdeşleştirilemez. Marx bunu söylerken, mutluluğun en az iki şekilde anlaşılabileceğini ima eder. Bunlardan birincisi söz konusu olduğunda, mutluluk hazza eşitlenir ya da doğal arzu veya ihtiyaçların olabilecek en iyi şekilde kar-

şılanmasını tanımlar. Buna karşın, Aristoteles'ten gelen ve Marx tarafından da benimsenen ikinci mutluluk telakkisinde, mutluluk olabildiğince iyi icra edilen bir faaliyetin ayrılmaz bir parçasını meydana getiren tatmini, en iyi şekilde gerçekleştirilen bir etkinliğe eşlik eden doyumu ifade eder.

Bunlardan, Marx'ın karşı çıktığı birinci mutluluk tanımı söz konusu olduğunda, ahlaklılığı mutlulukla bağdaştırmak hemen hemen imkânsızdır. Bu, gerek Aristoteles'in ve gerekse Kant'ın da göstermiş oldukları gibi, tamamen olumsal bir konudur. Erdemli ya da ahlaklı birey, pekâlâ acı çekebilir, tamamen mutsuz olabilir. Erdem veya ödevle mutluluğun birliğini en yüksek iyi olarak tanımlayan Kant, en yüksek iyinin gerçekleşebilmesi için pratik aklın bir postulatı olarak Tanrının varoluşuna ihtiyaç duyulduğunu öne sürmüştü. Marx ise, insan türünü Kant'taki Tanrının yerine geçirir. Buna göre, türün kendisi doğal dünyayı kendi özüne uygun olarak o şekilde yeniden şekillendirir ki doğal nesnelerle bu nesnelerin belirlediği duygular türün evrensel ve bilinçli ahlaki amacıyla uyuşur. En yüksek iyi kendini gerçekleştiren türe tekabül eder. İhtiyacın tam ve gereği gibi karşılanması ancak hal böyle olduğunda, yani tür dünyayı kendi özüne uygun gelecek şekilde dönüştürdüğü zaman söz konusu olur. En yüksek iyi, şu halde ihtiyacın karşılanması olmayıp, türün kendisinin özgür faaliyetidir. Bu gerçekleştiği zaman, yani türe özgü faaliyet en iyi bir biçimde hayata geçirildiği zaman ona eşlik eden tatmin ya da doyum da gerçekleşir. Bu ise, kapitalist toplum düzeninde değil fakat gerçek bir cemaatte, yani komünist düzende mümkün olur.

Marx, kapitalizm eleştirisinden veya mübadele ekonomisinde veya kapitalist toplum düzeninde yabancılaşmanın türlerine veya boyutlarına dair analizinden, üç sonuca ya da teze ulaşır: (1) Kapitalist toplum düzeninde yaşayan insanların çok büyük bir çoğunluğu yabancılaşmıştır. (2) Bu yabancılaşmanın temel nedenleri, kapitalist üretim tarzı hâkim olduğu veya varlığını devam ettirdiği sürece ortadan kaldırılamaz; dolayısıyla, yabancılaşmış insanların, bu düzende özgürleşebilmeleri ya da kendilerini gerçekleştirebilmeleri mümkün değildir. (3) Dolayısıyla, yabancılaşma ancak postkapitalist bir düzen veya üretim tarzında yani komünizmde ortadan kalkabilir; insan yalnızca burada özgürleşebilir ve dolayısıyla da buna bağlı olarak mutlu olabilir.

(c) Üstyapı

Mülkiyet tiplerine ve söz konusu mülkiyet yapılarıyla kapitalizme ilişkin değerlendirmelerinden de kolaylıkla anlaşılacağı üzere Marx, farklı tarihsel dönemlerden her birinin hâkim düşünceleri, kendisini karakterize eden egemen fikirleri olduğunu söyler. Bu hâkim fikirleri, ilgili dö-

nemlerde yaşayan insanlar hukuk, din ve ahlak benzeri alanlarda formüle ederler. İşte bu fikirler söz konusu olduğunda, Marx'ın kendisinden pek çok noktada ilham aldığı Hegel, insanların bir ve aynı evrensel Tinin veya İdeanın faaliyetinin üzerlerindeki etkisinden dolayı, dinlerinde, hukuki ve ahlaki düşüncelerinde neredeyse külliyen uyuşma içinde olduklarını öne sürmüştü.

Oysa Marx bunun tam tersine, düşüncelerin maddi koşulları yansıttığı, farklı maddi koşullar içinde insanların farklı fikirlere sahip oldukları kabulüyle, her çağın egemen fikirlerinin söz konusu çağ ya da tarihsel dönemin mevcut maddi koşullarından doğduğunu öne sürer. Onun bakış açısından, düşünce sonra gelir; fikirler, maddi koşullar insanların zihinlerini şekillendirdikten sonra ortaya çıkmak durumundadır. Demek ki, düşüncelerin kaynağı maddi düzende bulunur. Adalet, iyilik, hatta dini kurtuluş düşünceleri, sadece mevcut düzeni rasyonalize etmenin veya meşrulaştırmanın alternatif yolları olarak ortaya çıkar. Sözgelimi, adalet hâkim sınıfın iradesini ve bu sınıfın statükoyu devam ettirme, üretim ilişkilerini halihazır daki şekliyle dondurma iradesini temsil eder.

Aynı durum ahlak için de geçerlidir. Daha önce de gördüğümüz gibi farklı toplum türlerinin birbirlerinden, üretim ilişkileri dışında, üretim araçlarının mülkiyeti ve kontrolünün oluşturduğu ekonomik yapıyla ayrıldığını söyleyen Marx'a göre, bu ilişkiler bir toplumu çatışan çıkarları olan farklı sınıflara böler. Onun gözünde ahlak da sınıf çıkarlarını gizlemeye yarayan bir maskeden başka bir şey değildir. Çünkü çatışan çıkarları olan farklı sınıflar bu çıkarlara, onları kişisel olmayan ahlaki değerler süsü ya da görüntüsü vermek suretiyle, aldatıcı bir genellik kazandırırlar. Her sınıfın, bu ister egemen ya da ister tabi sınıf olsun, kendi ayırıcı değerleri olsa da bir toplumdaki hâkim ahlaki ide ve değerler egemen sınıfın fikirleri ve değerleri olup, bunlar var olan toplum düzenini ve onun sınıfsal yapısını meşrulaştırmaya hizmet ederler. Gerçekten de "hâkim sınıfın fikirleri her çağda hâkim fikirlerdir: yani toplumun maddi gücüne hâkim olan sınıf, aynı zamanda o toplumun hâkim entelektüel gücünü oluşturur. "Maddi üretim araçlarına sahip olan sınıf, sonuç olarak üretim araçlarını da denetim altında tutar, öyle ki entelektüel üretim araçlarından yoksun olanların fikirleri bütünüyle ona tabidir" diyen Marx yıkmaya, en azından maskesini düşürmeye çalıştığı liberal geleneğin faydacı ahlak anlayışında, hâkim ide ve değerlerin, genelin çıkarına veya iyiliğine dönük bir ilgi talep etmek suretiyle, özellikle de sömürülen sınıfları kendi gerçek çıkarlarının peşine düşmekten alıkoyduklarını söyler. Sözgelimi, insanları, gerçekte hâkim sınıfın iyisinden başka hiçbir şey olmayan genelin iyiliği adına, yasaya itaat etmeye, sıkı

ve disiplinli çalışmaya, kişisel taleplerini yumuşatmaya, başkalarının mülkiyetine saygı duymaya davet eden özgeci etiğin rolü budur. O, nitekim burjuva ideolojisinin bir örneği olarak yararcılığı da şu şekilde yerden yere vurur: "İnsanların farklı ve çok yönlü ilişkilerini tek bir yarar ilişkisine indirgemenin bariz budalalığı, bu çok belirgin metafiziksel soyutlama, modern burjuva toplumunda, bütün ilişkilerin pratikte tek bir soyut ticari-para ilişkisine tabi kılınması olgusundan doğar."

Marx genç bir hukuk öğrencisiyken, hukuku bir dönemin ruhu olarak yorumlayan ve dolayısıyla, her toplum için farklılık gösterdiğini söyleyen, ünlü Alman hukukçusu Savigny'den çok etkilenmişti. Her ne kadar Savigny'den çok farklı nedenlerle de olsa, tıpkı Savigny gibi, evrensel ve ezeli-ebedi bir adalet normu bulunduğu düşüncesine şiddetle karşı çıktı. Bu yüzden de düşüncelerin üretim ilişkilerinin içsel düzenini yansıttığı inancıyla, her dönemin kendi hâkim fikirleri ve kendi felsefesi olduğunu söyledi.

Bir toplumda belli bir dönem ya da zaman diliminde yaşanan fikir çatışmaları ya da ideolojik mücadelenin ekonomik düzenin dinamik yapısından kaynaklandığını öne süren Marx, şu halde karşıtların ya da rakip güçlerin mücadelesine karşılık gelen diyalektik sürecin, sadece maddi değil, fakat aynı zamanda ideolojik bir boyutu olduğunu ifade eder. Bir toplumun üyeleri söz konusu diyalektik sürece farklı sınıf aidiyetleriyle katılırlar. Bu yüzden onların çıkarları farklılık gösterir; farklılık göstermekle kalmaz, çoğu zaman mutlak bir karşıtlık içinde zıtlaşır.

Marx bu bağlamda yapılan büyük yanlışlardan birinin, belli bir zaman ya da tarihsel dönemde maddi düzeni yansıtan düşüncelerin, gerçekliğin altyapısının arada değişime uğraması nedeniyle geçersizleşmesini veya maddi düzeni yansıtma yeteneğini kaybetmiş olmalarını görememe hatası olduğunu söyler. Eski fikirlere bağlananlar bu düşüncelerin gerçeklikte karşılığının olmadığını fark edemezler, fark edemedikleri için de şeylerin düzenini fikirlerine uygun düşecek şekilde ters yüz etme, gerçekliği düşüncelerine uydurma teşebbüsleri, onları birer mürteci yapar. Oysa dikkatli bir gözlemci, tarihin akmakta olduğu yönü kolaylıkla tespit edip düşünce ve davranışlarını onunla uyumlu hale getirebilir. Diyalektik sürecin bazı şeylerin yok oluşunu, yepyeni bazı şeylerin de doğuşunu ihtiva ettiğini ve bir çağın doğup başka bir çağın da yok olarak gitmesinin doğrudan doğruya bu diyalektik süreçten kaynaklandığını öne süren Marx, şu halde adalet, iyilik ve doğruluk benzeri ezeli-ebedi ilkelerin nesnel gerçekliğini varsayanların doğallıkla bu ilke ya da fikirlerin, yegâne gerçeklik olarak maddi düzenin sürekli olarak değişmesi nedeniyle gerçekliğe karşılık gelmesinin söz konusu olamayacağının altını çizer.

Marx, maddi düzenin yansımasından başka bir şey olmadığına inandığı düşüncelere doğallıkla oldukça önemsiz bir rol veya işlev yükler. Gerçekten de düşünceler maddi gerçeklikle veya ekonomik realiteyle ilişkisiz hale geldikçe, önemlerini kaybedip değersizleşirler. Marx'ın ütopyacılara şüpheyle bakmasının, reformculara karşı tahammülsüz olmasının en önemli nedeni buydu. Doğallıkla düşüncelerin veya fikirlerin tarihin akışını veya doğrultusunu hiçbir şekilde belirleyemeyeceğini, onların olsa olsa diyalektik süreci yavaşlatabileceklerini veya hızlandırabileceklerini öne süren Marx, kapitalizmle ilgili düşüncelerinin ahlaki bir kınama olarak görülmemesi gerektiğini söyler. Kapitalizmi gerçekte olduğu şekliyle ve tarafsız bir gözle değerlendiren Marx, ona toplumun hareket yasaları tarafından neden olunduğunu söylerken, analizinin bir bilim adamının analizi olduğunu ifade etmeye özen gösterir.

ON SEKİZİNCİ BÖLÜM

YARARCILIK

Endüstri devrimi, İngiltere'de 19. yüzyılın başlarında, daha şimdiden yeni bir çağı başlatmışa benzer. Ticaretin oldukça hızlı bir gelişme gösterdiği bu dönemde, ekonomide şimdiye kadar nispeten önemsiz sayılabilecek bir rol oynayan tüketim kültürü, dünyayı artık değiştirmeye başlamıştı. Kişisel tatmine yapılan vurgunun yeni bir felsefe telakkisini, kişisel mutluluğun maksimizasyonunu nihai amaç haline getirecek bir felsefe anlayışını tetiklemesi kaçınılmazdı. Aslında kökleri bir önceki yüzyıl felsefesinde bulunan bu felsefe anlayışı, yararcılık olarak bilinir.

Gerçekten de yararcılık, 19. yüzyıl İngiliz düşüncesine hâkim olan ve pratik akılyürütmeyi faydaya dayandırırken, doğru eylemin veya iyi karakterin en yüksek faydayı temin eden eylem ya da karakter olduğunu dile getiren sosyal felsefe anlayışını ifade eder. O, bu yönüyle, Aydınlanmanın bireyciliği, reformizmi ve liberalizminin 19. yüzyıldaki uzantısını ifade eder. Basit bir haz makinesi olarak insan tasarımından ve hazcı mutluluk telakkisinden yola çıkan bu anlayış, yararcı bir ahlak görüşü temelinde, her türlü sosyal ve politik teorinin insandaki hazcı güdülenmeye dayandırılması gerektiğini savunur. *Laissez faire*'in *laissez*'sine biraz daha ağırlık veren bu yaklaşım, Hume'un ampirisizmi ve psikolojik çağrışımcılığının doğrudan mirasçısı olmakla birlikte, epistemolojiden ziyade pratik sorunlara ağırlık verir. İngiliz somutçuluğu ve pratisizmini kusursuz bir biçimde somutlaştıran söz konusu yaklaşımın en büyük iki temsilcisi Jeremy Bentham ve John Stuart Mill'dir.

Jeremy Bentham

Yararcılığın ilk büyük filozofu, akımın veya İngiliz felsefi radikalizminin kurucusu olan Jeremy Bentham'dır. Benthamcılığın İngiltere'de bir bireysel filozofun adıyla anılan pek az felsefi ya da politik inançtan biri ol-

ması olgusundan da belli olduğu üzere, Bentham (1748-1832) Ada Avrupasının entelektüel ve siyasi tarihinde oldukça önemli bir yer tutar. Etik alanındaki görüşleriyle olduğu kadar, hukuk ve siyaset alanındaki teorik çalışmaları ve reform teşebbüsleriyle de ün kazanmış olan ve hukukun doğrudan doğruya etikten türetilmesi gerektiğini savunan filozof, etik ve politikayı da niceliksel ölçüm ve değerleme standartlarının geçerli olduğu bilimler veya bilimsel olarak doğrulanabilir disiplinler haline getirmek için çok çalışmıştır. Ahlaki eylemlerimizi, eylemlerin genelin çıkarıyla ilgili sonuçlarına göre mütalaa etmeyi, kendi mutluluğumuza dönük ilgiyi başkalarının iyiliğini ya da mutluluğunu gözeten bir ilgiyle tamamlamayı zorunlu ve doğru bir şey olarak görmüş, hukukun ve politikanın da ancak böylelikle bilimsel bir değer kazanabileceğini düşünmüştür.

Bentham'ın Aydınlanmanın ampirist, indirgemeci, doğabilimlerinin yöntemini sosyal bilimlere de uygulama tavrını devam ettiren bilimsel yaklaşımı, bununla birlikte, dar ve teorik bir bilimsellikten ziyade, somut ve pratik bir bilimselliği ifade eder. Onun gözünde sosyal bilimlerin ilerlemesi teorik problemleri pratik problemlere, ilke meselelerini olgu meseleleri haline indirgeme yeteneğine bağlı olup, tutumlarla kurumların pratik sonuçları hesaba katılarak incelenmesi gerekir. "Akılyürütmenin deneysel yöntemini doğabilimleri alanından ahlaki bilimlere doğru genişletmekle" övünen Bentham, hukukun ve politikanın somut meselelerine ısrarla deneysel ve eleştirel yöntemi uygulamış, iktisat felsefesinde de bütün bireyciliğine rağmen, hiçbir zaman dogmatik olmamıştır. O, nitekim *laissez faire* politikalarını, yararcılık temeli üzerinde hususi bir devlet müdahalesi gerektiği her seferinde terk etmeye hazır olmuştur. Bentham, genel ekonomik politika bakımından, hükümetin halk sağlığı ve eğitiminden sorumlu olması, "güvenlik ve savunmayı" yüklenmesi, devletin yollar ve kanallar yapmak bakımından olduğu kadar, sosyal refah konusunda da zorlanması gerektiği görüşünü benimsemiş ve dolayısıyla bireyin teşebbüs özgürlüğü ve devlet müdahalesinin sınırlandırılması gibi meselelerin sadece soyut birer spekülasyon olmayıp, tarih ve çevre temelinde karara bağlanması zorunluluğunu açıklıkla görmüştür.

Dine yaklaşımı da aynı somut, pratik ve yararcı tavrı yansıtır. Onun din karşısındaki tavrı zaman zaman kuşkucu, zaman zaman da olumsuz bir tavır olmak durumundadır. Çünkü deneyimi entelektüel gelişmenin yegâne güvenilir temeli olarak gören Bentham için din inancı deneyimden bağımsız olarak ele alıp desteklemekle entelektüel ilerlemeyi engellemektedir. Başka bir deyişle, dinin metafiziksel veya duygusal değeriyle hiç ilgilenmeyen, dinin yalnızca yararına bakan Bentham, onu yarar-

sız bulmakla kalmaz, zararlı olduğunu ve topluma sıkıntı verdiğini düşünür. Zira din ona göre, inanmayanlara karşı düşmanlık oluşturur ve rahiplere, yani "alicengiz oyunları" ordusuna tahsisat ayırır. Yine rahiplerin aklı aşağıladıklarını, çevrelerini esrar ve hurafe perdesiyle örttüklerini ve örgütlü bir "insan iktidarı ve hilesi safı" oluşturduklarını söyleyen Bentham'ın dine yönelik asıl eleştirilerinden biri, onun "kutsal olmayan bir ittifak" kurması ve bunu "dünya menfaati fesatçılığıyla" yapmasıdır.

(a) İnsan Anlayışı

Bentham, modern dönemin pek çok liberali veya pozitivisti gibi, ahlak konusunu bilimsel bir yaklaşımla ele alma çabası göstermiş, ona bilimsel bir açıklama getirmeye çalışmıştır. Ahlaklılığa ilişkin bilimsel bir açıklama ya da betimleme, bununla birlikte, belli bir insan doğası telakkisi öngörür. Çünkü tıpkı bir bütün olarak doğanın fizik yasalarına gönderimle açıklanabilmesi gibi, insan davranışının da iki temel güdüye, haz ve acıya gönderimle açıklanabileceğini, bireyde var olan haz ve acının temele alınarak bir değerler cetveli inşa edilebileceğini savunan Bentham'ın söz konusu hazcılığının temelinde, kendi çıkarını gözeten rasyonel bir kendilik olarak belli bir birey görüşü bulunur. Nitekim o, psikolojik egoizminin bir gereği olarak, "her insan varlığında, kendini gözeten ilginin toplumsal çıkara baskın olduğunu" söyler. Buna göre, bireylerin doğalarının ve etkinliklerinin temelinde kendi çıkar, iyilik, refah ya da mutlulukları bulunur ve kişinin doğal bir yeteneği olarak akıl, bu amacın bir aracı olarak düşünülmek durumundadır.

İnsanın toplumsal ilişkilerden hiç söz etmeden pekâlâ ve iyi bir biçimde tanımlanabileceğini, sadece "ilişki"nin değil "cemaat" ya da "toplum"un da bir kurgu ya da yapım olduğunu öne süren Bentham'ın bireyi, biyolojik bir varlık ya da kendilikten daha az ya da fazla hiçbir şey değildir. Birey, gerçekte bir "atom" olup, insan bireyinden daha büyük bir birey ya da benlik yoktur. Kişinin başkalarıyla olan ilişkileri, ne kadar önemli olursa olsun, hiçbir şekilde özsel olmayıp, onun varlığı için zorunlu hiçbir şeyi betimlemez. Onun insan doğasını anlama tarzı, şu halde sadece psikolojik ve ontolojik değil bireysel insan varlığını hem bir değer kaynağı hem de en yüksek değer olarak ortaya koyan ahlaki bir bireycíliği de açığa vurur.

(b) Etik Görüşü

Bentham'ın bütün görüşlerine temel oluşturan bireyci etik anlayışı, oldukça yalın ama bir o kadar da temel bir öncülden yola çıkar: En yüksek iyi hazdır. O söz konusu öncülü, insan doğasıyla ilgili bir ha-

kikat, insanın psikolojik yapısına dair bir gerçeği diye ortaya koyar. Başka bir deyişle, onun yararcı etik teorisinin temelinde, olgu bildiren bir öğreti olarak psikolojik hazcılık bulunmaktadır: "Doğa insanı iki hükmedici efendinin yönetimine vermiştir: Acı ve haz. Ne yapacağımızı belirlemek kadar, ne yapmamamız gerektiğine işaret etmek de sadece onlara düşer. Onlar bizi yaptığımız her şeyde, bütün söylediklerimiz ve düşündüklerimizde yönetmektedir. Onlara tabiiyetimizden kurtulma yönündeki tüm çabamız bunu kanıtlamaya ve teyit etmeye yarar."

Etik alanında yönteminin gözlemden meydana geldiğini, "fizik için deney ne ise, etik için de gözlemin o olduğunu" söyleyen Bentham'a göre, insanın birtakım arzulara sahip olduğu ve bu arzuları tatmin etmek için çaba harcadığı psikolojik bir hakikattir. O da tıpkı Epiküros gibi, insan doğasının hazza yönelip acıdan kaçacak şekilde kurulmuş olduğunu, bunun psikolojik bir zorunluluğu ifade ettiğini öne sürer. O hazla, dar teknik anlamı içinde arzu edilir bedensel duyumu, hoş fiziki hareketi anlar. Bununla birlikte, hazla anlatmak istediği şeyi biraz daha açıklığa kavuşturabilmek için de bir hazlar listesi hazırlar: Tat alma, işitme, koku alma, dokunma ve görme duyumlarıyla cinsellikten, sağlık ve hastalıktan, yeniliklerle iç daralmasından kaynaklanan haz ve acılar; zenginliğin getirdiği haz; yetenekli olmanın yarattığı keyif ile yeteneksizliğin yol açtığı sıkıntı; dostluğun verdiği, aşk ve nefreti de içeren haz ve acı; ünlü olmanın, iktidarda bulunmanın doğurduğu haz; dini görevleri yerine getirmenin verdiği manevi doyum ile Tanrı korkusunun yol açtığı acı; duygudaşlığın doğurduğu haz ile kötücüllüğün neden olduğu acı; bellekten, hayal gücünden, bekleme ile çağrışımdan kaynaklanan hazlar.

Bentham insan doğasıyla ilgili gözleme dayalı olgulardan ya da haz ve acının ne yapacağımızı belirlediğini vurgulayan psikolojik hazcılıktan, önce ahlaki hazcılığa ve sonra da fayda ilkesi yoluyla hazcı yararcılığa geçer. Başka bir deyişle, psikolojik zorunluluğu ahlaki yükümlülüğe eşitleyen ve dolayısıyla, haz ve acının bize ne yapmamız gerektiğini de gösterdiğini söyleyen filozofa göre, haz biricik iyi, acı da biricik kötüdür; iyi ve kötünün bunun dışında, ona göre, hiçbir anlamı olamaz. Mutluluğun olmazsa olmaz iki koşulunun hazzın varlığı ve acının yokluğu olduğunu iddia eden Bentham'ın hazcılığı, bununla birlikte, bütünüyle niceliksel bir hazcılıktır. O, hazzın insanın arzularının, özellikle de fiziki arzuların tatmini olduğunu söylerken, hazlar, yüksek ve aşağı düzey hazlar arasında, onların nicelik bakımından olduğu kadar nitelik bakımından da farklılık gösterdiklerini kabul etmesine rağmen, bir ayırım yapmaz; onun gözünde, her haz, haz olmak bakımından aynı ölçüde iyi ve değerlidir. Dolayısıyla, önemli olan hazzın niteliği değil, niceli-

ğidir ki, bu da insani deneyimi hayvani varoluş düzeyine indirgediği için Bentham'ın etik teorisinin, daha sonra Mill tarafından ıslah edilecek olan en önemli güçlüğünü oluşturur.

Yarar İlkesi

Hazcı psikolojisinin ve dolayısıyla haz etiğinin sınırları içinde, eylem hazırlığında, kişinin kendi hazzına dönük arzusunu başkalarının hazzını dikkate almaya gönüllü olmaya bağlayacak sağlam bir halkadan kesinlikle yoksun bulunan Bentham, her şeye rağmen bireysel bencillikle toplumun iyiliği arasındaki uçurumun aşılabilmesi için birtakım çareler arar. Bunlardan birincisi, elbette eğitimdir. Aydınlanma çağının birçok reformisti gibi, eğitime büyük bir inanç besleyen, zamanına göre çok ileri olan bir halk eğitimi sistemi öneren Bentham'a göre eğitim, insanların zihni yeterliklerini artırır; insanlar, eğitim sayesinde kişinin kazandığı mutluluğun başkaları için sevgi, iyi niyet ve hayırhahlığı da içine aldığını anlayabilirler. Kişisel çıkar ve mutluluğun genelin iyiliği, çıkar ile ödev arasındaki uçurumu ortadan kaldırmanın ikinci yolu ise, kurumsal bir çevre yaratmaktan geçer; öyle ki bu çevrede, insanın bencil zorlamaları toplum için yararlı amaçlara sevk edilebilir ve böylelikle de başkalarına zarar verecek kişisel çıkara karşıt bir yön tutulmuş olur.

Bentham bundan sonra, bireysel çıkarı genelin mutluluğuna, haz ve çıkarı ödeve bağlayacak bu halkalara da dayanarak "ahlaki bir eylemin iyi olabilmesi için onun mümkün en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğunu meydana getirmesi gerektiğini" bildiren yarar ilkesiyle, bireysel mutluluktan toplumsal yarar ve mutluluğa geçer. Yani ona göre, sadece yarar ilkesidir ki, bir yandan haz ve acının hayatımızı yönetmekte olduğu olgusuyla uyumlu kalıp, diğer yandan kişisel eylemleri olduğu kadar, yönetimlerin eylemlerini veya yasamanın görevlerini temellendirir, tek tek her birinin görevlerini bildirir: "Yarar ilkesi, yararı söz konusu olan tarafın mutluluğunu artırma ya da azaltma eğilimine bağlı olarak, her ne olursa olsun her eylemin tasvip edilmesi veya edilmemesini sağlayan bir ilkedir."

Geleneği, her tür spekülasyonu ve de batıl itikatları bir tarafa bırakıp, mensubu bulunduğu İngiliz ampirisizmine veya modern çağa özgü bir tavırla, insan doğasına ilişkin psikolojik gözlemlerden yola çıkan Bentham'da yarar ilkesi şu halde, gerek bireylere ve gerekse idarelere, eylemlerinden ya da faaliyetlerinden etkilenecek herkese en yüksek faydayı, çıkarı veya mutluluğu sağlayacak şekilde davranma görevi veya sorumluluğu yüklemektedir. Bununla birlikte, onun tutarlı bir ampirist olarak tam bir indirgemeci olduğunun unutulmaması gerekir. Nitekim etik alanında söz konusu olabilecek tüm kavramları yarara veya haz ve

çıkara indirgeyen, haz, çıkar, yarar, avantaj ve mutluluğun, kendi öğretisinde eşanlamlı olduğu Bentham'ın gözünde gerçekten var olan şey birey olup, cemaat ya da toplumun kendisini meydana getiren bireylerin üstünde ve ötesinde hiçbir gerçekliği yoktur. Toplumun kendisi, bir kurgu ya da yapımdan başka hiçbir şey olmadığına göre, genelin mutluluğuna veya toplumun çıkarına hizmet etmek, gerçekte bireyin mutluluğu için çalışmaktır.

İnsanlara kendilerine ve eylemlerinden etkilenecek ilgili herkese en fazla yarar ya da mutluluk sağlayacak şekilde eylemeleri gerektiğini söyleyen ve dolaylı olarak da ödevin, olması gerekenin, yükümlülüğün, doğru ve yanlışın ancak ve ancak yararla ilişkili düşünüldüğünde bir anlamı olduğunu bildiren yarar ilkesi, her şey bir yana veya hiç olmazsa bireylerin başkalarının iyiliğini ve çıkarını gözetmelerinin, başkalarının çıkarları kendi çıkarlarıyla ayrılmazcasına ilişkili olduğu için makul bir şey olduğu gerçeğiyle temellendirilebilir. İlkenin en önemli özelliği ve yeniliği, Bentham'ın gözünde, nihai ve en yüksek ilke olmasından kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle, ilkeyi etik öğretisinin doğruluğu apaçık bir aksiyomu olarak değerlendiren Bentham'a göre, onu gerekçelendirecek vicdan gibi başka bir olgu, temellendirecek ahlak yasası gibi başka bir ilke yoktur. Yarar ilkesi kanıtlanamayan fakat tüm kanıtların kendisinden yola çıktığı bir ilk ilkedir. İlkenin, Bentham açısından bir diğer avantajı da onun bütün bir etik alanını niceliksel terimlerle anlaşılabilir ve açıklanabilir hale getirmesidir. Çünkü bir yarar testinden, pozitif net yararla, negatif net yarardan söz eden Bentham'a göre, yarar ölçümlenebilir, ve dolayısıyla niceliksel, nesnel ve bilimsel bir şeydir.

Haz Kalkülü

Birçok ahlak filozofundan ama özellikle de Kant'tan farklı olarak arzu ya da haz ile ödev arasında bir çatışmanın olabileceğini kabul etmeyen, çatışmanın sadece arzular arasında olduğunu fakat hangi arzunun tatmininin daha büyük haz sağlayacağı bir kez belirlenince, çatışmanın kendiliğinden ortadan kalkacağını savunan Bentham'a göre, haz veya acılar kendi aralarında bir sıra düzenine sokulabilir. Buna göre, bireyin mutlak hareketsizlik veya kayıtsızlık haliyle kıyaslandığında, en küçük duyarlık ya da mutluluk halleri olarak düşünülen haz birimleri hesaba katıldığı zaman, bütün hazların aynı değerde olmadığı ortaya çıkar. Eşdeyişle, hazların her birinin ölçülebilir olan farklı yön ya da boyutları olmalıdır. Hal böyle olduğunda ancak yani haz ve acının birbirleriyle, niteliksel değil, fakat niceliksel bir ilişki içinde bulunduğu dikkate alındığı zaman, bütün ahlaki problemleri bir çözüme kavuşturmak mümkün olabilir. Öyleyse, yapılacak biricik iş, belli bir hazzın diğerlerinden daha değerli

olup olmadığını görmek amacıyla, hazların ölçümlenmesi veya hesaplanmasıdır. Bentham, işte bundan hareketle, etikle bağdaştırılması pek mümkün olmayan bir işi yapmaya, hazların değerini matematiksel bir tarzda ölçme işine koyulur: "Kendi başına düşünüldüğünde bir kişiye, kendi başına alınan bir haz ya da acının değeri, şu dört koşula bağlı olarak, daha büyük veya daha küçük olacaktır. (1) Yoğunluğu, (2) Süresi, (3) Kesinliği veya kesin olmayışı, (4) Yakınlığı veya uzaklığı."

Bunlar kendi başına ele alınan bir haz veya acının değerlendirilmesinde hesaba katılan ölçüt ya da özelliklerdir. Bununla birlikte, bir haz veya acının değeri, onun kendisini meydana getiren eylemin değerlendirilmesi bağlamında dikkate alındığı takdirde, Bentham'a göre, iki ölçüt ya da özelliğin daha söz konusu olduğu görülür: "Ama bir haz veya acının değeri onu üreten bir *eylem*in eğilimine değer biçmek amacıyla ele alındığı zaman, hesaba katılması gereken iki koşul daha vardır. (5) *Doğurganlığı* ya da onun *aynı türden* duyumlar, yani söz konusu olan haz ise, hazlar ama söz konusu olan acı ise, acılar tarafından izlenme şansı. (6) *Saflığı* veya onun *karşıt türden* duyumlar, yani söz konusu olan bir haz ise, acılar; ama söz konusu olan bir acı ise, hazlar tarafından takip edilmeme şansı."

Artık sıra, yarar ilkesi gereğince başka insanları hesaba katmaya gelmiştir. Yani, haz ve eylemlere değer biçmede hesaba katılacak sonuncu özellik, doğrudan doğruya hazzın kendisiyle değil, eylemden etkilenen insanların sayısıyla ilgilidir. Bentham buna, "(7) hazzın *kapsamı*, yani onun *kapsadığı* veya (başka bir deyişle) onun tarafından etkilenen insanların sayısı" ile ilgili mütalaa adını verir.

Buna göre, eylemlerin yarattığı haz ve acıyı değerlendirirken, ahlaki eylemlere değer biçerken, yedi ayrı özelliği hesaba katmamız gerekmektedir. Sözgelimi, Bentham'ın verdiği örnekle, bilye oynamak bana kitap okumaktan daha fazla haz veriyor ve de iki eylemden biri ya da diğerini yaptığımda başka açılardan farklı durumlar söz konusu olmuyorsa, bilye oynamayı seçmem çok doğaldır. Veya maça gitmektense kitap okumayı tercih ediyorum, çünkü Bentham'ın bakış açısından futbol maçının üç birimlik haz sağladığı yerde, kitap okumak bana on birimlik haz sağlıyor. Bununla birlikte, kitap okumanın ortaya çıkardığı haz yoğun olsa da sadece beni ilgilendirebilir. Oysa evde sıkılan oğlumu maça götürmek, daha çok sayıda insanı ilgilendirdiği ve dolayısıyla on birimlik hazza kıyasla, oğlumun maçtan alacağı haz, onun mutluluğundan benim ve eşimin duyacağı keyif dikkate alındığında, daha fazla hazza yol açtığı için söz konusu haz ölçütlerine göre seçilmesi gereken eylem olarak karşımıza çıkar.

Bentham'ın yararcılığı hazcı ya da mutlulukçu bir yararcılıktır. Dahası, ahlaki yetkinliği arzuların bastırılmasında gören diğer ahlak filozof-

larından ayrılan Bentham için önemli olan, hazların niteliklerinden ziyade, nicelikleri olduğu için onun yararcılığı niceliksel bir hazcılık temeli üzerine yükselir.

*(c) **Politika Felsefesi***

Bentham, politika felsefesinde, kendi pozitif teorisini ortaya koymadan önce, diğer devlet teorilerini eleştirir. Gerek "toplum sözleşmesi" ve "doğal haklar" benzeri anlayışlara başvuran bireyci devlet teorilerine, gerekse organik devlet telakkilerine karşı çıkış gerekçesi aynıdır: Bu teoriler ya kendi içlerinde tutarsız teorilerdir ya da hiçbir şekilde gerçekçi değildirler veya onların art alanında Bentham'ın yarar ilkesi benzeri kendilerinden daha temel olan başka bir ilke bulunmaktadır.

Sözgelimi, onun sözleşme teorisinden duyduğu şüphenin temelinde, bu teorinin birçok kötülüğün doğuşuna yol açan salt bir kurgu olduğu düşüncesi vardır. Dahası, teoride her yurttaşın yasaya gerçekten de itaat etme sözünü vermiş olduğu değil vermiş olduğunun varsayılması gerektiği belirtilir. Ama bu yasaya itaat etmek, genelin ve böylelikle de yurttaşın kendisinin mutluluğuna gerçekten de katkı yapmadığı sürece, hiçbir şey ifade etmediği gibi, bir yanlıştan başka hiçbir şey değildir. Dolayısıyla, yasaya ve devlete itaatin temelinde, esas yarar ilkesi bulunmak durumundadır. Bunun yerine başka bir şey düşünmek, bireyin kişisel olarak akdetmemiş veya tasdik etmemiş olduğu bir yasaya itaat etmesi gerekmediğini ima edebileceği için sadece yanıltıcı olmakla kalmaz Bentham'a göre, anarşiye de yol açar.

Aynı durum doğal haklar öğretisi için de geçerlidir. Bireyin elinden alınamaz, bir başkasına devredilemez birtakım hakları olduğunu bildiren bu teorinin en önemli hatası Bentham'a göre, onun olanla olması gereken arasındaki ayırımı gözden kaçırmasıdır. Buna göre, insanların devredilemez birtakım hakları olduğu, bu hakları bir şekilde eline almış veya gasp etmiş olan bir yönetime karşı mücadelenin ya da direnişin bir gerekçesi olarak öne sürüldüğü zaman, açıkça yanlış olmak durumundadır. İnsanlar gerçekten de eşit olsalardı, ihtilallere gerçekten de hiç gerek olmazdı. Öyleyse, burada anlatılmak istenen şey, insanların eşit oldukları değil eşit muameleye tabi tutulmaları gerektiği hususu olmalıdır.

Bentham'a göre, doğal haklar öğretisini hükümetlerin yapmaları gereken şeylerin bir ifadesi olarak görmeye çalıştığımız zaman da onun bir kez daha savunulamaz bir öğreti olduğu ortaya çıkar. Yurttaşlarının hayatlarını, özgürlüklerini ve mülkiyetlerini korumaktan sakınan veya vazgeçen hiçbir hükümet, böyle bir durumda vergi ve ceza imkânsız hale geleceği için insanları yönetmeye devam edemez. Bu sadece hükümet için değil, fakat yasa için de geçerlidir. Sınırlamanın bizatihi kendisi kö-

tü olmakla birlikte, yasa bireye, daha büyük kötülüklere, yani başka bireylere getirilecek sınırlamalara, verilecek zarara engel olabilmek adına sınırlama getirir. Başka bir deyişle, burada da temelde yarar ilkesi bulunmaktadır.

Öyleyse, her şey bir yana, politika felsefesinin temel sorusu şu olmalıdır: "Yurttaş devlete niçin itaat etmelidir?" Bentham'ın bu soruya yanıtı oldukça yalın ve açıktır: Yurttaş devlete tam tamına, itaat genelin mutluluğuna itaatsizlikle kıyaslanamayacak kadar çok büyük bir katkı yaptığı için itaat etmelidir. Aynı temel soru, birey-devlet ilişkisiyle ilgili bir soru olmaktan çıkartılıp, devletin doğası ve ontolojik statüsüyle ilgili bir soruya dönüştürüldüğü zaman da o bir kez daha net bir yanıt verir. Buna göre, devlet kendine özgü amaçları olan üstün bir varlık, kendine ait bir iradeye, mutlak bir gerçekliğe sahip süper bir kendilik değildir. O, insanlara çok çeşitli istek ve arzularını hayata geçirme, potansiyellerini gerçekleştirme imkânı veren insani bir icat olmanın ötesinde, hiçbir şeydir. Devlet birey için bireyin mutluluğu, yurttaşlarının refahı için vardır. Genelin mutluluğu veya genel olarak topluluğun çıkarına gelince, o da Bentham'da elbette, haz kalkülüyle anlaşılmak, bireylerin haz ve acılarının toplamının bir sonucu olarak görülmek durumundadır.

John Stuart Mill

Liberal insan ve toplum görüşünün 19. yüzyıldaki en etkin savunucusu ve sözcüsü olan, "liberalizmin azizi" John Stuart Mill de (1806-1873) bilimci, doğalcı, pozitivist bir filozof olarak Aydınlanma çizgisinde bulunur. Zira yüzyıl sosyal hayatının en temel probleminin bireylerin manevi, entelektüel ve sosyal özgürlüğü problemi olduğuna inanan Mill, problemin çözümünün önündeki en büyük engelin dogmatizm, irrasyonalizm ve mutlakçılık olduğu inancıyla bilime bağlanmış ve bilimsel bilginin, dolayısıyla da bireysel özgürlükle insani mutluluğun ilerlemesine pozitif katkı sağlayacak bir felsefe geliştirme gayreti içinde olmuştur. Başka bir deyişle, o da etik ve politik problemin bir "aydınlanma" problemi olduğunu düşünür. İnsanların kendilerine dair sağlam bir kavrayışa sahip olup, insanın durumuyla ilgili hatalı önyargıların kölesi olmasaydılar eğer, hakiki bir ahlaki ilerleme ve sosyal mutluluk önünde ciddi hiçbir engel kalmayacağını savunan Mill'e göre, sorun bir aydınlanma sorunu ve din, devlet benzeri kurumların insan hayatı üzerindeki olumsuz etkisini en aza indirecek bir özgürlük problemi olmak durumundadır.

Bu bakımdan pozitif felsefenin İngiltere'deki en iyi ve en seçkin öğrencisi olan John Stuart Mill, Comte'un tarih felsefesini kabul ederek, sosyal değişmenin, toplumun erozyona uğramış eski hayat tarzlarını tamamen tahrip ederek çözülüşe doğru gittiği kritik dönemlerden sosyal uyumun yeni ortaya çıkan hayat tarzlarıyla yeni baştan tesis edildiği organik dönemlere doğru bir geçişten meydana geldiğini savunur. O da çağının diğer entelektüelleri gibi, yaşadığı çağda toplumun kritik bir dönemin sonuna geldiği kanaatindedir. Yine diğer filozoflar ve özellikle de Comte gibi, şimdi esas problemin Batı toplumuna veya daha özgül olarak kendisinin içinde yaşadığı topluma, kritik dönemden çıkıp yeni bir organik döneme doğru ilerlemesi yönünde yardım etmek gerektiğini düşünür. Bu yapılmadığı takdirde, toplumun çözülme eğilimi kontrol altına alınamayacak kadar güç kazanıp, bütünüyle yıkıcı bir hal alacaktır.

Öyleyse, kurumlara, yasalara ve politik yapıya yönelik negatif değerlendirmelerle belirlenen eleştirel yaklaşım artık yeterli olamaz. Şimdi artık, eskimiş ve yeni ihtiyaçlara cevap veremez hale gelmiş olanı daha iyisiyle değerlendirmenin zamanı gelmiştir. Bununla birlikte, eski ve modası geçmiş olanı savunanları, Comte'un veya Bentham'ın yaptığı gibi, topyekûn olarak bir kenara atmak doğru değildir. Çünkü bugün için modası geçmiş, mevcut ihtiyaçlara cevap veremez olan, tarihsel gelişmenin belli bir evresinde değerli bir amaca hizmet etmiş, ilgili zamanın ihtiyaçlarına şöyle ya da böyle cevap vermiş bir şey olmak durumundadır, yoksa onun yaşayabilmesi hiçbir şekilde mümkün olamazdı. Onu savunanların onda şu ya da bu şekilde iyi olan bir şeyler bulmuş olmaları gerektiğine göre Mill, değişme muhaliflerinin görüşlerindeki doğru olma olasılıkları yüksek unsurları aramanın kaçınılmaz olduğu sonucuna varır. O, nihayet bir reformcunun görüş ve taktiklerinin yaşadığı dönemin yapısına uygun olması gerektiğini, dolayısıyla da kritik bir dönemde topyekûn değişmeyi amaçlayan sistem ve yöntemlerin peşinde olmanın hiçbir anlamı bulunmadığını savunur. Reformcu bunun yerine halkını olabildiğince eğitmeye çalışarak yavaş yavaş ve tedbirli bir şekilde ilerlemeli, genel ilkeleri hayata aşama aşama geçirmelidir.

Mill işte bu temel üzerinde ve toplumsal planlamayla pratik eylemin doğrudan doğruya bilimsel bilgiye dayandırılması gerektiği inancıyla, bilimsel bilginin gelişiminde büyük bir pay sahibi olduğunu ve fazladan sağduyuya oldukça yakın bir yerlerde durduğunu düşündüğü ampirist epistemolojiye bağlanır. Ampirist epistemolojinin buna ek olarak, sözgelimi Comte'un, metafiziğe karşı yürüttüğü kapsamlı polemiğe rağmen, "insanlık dini" telakkisiyle düştüğü metafizik yanılsamaları ortadan kaldırma, Fichte ve Hegel'in devletçiliğini bertaraf etme gibi bir avantajı da vardır. Çünkü söz konusu ampirisizm uyarınca aynı ampirisizm, insan

zihnini tikel izlenim ve idelerden oluşan bir bohça olarak düşünme durumuna gelen Mill'i, toplumu da birbirlerine ortak çıkar ve karşılıklı sorumluluklarla bağlanmış olan bireylerden meydana gelen bir toplam olarak görmeye sevk etmiştir.

(a) Ampirisizmi

Mill deneyci, ampirist bir bilgi anlayışı benimsemişti. Bunun en önemli nedenlerinden biri, politikti. Bir kere o, her şeyden önce deneyime dayalı ampirik bir felsefenin, yapıcı düşünmenin önünü açmak bakımından son derece faydalı olduğunu düşünüyordu. Yine deneyim felsefesinin toplumun liberal çizgiler üzerinde gelişmesini, bütün diğer felsefelerden daha iyi temin edecek bir felsefe olduğunu söylemekteydi. Çok daha önemlisi o, deneyim felsefesinin, bu mutlaklar ister apaçık doğrular, ister mantıksal aksiyomlar ya da ister geleneksel hakikatler olsun, mutlaklara savaş açmak için kullanır. Buna göre, onun tümdengelimsel mantığa tamamen tümevarımsal bir temel sağlama teşebbüsü din, ahlak ve politika alanlarındaki dogmatizmlerini desteklemek amacıyla mantıksal ve matematiksel doğruların a priori karakterine gönderme yapan sezgicilerle aşkıncılara açılan savaşın bir parçası olarak değerlendirilir. Ona göre, matematik ve mantık gözlemin sınamasından bağışık tutulursa eğer, insanın mutluluğunu çok daha doğrudan bir biçimde etkileyen başka alanlarda apaçıklığa, sezgiye ve otoriteye başvuranların eline koz verilmiş olur.

Mill, işte bu bağlamda olgusal doğrular ile mantıksal veya analitik doğrular arasındaki ayrımı reddetmiştir. O, liberalizmin ruhunun düşmanlarına karşı korunabilmesi için her tür bilginin deneyime dayanması, deneyim yoluyla sınanması gerektiğini savunur. Bununla da kalmayıp, tümdengelimin tümevarıma dayandığını söyler. Mantığı öncelikle akılyürütme veya çıkarım adı verilen entelektüel işlemin doğru bir biçimde analiz edilmesi işiyle uğraşan disiplin olarak tanımlayan Mill, genel olarak akılyürütmeyle de hem tümdengelimsel hem de tümevarımsal akılyürütmeyi anladığını ifade eder. Tümdengelim ve tümevarımla ilgili incelemelerinin ardından, mantığı, bilim onun görüşüne göre, özde gözlemlerden yapılan çıkarımlardan meydana geldiği için bu kez bilim felsefesine eşitler.

O, tümdengelimi öncüllerinin doğruluğunun sonucunda doğruluğunu gerektirdiği bir çıkarım türü olarak tanımlar. Başka bir deyişle, tümdengelimsel bir çıkarım, öncüllerinin doğru olması durumunda sonucunun yanlış olması mantıksal olarak imkânsız bir çıkarım türüdür. Böyle bir çıkarım geçerli bir çıkarımdır, çünkü sonucun olumsuzlanması ile öncüllerin birliği bir çelişki meydana getirdiğinden, tümdengelimde ön-

cüllerin doğruluğu sonucun olumlanmasını ya da doğruluğunu gerektirir. Tümdengelimsel çıkarımı bu şekilde geçerli bir akılyürütme türü diye tanımlayan ve bütün tümdengelimsel çıkarımların "çelişmezlik ilkesi"ne dayandığını bildiren Mill'in buradaki yeniliği esas, tümdengelimi önemli ölçüde tümevarıma bağlı kılmasından oluşur. Nitekim o söz konusu yeni tümdengelim yorumunu desteklemek üzere, şu geçerli dedüktif çıkarım örneğini verir:

Büyük Öncül:	Tüm inekler geviş getirir.
Küçük Öncül:	Önümdeki hayvan bir inektir.
Sonuç:	Önümdeki hayvan geviş getirir.

Buradaki çıkarım, öncüllerinin doğru olması durumunda sonucun da doğru olması gerektiği için geçerli bir çıkarımdır. Tümdengelimsel çıkarımın, geçerliliğine ek olarak doğruluğu, öncüllerinin fiili doğruluğuna bağlı olur; bunlardan büyük öncülün sınırlı sayıda inek gözlemine dayanan tümevarımsal bir genelleme, buna karşın küçük öncülün de doğrudan gözlem yoluyla doğrulanabilir bir önerme olduğuna dikkat edilmesi gerekir. Bu şekilde ampirik öncüller içeren dedüktif çıkarımların geçerliliği ve doğruluğu, öyleyse tümevarımın geçerliliğine bağlıdır.

Geçerli bir çıkarım türü olan tümdengelimin kendisine dayanması anlamında temel olan tümevarım, gerçekten bilgi veren önermelerin yegâne kaynağı olduğu için Mill'e göre, son derece önemli bir çıkarım türü olmak durumundadır. Tekil gözlem önermelerinden, "Bazı *X*'ler *Y*'dir," formundaki öncüllerden tümel bir önermeyi veya sınırlanmamış bir genellemeyi çıkarsayan akılyürütme türü olarak tümevarımla ilgili esas problem, onun bilgimizin temelini meydana getirmek veya tümdengelimin de temelinde yer almakla birlikte, tümdengelim gibi geçerli olamaması, onda sonucun öncüllerden zorunlu veya mantıksal olarak çıkmamasıdır.

Mill, bu gerçeği aklından hiç çıkarmaksızın, tümevarımı önce zihinsel bir işlem olarak tanımlar: "Tümevarım zihnin, bizim kendisiyle münferit bir durum ya da tikel durumlarda bildiğimiz şeyin, onlara belirli birtakım yönlerden benzer olan bütün durumlar için doğru olacağı sonucunu çıkarsadığımız bir işlemidir." Tümevarımı, önce psikolojik bir tarzda tanımlayan Mill, bundan, bir çıkarımın zihin hallerinden, özellikle de akılyürütmenin geçerliliği veya geçersizliğiyle ilgili inançlardan bağımsız olarak geçerli veya geçersiz olması nedeniyle, hemen vazgeçer ve dolayısıyla tümevarım problemini epistemolojik bir problem olarak vaz etmeye başlar. Ona göre, tümevarım problemi sınırlı sayıda durum veya

örnek için geçerli olanın bütün durumlar için geçerli olduğunu nasıl olup da bilebildiğimizle ilgili bir problem olmak durumundadır. Başka bir deyişle, problem tümevarımsal bir çıkarımın öncüllerinin doğruluğunun herhangi bir anlamda sonucun doğruluğunu garanti edip etmediğiyle, bilinenden bilinmeyene doğru yapılan çıkarımın meşruiyetiyle ilgili bir problemidir.

Mill, açısından tümevarım hiçbir şekilde onsuz olunamayan ama tam anlamıyla temellendirilemeyen bir çıkarım türüdür. Mill, bu yüzden burada yapılabilecek yegâne şeyin, doğanın düzenliliğine müracaat etmek olduğunu söyler. Zira doğanın düzenliliği temel ilkesi, yani geleceğin tıpkı geçmiş gibi olacağını, bir kez vuku bulanın, koşullar yeterince benzer olduğu takdirde, gelecekte yeniden vuku bulacağını öne süren prensibin kendisi de her ne ilkel ve doğal tümevarım sürecinin ürünü olan olgusal bir önermeden başka hiçbir şey olmasa da deneyim tarafından teyit edilen nedensellik yasasına beslenen inancı ihtiva eder. Mill'e göre, doğanın düzenliliği ilkesi söz konusu olduğunda, bizler sınırlı sayıda düzenliliği kaydeder ve onların gelecekte de geçerli olacakları öndeyisinde bulunuruz. Öndeyilerimiz doğru çıkınca da birtakım olayların tekrarlanan kalıplar içinde ortaya çıktıklarının görüldüğünü söyleyerek, gelecekte de olayların aynı tekrarlanan kalıplar içinde vuku bulacaklarının açıklıkla görüleceği genellemesinde bulunuruz. Şu halde, tümevarıma ve dolayısıyla doğanın düzenliliğine beslenen inanç, nedensel yasaların varlığına beslenen inançtır. O, bu yüzden gözlem ve gözleme dayalı tümevarımın bizi doğa yasalarının bilgisine götüreceğini söyler.

(b) Metafiziği

Mill, aslında ampirisizminden veya ampirisizminin gerektirdiği nominalizmden de belli olduğu üzere, varlık görüşü olarak fenomenalizme bağlanır. Çünkü ona göre, gerçekten var olan yegâne şeyler duyu-deneyleri veya duyumlardır. O, varlığından emin olabileceğimiz biricik şeyin söz konusu izlenimler veya duyumlar olduğunu öne sürer. Bu ise, elbette Mill'in, modern İngiliz idealistlerinden hemen hemen tamamına benzer şekilde, tözsel bir varlık görüşünden uzak durmuş olduğu anlamına gelir.

Bununla birlikte, Mill dış dünyanın veya zihnin varoluşunu yadsıyan septik bir filozof da değildir. Nitekim o, son derece tutarlı bir ampirist olarak, insandaki duyu deneyimlerine neden olan dışsal varlıklar olduğunu kabul eder. Hatta dış dünyadaki varlıklardan veya fiziki nesnelerden "duyum imkânları" diye söz eder. Yani, nedensel bir algı kuramı benimseyerek zihindeki idelere, izlenim veya duyumlara neden olan fiziki

nesnelerin varoluşunu öne sürer. Ve duyumların dışsal nedenini, duyum imkânı olarak maddenin varoluşunu psikolojik ilkelerle açıklar.

Mill, zihin söz konusu olduğunda, onu da müstakil varoluşu olan kalıcı bir töz olarak değil de bir "duyumlar veya izlenimler dizisi", "ideler veya algılar bohçası" olarak yorumlar. Sadece deneyimlerin gerçek olduğunu öne süren bir ampirist olarak Mill, bununla birlikte, bu noktada geri adım atmak, genel görüşüyle tutarsızlık içinde olduğu söylenebilecek bir fedakârlıkta bulunmak durumunda kalmıştır. Bunun da en önemli nedeni, onun kişinin ben bilincine bir açıklama getirme ihtiyacı içinde olmuş olmasıdır. Mill, öznenin ben bilincini açıklayabilmek için kişinin kendisinin geçmişle ilgili deneyim ve hatıralarının, geleceğe dair beklentilerinin bilincinde olması gereken bir benlikten söz etmek, ego ya da zihne bir gerçeklik yüklemek durumunda kalmıştır.

(c) Etiği

Mill, etik açıdan kendisinden önce Bentham tarafından öne sürülmüş olan yararcı etik anlayışını benimsemişti. Bununla birlikte, Benthamcı versiyonuyla yararcılığın insanı domuzdan ayıracak bir insan doğası teorisinden yoksun bulunduğunu ve dolayısıyla, bunun yarar ilkesi veya en yüksek sayıda insanın mutluluğu ilkesini temelsiz bıraktığını düşündü. Bu yüzden söz konusu eksikliği giderecek bir insan tasarımı geliştirme, bireysel mutluluğu sosyal mutluluğa bağlayacak sağlam bir motif temin etme ya da en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğunun önündeki engelleri ortadan kaldıracak bir özgürlük felsefesi ortaya koyma çabası içinde oldu.

Mill, gerçekten de Bentham'ın daha ziyade duyumlayan hayvan olarak insan anlayışına karşı, sosyal olduğu kadar entelektüel de olan hayvan olarak insan konsepsiyonunu öne sürmüştü. O, salt haz peşinden koşmakla geçirilecek bir hayatın, mutlu değil de boş bir hayat olduğunu söylerken, insanın mutluluğu için belirleyici olanın Bentham'da olduğu gibi, duyumsal türden aşağı hazlar değil fakat yüksek düzeyde hazlar olduğunu savundu.

Mutluluk

Mill, Bentham'da temelsiz bırakıldığını düşündüğü yarar ilkesini temellendirebilmek için önce insan yaşamının amacının gerçekte ne olduğunu belirlemeye geçmişti. Bütün doğalcı-yararcı teoriler gibi, Mill'in teorisine göre de ahlaki eylemin ve dolayısıyla hayatın amacı, "summum bonum" olarak mutluluktur: Amaçlarla ilgili sorular, hangi şeylerin arzu edilir olduğuna ilişkin sorulardır. Yararcı öğreti, mutluluğun arzu edilir ve hatta bir amaç olarak arzu edilir biricik şey olduğu

öğretisidir; bütün diğer şeyler yalnızca söz konusu amacın araçları olarak istenir.

Mill insan hayatının amacının mutluluk olması olgusunu apaçık bir şey olarak kabul etmekle birlikte, bununla yetinmeyip, bir argüman sunar: "Genel mutluluğun niçin arzu edilir olduğuna dair, tek tek her kişinin, onun erişilebilir olduğuna inandığı sürece, kendi mutluluğunu istemesi dışında hiçbir neden verilemez. Mutluluğun bir iyi olduğu, bununla birlikte, apaçık bir olgu olduğundan, biz sadece durumun elverdiği değil, fakat talep etmenin mümkün olduğu bütün kanıtlara sahip oluruz. Her kişinin mutluluğu o kişi için bir iyidir ve dolayısıyla, genel mutluluk bütün kişilerin toplamı için iyidir."

Mill, içinde yer aldığı doğalcı-bilimci etik geleneğinde sıklıkla yapıldığı üzere, olgu/değer ayırımını unutarak, olandan olması gerekeni, insanların mutluluğu fiilen istedikleri olgusundan bir değer, bir en yüksek iyi olarak mutluluğu, mutluluğun arzu edilir olduğu sonucunu çıkartır. Onun yararcılığında da arzu değer için en belirleyici unsur olmak durumundadır, yani ahlakta değerin nihai belirleyicisi insanın arzularıdır.

Ahlakta mutluluğun, bir elde edilemeyeceği, iki insanın mutluluk olmadan da yapabileceği, hatta ahlaklı olabileceği için nihai amaç olamayacağını söyleyenlere karşı, "eğer insanlar tarafından gerçekten elde edilecek bir mutluluk yoksa, o ahlakın veya akılcı davranışın amacı olamaz" diyen Mill'e göre yararcı teori mutluluğun artırılması yanında, mutsuzluğun önlenmesine ve azaltılmasına da önem verir. Yine birçok insanın mutlu olmadan da yaşayıp gittiği, kendi bireysel mutluluğunu daha değerli saydığı bir şey uğruna feda ettiği doğru olmakla birlikte, Mill'e göre bu bir şey, mutluluğun kendisi veya mutluluğun gerektirdiği bir şey olması durumundadır. Başka bir deyişle, insanın kendi payına düşen mutluluktan bir özveriyle vazgeçmesi soylu bir davranış olmakla birlikte, bu kendini feda etmenin de bir amacı olması gerekir. Örneğin, bir kahraman ya da bir şehit, kendisinin yaptığı büyük fedakârlığın başkalarını bu tür fedakârlıkları göze almaktan kurtaracağına inanmasaydı, aynı şekilde davranır mıydı? Yararcılık ona göre, insan varlığında başkalarının iyiliği için kendi iyiliğini feda etme gücünün bulunduğunu inkâr etmez. Onun inkâr ettiği şey, fedakârlık gibi bir erdemin kendi başına iyi olduğu görüşüdür. Bireysel ya da sosyal mutluluğu artırmaya yönelmemiş olan bir fedakârlık, erdem olmak bir yana, boşa gitmiş bir davranıştır. Başka bir deyişle, iradedışı fedakârlığın evrensel olarak zaten yürürlükte olduğunu savunan Mill'e göre, isteyerek yapılan fedakârlık, ancak ve ancak böyle yapmak fiili olarak dünyadaki toplam mutlulukta bir artışa yol açacaksa arzu edilir bir şeydir; yoksa o hastalıklı ve mazoşist bir çilecilikten öteye gitmez.

Niteliksel Hazcılık

Mill'in yararcı etiği açısından, mutluluk elbette hazla, mutsuzluk ise acıyla özdeştir. Ahlaklılığı bireysel ve sosyal mutluluk sanatı olarak tanımlayan Mill, mutluluğun da bireyin arzularının ahenkli tatmini olduğunu ifade eder. Bu ahenkli tatminin biricik ölçüsü haz olduğuna ve mutluluğun haz dışında bir ölçütü bulunmadığına göre, mutluluğun hazza eşitlenmesinin hiçbir sakıncası yoktur. Bununla birlikte, mutluluğu hiçbir ayrım gözetmeden hazla ölçmek, hazzı salt bedensel duyuma indirgemek olur ve bu, yeterince gelişmemiş, kültürün süzgecinden geçmemiş bir hayat tarzını meşrulaştırmaya yarar. Yararcı teori, işte bundan dolayı yani Bentham'daki versiyonuyla özellikle bayağı tensel arzuların tatminini yüreklendirdiği temeli üzerinde, bu görüşte insanlara haz veren her şeyin eşit değer taşımasından dolayı, mahkûm edilir.

Bentham'daki versiyonuyla yararcılıkta insanın domuza eşitlendiğini öne süren Mill, domuzun sahip olamayacağı hazlara insanın da neredeyse asla erişemeyeceğini dile getiren böyle bir görüş karşısında, hazların kendisiyle kıyaslanacağı yeni bir faktörden, nitelik etmeninden söz eder. Ona göre, hazlar niteliklerine göre sıralanır ve birtakım entelektüel, estetik ve ahlaki nitelikteki daha yüksek düzeyden hazların, salt hayvani içgüdülerin tatminine tercih edilmesi gerekir. Hatta öyle olur ki aşağı düzeyde hazlar, yüksek dediğimiz hazlardan belirgin olarak çok daha tatmin edici olabilir, ama "entelektüel insanın mutluluğu şöyle ya da böyle doyurulması mümkün bir kuş beyinlinin mutluluğuna tercih edilebilir." Mill'e göre, "insan mutluluğu bir 'fazilet duygusu' olmaksızın gerçek anlamda mümkün değildir." Buradan da anlaşılacağı üzere, Bentham'ın hayli sınırlı insan doğası telakkisinin ötesine geçen Mill'de, etiğin görevi, sadece bireysel çıkarın kamusal yarar veya genelin mutluluğuyla nasıl tamamlanacağını göstermekten meydana gelmez. Ona göre, ahlak felsefesi deneyim zenginliğinin ve karakter yetkinliğinin önemini vurgulamak suretiyle, bireye daha zengin ve nitelikli bir hayata ulaşmanın yollarını göstermelidir. Nitekim o, bu bağlamda artık vecizeleşmiş olan şu meşhur sözü söylemiştir: "Karnı doymuş bir domuz olmaktansa, aç bir insan olmak; doyurulmuş bir aptal olmaktansa doyumsuz bir Sokrates olmak iyidir."

Peki, bundan nasıl emin olunabilir? Emin olunabilir, çünkü Mill'e göre her ikisiyle de yani hem aşağı ve hem de yüksek hazlarla tanışmış olan biri hazların değerlerini niteliklerine göre yargılamak bakımından sadece aşağı hazları yaşayan, duyumsal hazları bilen birinden, aptal ya da domuzdan çok daha iyi bir konumdadır. Her ikisini de yaşamış akıllı ve iyi bir insan, akıl yürütebilir, her ikisini de bildiği için tercihte bulunabilir. Yalnızca aşağı hazları yaşamaya mahkûm domuzunsa böyle

bir tercih şansı yoktur. İnsanların genellikle yüksek hazlar yerine, aşağı hazları tercih ettikleri olgusuna rağmen, her koşulda entelektüel ve estetik hazlara öncelik ve üstünlük verilmesi gerektiğini ısrarla savunan Mill, yine de kendi nitelik ölçütü haz dışında başka değer standardını, kendisiyle hazlara kıymet biçilen bir değer ölçütünü gündeme getirdiği için kendi kendisiyle veya hazzın biricik değer ölçütü, mümkün tek iyi standardı olduğunu öne süren yarar ilkesiyle çelişmekten kurtulamaz.

Mill aynı çelişkiye, Benthamcı yararcılıkta eksik olan motifi sağlamaya, bireysel mutluluğu en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğuna bağlamaya veya arzu ya da eğilimle yükümlülük, olanla olması gereken arasında mantıksal bir bağ kurmaya kalkıştığı zaman da düşer. O, bütün etik teoriler gibi, yararcılığın da biri (Tanrı ve toplumsal tasvip) harici, diğeri (vicdan) dahili olmak üzere, iki kutsayıcı dayanağı olduğunu söyledikten sonra, daha önce kendi başına birer iyi olamayacağını söylediği fedakârlık benzeri erdemleri tartışmaya geçer. Humecu duygudaşlık etiğinin çizgisinde akıl yürüten Mill'e göre, biz insanlar bu tür erdemlere başlangıçta toplumsal mutluluğa yaptıkları katkı ve sosyal yararlılıkları nedeniyle değer verirken, daha sonra onlara bizatihi kendileri için değer vermeye başlarız. Erdeme toplumsal bir araç olarak değer biçmeden erdemi bizatihi kendisi için takdir etmeye doğru bu geçişin kendisi de toplumsal olarak yararlı bir şey olması nedeniyle, son derece iyi bir eğilim olmak durumundadır. Zira ahlaki niteliklere dolayımsız sonuçlarından bağımsız olarak kıymet takdir etme, failin toplumsal güvenilirliğini artırdığı gibi, uzun vadede, zarar değil daha fazla iyilik üretir.

Buradan da anlaşılacağı üzere, ahlaki erdem ve ilkelerin bu şekilde yararcı bir temel üzerinde savunulması, genel olarak insanın hayırsever eğilimlerine beslenen iyimser inanca dayanır. Mill bu savunmayı siyaset teorisine uygularken, demokratik kurumların, devletin toplumsal yaşama olabildiğince az müdahalesinin ve serbest ekonomik rekabetin savunuculuğunu yapmıştır. O sadece bireysel yarar ve mutlulukla toplumsal fayda ve mutluluğun çakışacağını varsaymış, ama ikisinin çatıştığı durumlarda bireyin niçin genelin yararını özel çıkarın önüne geçirmesi gerektiğini açıklayamamış bunun yerine kendisini sadece bizim fedakârlık yapan insanları niçin takdir ettiğimizi açıklamakla sınırlamıştır. Eğer fedakârlığın toplumsal yararı onunla ilgili olumlu yargının biricik akli temelini meydana getiriyorsa, buradan bizim fedakârlığı pek düşünmeyeceğimiz, fakat sadece başka insanların yaptıkları fedakârlıklara olumlu bir değer biçeceğimiz sonucu çıkar. Dolayısıyla, bireysel mutluluktan en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğuna doğru olan bu adım ancak ve ancak ikisinin uzun vadede çakışmasıyla meşru bir adım hale gelir.

Ama çakışmadığı zamanlarda, bizim özel çıkar yerine genelin iyiliğini gözetmemiz için hiçbir neden kalmaz.

(d) Toplum ve Siyaset Felsefesi

Sıkı bir liberal olarak Mill, hayatı boyunca demokrasinin savunuculuğunu yapmıştır. Demokratik yönetim tarzına adeta iman eden Mill, bununla birlikte demokrasinin, demokratik bir yönetim altında yaşayan insanların iyi eğitilmedikleri, karşıt görüşlere tolerans göstermedikleri ve doğrudan çıkarlarını zaman zaman toplumun genel iyiliği adına feda etmeye gönüllü olmadıkları zaman yürümeyeceğine inanıyordu. O, özellikle de demokrasinin bireyselliği önemsememe ve azınlıkları bastırma eğilimi karşısında endişeye kapılıyordu. Demokrasinin, yönetimi elinde bulunduranları halkın çıkarları için çalışmaya zorlayamaması bile, onu o kadar rahatsız etmedi. Bu yüzden, tüm eserleri boyunca kişisel özgürlüğün, güçlü bir karakter gelişimine imkân vermenin önemine değinirken, özgürlükleri ve karakter gelişimini güçlendirecek yol ve çareler üzerinde durdu.

İktisat Teorisi

Mill, iktisat alanında doğallıkla serbest piyasa ekonomisinin, bir *laissez faire* politikasının savunuculuğunu yaptı. Kariyerinin başlarında bu açıdan sosyalizme hep karşı çıktı. Fakat politik özgürlüğe verdiği önem dolayısıyla, zaman içinde ekonomik güvenlik olmadan özgürlüğün pek bir anlam taşımayacağı noktasına vardı. Bu yüzden hayatının sonlarına doğru, iktisat teorisi söz konusu olduğunda, sosyalizmin kabul edilebileceğini düşünmeye başladı.

Özgürlük

Mill, iktisat ve demokrasiyle ilgili görüşleri her ne olursa olsun, tüm yaşamı boyunca bireysel ve kolektif olarak hedeflenmesi gereken en yüce değerin özgürlük olduğunu söyledi. Özgürlükten anladığı, öncelikle negatif özgürlüktü; yani kişinin düşüncelerine ve eylemlerine, başkaları veya birtakım kurumlar tarafından getirilecek bir kısıt, tahdit ya da sınırlamanın olmaması durumunu, özgürlük olarak değerlendirdi. Mill, bu bağlamda düşünce ve tartışma özgürlüğüne olağanüstü büyük bir önem verdi. Buna göre "boğmaya veya susturmaya çalıştığımız görüşün yanlış bir görüş olduğundan hiçbir zaman emin olamayız; emin olsaydık bile, söz konusu görüşü susturmaya çalışmaktan daha büyük bir yanlış olamazdı" diyen Mill, negatif özgürlüğü çoğu zaman kişinin hayatının ipinin elinde olması, özgelişimini kendi iyi telakkisi doğrultusunda sürdürmesi anlamında pozitif özgürlükle tamamlamaya çalıştı.

O, buradan da anlaşılacağı üzere, kişinin kendi gelişimini gerçekleştirmesi yönünde sergilenecek sürekli bir çabayla özdeşleştirdiği bireyselliğe özel bir önem izafe etti. Toplumun gelişmesi için de bireyselliğin vazgeçilmez olduğunu öne süren Mill'e göre, demokrasinin en büyük tehlikesi, onun farklılıkları bastırması ve azınlık görüşlerinin gelişmesine izin vermemesidir. Mill, demokratik tiranlığın, sosyal kontrolün en etkin araçlarından ve genel görüşün baskısından yararlanmada çok daha etkili olduğu için aristokratik veya despotik zorbalıktan çok daha tehlikeli olduğunu düşünür. Buna karşı alınabilecek yegâne tedbir, bu türden kamuoyu baskısına karşı koyabilecek güçlü kişiliklerin gelişimidir.

Temsili Demokrasi

Demokrasiye yönelik tüm eleştirilerine rağmen Mill, liberal veya temsili demokrasinin olabilecek en iyi yönetim biçimi olduğunu söyler. O, bireyselliğin gelişmesini diğer yönetim biçimlerinden çok daha etkili bir biçimde teşvik ettiği için en azından ideal olarak en iyi yönetim biçimidir. İnsanları yönetim süreçlerine katılmasını temin eden, insanları daha aktif hale getiren bir yönetim biçimi olarak temsili demokrasi Mill'e göre, ayrıca insanlara ahlaki bir eğitim sağlar, onların toplumsal sorunları, kişisel olmayan bir bakış açısıyla ele alma alışkanlıklarını güçlendirir ve kişisel çıkarlarını toplumun çıkarlarıyla uyumlu hale getirmelerinin yolunu açar. Çoğunluğun olduğu kadar azınlığın da temsil edildiği gerçek bir demokrasiye ulaşmak için her yolun denenmesi gerektiğini söyleyen Mill, gün gelmiş orantılı bir temsil düşüncesinin savunuculuğunu yaparken, eğitimlilere daha fazla oy hakkının verilmesi gerektiğini ileri sürmüştür.

ON DOKUZUNCU BÖLÜM

POZİTİVİZM ve SOSYAL TEORİ: AUGUSTE COMTE

Auguste Comte (1798-1857), modern sanayi toplumuna uygun politik yapı ve düzenlemeleri bulup, onları yetkinleştirmeyi amaçlayan felsefi bir sistem olarak pozitivizmiyle, düşünce tarihinin en etkili isimlerinden biridir. İngiliz yararcıları, evrimciler ve Marx'la birlikte, 19. yüzyıl düşüncesinin Aydınlanmanın ilerlemeciliğini, iyimserlik ve özgüvenini devam ettiren kanadında bulunur. Bu filozoflarla Aydınlanma düşüncesi arasındaki yegâne farklılık, onların ilerlemenin yegâne aracının "saf" akıldan ziyade, ampirik bilimin yöntemleriyle şekillenmiş olan akıl olduğuna inanmalarından kaynaklanır. Dolayısıyla, bilim temelli, bilimsel yönelimli veya bilimci Comte da metafiziği tümden reddederken, Avrupa'daki endüstrileşme ve kentleşmenin bir yandan da büyük iktisadi ve sosyal problemler doğurduğuna inandığı için onun ilgi odağına sosyal felsefe geçer.

Başka bir deyişle, Comte da bilimin gelişiminin insana ve topluma kendisini sınırsızca geliştirme ve kendisi için her bakımdan tatmin edici bir çevre yaratma imkânı sağladığına inanır. Bununla birlikte o, bilimin veya endüstrileşmenin eski zamanlarda hiç söz konusu olmamış olan büyük sosyal problemlere yol açtığını da görmüştür. Dahası, Comte doğabilimleriyle insan bilimleri, yani fiziki doğaya ilişkin muazzam bilgiyle insan ve toplum konusunda hüküm süren mevcut cehalet, yeni bilimsel yöntemlerin insana ve topluma ilişkin araştırmaya uygulanamamasının sonucu olan inanılmaz bilgisizlik arasındaki orantısızlığı da görmüştür. Dolayısıyla o, yeni bir insan bilimi yaratarak, bu bilimi Endüstri Çağı'nda ortaya çıkan sosyal problemleri çözmek için kullanmanın tutulabilecek yegâne yol olduğunu düşünür. Bilimin doğuşuna katkıda bulunduğu problemleri çözmek için yine bilimi yardıma çağırmak gerektiğini düşünen Comte için böyle bir bilimi, pozitivist, bilimsel sosyolojiyi yaratmak oldukça kolay bir iş olmak durumundadır.

Comte'un bilimsel bir sosyolojinin imkânıyla ilgili olarak bu kadar iyimser olmasının en önemli nedeni, elbette onun, tıpkı yüzyıl öncesinin Aydınlanmacıları gibi, insanın rasyonalitesine ve evrenin düzenine beslediği inançtır. Bununla birlikte o, Aydınlanmanın bütün insanların ya da insanların büyük bir çoğunluğunun rasyonel olup, soğukkanlı ölçüp biçmelere, akli ya da bilimsel analizlere göre eyledikleri kanaatini yitirmiştir. Bunun yerine, insanların çoğunda, aklın değil de duygu ve tutkuların egemen olduğunu, sadece az sayıda insanın ya da bazı seçkinlerin soğukkanlı davranıp doğru kararlara varmada bilimin verilerini, uygun eylem tarzlarını belirlemede bilimsel yöntemi kullanmaya muktedir olduğunu düşünür. Öyleyse yapılacak şey, toplumu bu seçkinlerin yönetmesini sağlamak ve sosyal problemlerle gereği gibi baş edebilmeleri, insanları ve toplumu ıslah edebilmeleri için ihtiyaç duydukları bilimsel bilgiyi onların hizmetine sunmaktır. Comte bu yüzden hem problemlerin standart ve değişmez çözümleri bulunduğuna ve hem de az sayıda insanın bu çözümlerin bilgisine sahip olup onları hayata geçirmeye muktedir olduğuna inanmak bakımından, Platonik gelenek içinde yer alır.

Comte'un pozitif felsefesi, şu halde, bir "saf" felsefeden ziyade, bir "dünya görüşü"nü veya bir "ideoloji"yi tanımlar. Bunun daha iyi kavrayabilmek için Comte'un pozitif felsefesini Alman idealizmi ve Kant'ın eleştirel felsefesiyle karşılaştırmakta yarar olabilir. O, metafiziği alenen ve büyük bir güçle reddettiği için ilk bakışta, hiçbir iki felsefe birbirine, Comte'un pozitivizmiyle Fichte ve Hegel'in idealizminin olduğundan daha zıt görünemez. Ama terminolojik farklılıklar bir yana bırakıldığında, idealistler arasında metafizik diye geçen düşünüşler ve iddialar bütününün Comte'ta "pozitif felsefe" kisvesi altında ortaya çıkan spekülasyonlardan pek o kadar uzak olmadığı görülebilir. Çünkü idealistler için metafizik, bir "üst-fizik" ya da "süper-fizik" olmayıp, bir temel ideoloji ya da *Weltanschauung*'dur; öte yandan, Comte da pozitif felsefesini hiçbir zaman ampirik bilimin kendisinin bir parçası olarak düşünmemiştir. İdealizmle pozitivizm arasındaki en temel farklılık, öyleyse ideolojik bir farklılıktır. Buna göre, Fichte ve Hegel gibi Alman idealistleri ideolojik açıdan, Hıristiyan geleneğinin temel değerleri olarak gördükleri birtakım manevi değerleri, farklı bir düzlemde ve dönüşüme uğramış bir tarzda da olsa, korumak isteyen muhafazakârlardı. Oysa Comte, Ortaçağ Hıristiyanlığının genel çerçevesinden artakalan her ne varsa onu yakıp yıkmak arzusuyla tutuşan biri olarak, din, metafizik ve idealizmin bütün unsurlarından arındırılmış bir yeni kültürün, modern bilimin sağlam zeminine oturtulmuş hümanistik kültürün, yeni bilim ideolojisinin mutlak savunucusu ya da temsilcisiydi.

Kant'a gelince... O da klasik ya da spekülatif metafizik ve teolojiye, Comte'tan daha az olmamak üzere karşı çıkmıştı. Bununla birlikte, bilimsel kavrayışın ötesinde kalan kendinde şeylerden söz etmenin bir şekilde anlamlı olduğunu inkâr etmek, Kant'ın aklından hiç geçmedi. O, ampirik bilime uygun düşen entelektüel faaliyet dışında başka hiçbir rasyonel faaliyet alanı bulunmadığını da hiçbir zaman düşünmedi. Bu nedenle, onun akıl eleştirisi aklın ya da rasyonel faaliyetin bilimde asla tüketilemeyeceğini ifade eden geleneksel görüşe hiçbir şekilde meydan okumaz. Onun gözünde, iddialarından artık bilgi diye söz etmek pek mümkün olmasa da etik, din ve sanatın bir yeri, anlamı ve de mantığı vardır. Oysa Comte, yegâne bilgi türü ya da formu olarak gördüğü bilimi eleştirel bir tarzda temellendirmek için bilimin dışına çıkmayı hiçbir zaman düşünmez. Hoş zaten onda rasyonalitenin biricik standardı bilim olup, bilimin kendisi de temellendirilmeye muhtaç değildir. Dolayısıyla o, etik, teoloji ya da metafiziği bilginin bütünüyle dışında kalan alanlar olarak görme tavrını, sadece onların bilgi iddialarının bilimsel araştırma yöntemleriyle hiçbir şekilde temellendirilemeyeceği olgusuna dayandırır. Başka bir deyişle, Kant'ın bilime karşı eleştirel bir tavır aldığı, bilimi temellendirmeye çalıştığı yerde, Comte bilim karşısında "pozitif" veya "dogmatik" bir tavır takınmıştır. Bilimin betimlediği dünya onun gözünde gerçek ve biricik dünyadır; bilimin yöntemi de olabilecek yegâne yöntemdir, yöntemin bizatihi kendisidir.

Benzeri bir farklılık, Comte'la onun özgün olmadığı iddia edilen felsefesinin temelinde bulunan İngiliz ampirisizmi arasında ortaya çıkar. Locke ya da Hume gibi İngiliz ampiristleri düşüncelerini insanın bütün ide ya da düşüncelerinin kaynağında duyu izlenimleri bulunduğunu göstererek temellendirmeye çalışmışlardı. Onların ampirisizmleriyle ilgili temellendirmeleri, psikolojik bir temellendirmeydi. Oysa Comte ampirisizm bağlamında böyle bir psikolojik açıklama ya da temellendirmeyi reddeder ve ampirik bilimin yöntemleriyle doğrulanamayan bir bildirim ya da önermenin kendisine inanılmaya değer olmayan bir iddia olduğunu öne sürerken, ampirisizminin baştan sona pozitivist bir görüş olduğunu ilân eder. Başka bir deyişle o, ampirisizmi açıkça, bilimsel olmayan bütün düşünce tarzlarını yıkmak ya da ortadan kaldırmak için kullanır. Çünkü Comte bir filozof olarak görevinin, bilimsel olmayan terimlerle düşünmenin dışında, geleneksel teoloji ve metafiziğin önermelerini bilimsel olmadıkları gerekçesiyle reddetmesinin yanı sıra, her daim ve salt bilimsel terimlerle düşünecek bir zihniyet yaratmak olduğunu varsayar.

(a) Üç Hal Yasası

Comte, düşünce tarihinde, pozitivizmini ve dolayısıyla bilimciliğiyle ilerlemeciliğini olabilecek en iyi şekilde ifade eden meşhur "üç hal yasa-

sı"yla tanınır. Batı düşüncesine 17. yüzyıldan itibaren yayılan ilerleme kavramına sımsıkı bağlanan Comte, ayrıca Batı felsefesinde etkisini Hegel'den itibaren duyurmaya başlayıp 19. yüzyıla damgasını vuran "süreç" kavramını benimser. Hegel'in felsefi düşünceye yaptığı oldukça önemli bir katkıyı ifade eden süreç idesi, Comte'ta modernitenin bilime dayalı gelişme ve ilerleme düşüncesini ciddi ve önemli bir dönüşüme uğratarak, ona büyük bir güç kazandırır.

Buna göre, 17. yüzyılın modern filozofları, başta Hobbes ve Descartes olmak üzere, bilginin statik bir gerçekliğin bilgisi, bilimin de statik bir yapının analizinin sonucu olduğuna inanıyorlardı. Hobbes adından da belli olduğu gibi, bu durum ampiristler için de geçerliydi, zira 17. ve 18. yüzyıl filozofları geometrik bir ideale bağlanmış olup, evrenin dilinin matematiksel olduğu inancını ve insandan bağımsız değişmez ezel-ebedi hakikatler düzeni bulunduğu kanaatini benimsemişlerdi. Kant için de fazlasıyla geçerli olan bu durum, gerçekliğin statik değil dinamik olduğunu öne süren Hegel'le birlikte değişti. Zaten onun diyalektik yöntemi de gerçekliğin dinamik olduğu ve dolayısıyla, kendisinden önceki filozofların doğru ya da uygun olduğuna inandıkları yöntemden farklı bir analizi gerektirdiği inancının bir sonucuydu. Bununla beraber, Hegel gerçek olanın rasyonel olduğuna inanıyordu. Hegel'in süreç anlayışını kabul ederken, onun rasyonalist tezini reddeden Comte, bunun yerine fiili, dinamik sosyal sürece yoğunlaşmış ve bu sürecin yasalı yani yasaya bütünüyle uygun düşen bir süreç olduğunu öne sürmüştür. Comte söz konusu yasayı, gerçek ve rasyonelin nasıl olması gerektiğiyle ilgili bir düşünce yerine, tarihsel sürecin bizatihi kendisine ilişkin bilimsel ve ampirik bir araştırmadan türetir.

İnsan ve topluma doğabilimlerinin ampirik yöntemlerini uygulamak isteyen Comte'ta ünlü üç hal yasası, şu halde ampirik bir hipotez olarak karşımıza çıkar. O, insan zihninin ve beşeri toplumun gelişiminin tarihsel bir tasviri olmanın ötesinde, giderek aydınlanan insanlığın seçmesi gereken doğrultuyu belirleyen veya dikte eden entelektüel bir ilerleme ve özgürlük yasası olarak öne sürülür. Comte daha 1822 yılının başlarında henüz Saint-Simon'un çırağıyken, "insan ırkının –alt kuyruksuz maymunlardan daha gelişmişlere doğru– hangi sabit dönüşümlerden geçtiğini, Avrupa uygarlığının günümüzde kendini içinde bulduğu duruma kademeli olarak nasıl yöneldiğini ortaya çıkarma"yı kendisine ödev olarak alır. Bununla da kalmayıp, insanlığın evriminin bireysel zihnin evrimiyle paralellik gösterdiğini, insanlığın da kendi gelişimi içinde çocukluk, ergenlik ve olgunluk evrelerinden geçtiğini düşünür.

Comte'un sırasıyla teolojik, metafizik ve pozitif evrelerden meydana gelen söz konusu üç hal yasasının temel özellikleri şöyle sıralanabilir:

(1) "Büyük ihtimalle Condorcet'den alınan" ilk özelliğe göre, sosyal dünya, kültür ve düşünce sistemlerinin egemen olduğu kültürel ve yapısal boyutlar sergiler. (2) İnsan zihninin evriminde her ardışık evre veya alt evre zorunlu olarak bir öncekinden gelişir, yani bir gelişme evresi sonraki gelişme evresi için gerekli koşulları yaratır. Örneğin, doğaüstüne gönderimle açıklama girişimleri olmadan, sonraki ayrıntılı açıklama girişimleri mümkün olmaz veya akrabalık sistemleri olmadan sonraki siyasal, hukuki ve askeri gelişmeler yaşanmaz ve modern işbölümü mümkün olmaz. Önce bu oluşumlar tamamlanacak ve ardından yeni toplumsal ve kültürel düzenlemeler hâkim olacaktır. Comte'a göre, yeni sistemin inşası eskisi yıkılmadan ve eski zihinsel düzenin potansiyelleri tükenmeden gerçekleşemez.

İşte bu yüzden, (3) evrimin yönü katkılı olmak durumundadır. Yani, yeni düşünceler ve yapısal düzenlemeler eskiye katkıda bulunup, onun üzerine kurulur. Örneğin, ne akrabalık ne de doğaüstüne referanslar ortadan kalkar. (4) "Comte esasen insan zihninin gelişme ve ilerleme evrelerine odaklanmış olsa da bu evrelerin toplumsal organizasyonunun sosyal düzen biçimleri, toplumsal birim tipleri ve insan hayatının maddi koşullarının gelişim evreleriyle paralellik içinde olduklarını vurgular." Yani, bütün bunlar ilerleyici entelektüel gelişimlerdeki değişimlere benzer biçimde evrimleşmişlerdir. (5) Yeni düzenin, eskisinin ölüm sancılarından düzgün biçimde ortaya çıkması beklenemez. Bir sosyal sistemden başkasına geçiş asla sürekli ve doğrudan olamaz. İnsanlık tarihi alternatif "organik" ve "kritik" dönemlerin damgasını taşır. "Organik dönemler"de sosyal istikrar ve entelektüel uyum hâkimdir, toplumsal bedenin farklı parçaları denge içindedir. Fakat "kritik dönemler"de, aksine, eski kesinlikle altüst olur, gelenekler gücünü yitirir ve toplumsal gövde bir dengesizlik içine girer. Ancak onlar yeni organik bir durumun başlaması için gerekli başlangıçlardır.

(6) Metafizik evre geçiş evresidir, teolojik spekülasyon ve pozitivist felsefe arasında köprü görevi yüklenir. (7) Kültürel düşüncelerin doğası, hangi toplumsal düzenlemelerin mümkün olduğunun sınırlarını çizerek, toplumsal-yapısal (dünyevi) düzenleme türlerini belirler. (8) Pozitivist evreyle birlikte toplumun nasıl işlediğini anlamak ve onu böylece statik ve dinamiğin yasalarına göre yönlendirmek mümkün hale gelir. Ancak (9) toplum düz bir çizgide ilerlemediği için hareket her zaman iniş çıkışlıdır. (10) Evrenin doğasıyla ilgili bütün düşünceler bu yasanın ilkelerine bağlı olsalar da bazı düşünceler bu üç evreden diğerlerine göre daha hızlı geçerler. Benzer şekilde, toplumlar da bu evrelerden zorunlu olarak ancak farklı düzeylerde geçerler. (11) Her evreye özel bir "ruh" ve dünyevi veya yapısal koşullar eşlik eder.

Comte, bu insani ilerleme açıklamasının "entelektüel evrimin en üst ilkesi" olduğunu sürekli vurgulasa bile, ilerlemede nüfus artışı, işbölümü gibi başka nedensel faktörlerin de varlığını kabul eder. Örneğin, nüfus artışları toplumsal ilerleme düzeyinin temel bir belirleyicisi olarak kabul edilir. İşbölümünü toplumsal evrimin itici gücü olarak gören Comte, sadece zorunlu değil aynı zamanda tersine çevrilemez olduğuna da inandığı üç hal yasasının doğruluğunu iki şekilde kanıtlamaya çalışır. O, öncelikle tarihe dayanır ve tarihin gerçekten de her bilim veya bilgi dalının, bir gerileme olmaksızın, sırasıyla bu üç halden geçtiğini açıklıkla gösterdiğini savunur. İnsan zihninden bilimleri, insan zihninin gelişiminden bilimlerin ilerlemesi ve gelişimini anlayan Comte açısından, bilimlerden birçoğunun henüz müspetleşmediği doğru olsa bile, şimdiye kadar onların da pozitifleşen bilimlerin izlediği yolu takip ettikleri açık olsa gerektir.

Fakat o, tarihsel bir bilimler incelemesiyle yetinmez ve üç hal yasasını insan doğasından da çıkarsamaya çalışır. Başka bir deyişle, bilimlerin tarihi kendisine ne kadar açık ve yasayı doğrular nitelikte görünürse görünsün, Comte yasayı anlaşılabilir bir tarzda düşünmek ister ve bu amaçla psikolojiye başvurur. Ona göre, insan doğayı ilk olarak ancak teolojik yapıda bir felsefe yoluyla yorumlamaya başlayabilirdi. Çünkü tamamen kendiliğinden oluşan ve kendinden önce gelen başka bilgilere hiçbir ihtiyaç duymayan yegâne felsefe, budur. Ve insan, unutulmamalıdır ki, olup biten her şeyi, bütün faaliyetleri ilkin kendi faaliyetlerinin oluşturduğu modele göre düşünür. Olup bitenleri veya olayları anlamak için faaliyetleri işleyiş tarzını bildiğini düşündüğü kendi faaliyetlerine benzetir. İnsan kendisine çok doğal gelen böyle bir açıklama tarzına kendini vermeye hep hazırdır. Bugün bile insan, pozitif bilim yolunu bir an olsun unuttuğu, bir olayın vücuda geliş biçimini aramaya kalkıştığı zaman, kendisininkine az çok benzeyen bir faaliyet tasarlar. Comte'un, Tanrı hakkında bir şeyler söylemeye kalkışan metafizikçiler arasında en mantıklı olanların Tanrıyı kişileştirenler olduğunu düşünmesinin nedeni de budur.

I. Evre: Teolojik Hal

Comte'un söz konusu üç hal yasasına göre, entelektüel ilerlemenin birinci evresi teolojik evreden oluşur. Bu evre, başka şeyleri çok büyük ölçüde insan zihniyle kurulan analojiler yoluyla düşünen ve doğal fenomenlere insana özgü duygu ve iradi fonksiyonlar atfeden bir zihniyetle seçkinleşir. Burada insan düşüncesi tamamen antropomorfik ve animist bir görünüm kazanır ve her şeyi amaç, irade ve ruh kategorileriyle değerlendirerek, bir şeyin varoluşunu ona yüklenmiş olan amaç veya onda mevcut olduğuna inanılan ruh yoluyla açıklar.

Teolojik düşünüş veya bilincin en önemli özelliği, bu evrede "nasıl" ve "neden" soruları arasındaki ayrımdan habersiz olunması ve dolayısıyla, "açıklama" ve "temellendirme" arasında hiçbir ayrım yapılmamasıdır. Söz konusu teolojik bilinç açısından, dünya manevi bir düzen olarak görülür, öyle ki bu düzende şeylerin harekete geçirici, canlı güçleri onları belirli bir biçimde davranmaya iten etkin güçler, failler olmak durumundadır. Başka bir deyişle, bu aşamada bütün fenomenler kişileştirilir ve her süreç bir eylem olarak değerlendirilir. Burada, olup biten her şey sadece olup bitmiş bir şey değil, aynı zamanda yapılmış, kendisine maruz kalınmış veya başarılmış bir şey olmak durumundadır.

Teolojik evre üç alt bölüme ayrılır: Bunlardan ilki, her nesnenin kendine ait bir iradeye sahip olduğunun düşünüldüğü animizm veya fetişizm evresidir. Burada fizik nesneler, duyguları ve amaçları olan canlı varlıklar olarak değerlendirilir. İkincisi, çoğulcu animizmin kademeli bir basitleştirilmesinin yaşandığı politeizm evresidir. Comte'a göre, burada Tanrılar, fenomenleri veya nesne öbeklerini yöneten görünmez güçler olarak tasarlanır. Üçüncüsü ise bütün güçlerin artık evreni yarattığına ve yönettiğine inanılan tek bir Tanrıda toplandığının düşünüldüğü monoteizm evresidir.

II. Evre: Metafizik Hal

Comte'un üç hal yasasında, kendisini söz konusu altbölümlerde dışa vuran teolojik bilinci metafizik bilinç izler. Başka bir deyişle, onun entelektüel ilerleme yasasında teolojik evreden sonra metafizik evre gelir. Bu evrenin karakteristik özelliği, kişisel bir iradenin yerine soyutlamaların geçirilmesi, istek ve arzuların yerini nedenler ve güçlerin alması ve Doğa adı verilen tek ve devasa bir kendiliğin hüküm sürdüğünün düşünülmesidir. Comte'a göre, metafizik bilinçte ilk olarak animist düşünme eğilimi ortadan kalkar. Metafizikçi doğayı, artık Tanrı tarafından yaratılmış manevi bir düzen olarak değil, evrenin düzenini açıklamak için kabul edilmesi kaçınılmaz bir ilk ilke veya ilk neden olarak görür. Animizmin izleri varlığını bir şekilde sürdürmekle beraber, amaç veya irade düşüncesi bu evrede bir şekilde buharlaşır ve fikri bir soyutlamaya dönüşür. Artık söz konusu olan, doğaya canlılık atfetmekten ziyade, fikirler veya kavramları şeyleştirmek, rüzgâra duygu veya denize amaç yüklemekten çok, kavramlara taşın, toprağın gerçekliğinden hiç de daha az olmayan bir gerçeklik yüklemektir. Bu evrede, özler, potansiyel güçler veya doğalar kendinden kaim güçler veya kendilikler olarak evrenin nüfusuna ciddi katkılar yaparlar ve onlara, şimdiye kadar ruhlara veya tinlere atfedilen nedensel etkinlik yüklenir. Teologların görünmez tanrılarının yerini doğa dünyasındaki düzeni belirleyen güç olarak logos veya

akıl alır. "Neden" kavramını "sebep" kavramıyla özdeşleştiren metafizikçi şeylerin nedenlerini sadece akılyürütmeyle açıklayabileceğini düşünür. O, zorunlu varlık adını verdiği Tanrının varoluşu için apaçık doğrulardan hareketle tümdengelim yoluyla oluşturulmuş kanıtlar ortaya koyar.

Metafizik halin sonuna realizmle nominalizm arasında geçen, tümel kavramın statüsüyle ilgili kavgayla erişildiğini, bu kavganın, realistlerle nominalistlerin varoluş problemine salt mantıksal analiz yoluyla bir çözüm getirilebileceğine inanmaları nedeniyle hâlâ metafizik bir tartışma olduğunu öne süren Comte, Kant'ın metafizikle ilgili değerlendirmesini bir yönüyle paylaşır. Çünkü o da tıpkı Kant gibi, metafizik bilginin imkânsızlığını kabul eder. Dahası o, yine Kant gibi, metafiziğin insandaki çok doğal bir yönelimi ifade ettiğini düşünür. Fakat Kant'tan farklı olarak, metafiziğin ya da söz konusu yönelimin çok temel veya asli bir değeri olduğunu reddeder. İnsan zihninin sadece olgun olmayan bir evresinde ortaya çıkan metafizik düşünüş bir şekilde yok olmaya mahkûmdur. Aslında metafiziğin kendisi, teolojinin gerçek ilerlemenin önünde engel oluşturan bir kalıntısından başka bir şey değildir. Onun metafizik düşünüşü entelektüel ilerlemenin tarihindeki bir evre olarak alması, metafiziği sadece ait olduğu tarihsel bağlamıyla açıklamaya çalışması da yüzyılın ilerlemeye, gelişmeye, rölativizme ve tarihselciliğe vurgusu ışığında anlaşılabilir.

III. Evre: Pozitif Hal

Comte'a göre, tümeller problemi veya kavgası gibi sahte ya da sözde problemler yararsız kavgalar oldukları gerekçesiyle bir kenara atıldığı takdirde ve sadece pozitif bilimin insan bilgisinin tümünü meydana getirdiğine inanıldığı zaman, entelektüel ilerlemenin üçüncü evresi olarak pozitif hale ulaşılacaktır. Burada açıklamanın ampirik hipotezler veya gözlemlenebilir fenomen kategorileri arasındaki sabit ilişkileri betimleyen yasalar yoluyla sağlandığına inanılır. Kabul edilen yegâne "nedensel bağlantılar" olgu kategorileri arasındaki doğrulanabilir korelasyonlardır. Bu evrede aklın görevi, bilimsel hipotezler arasındaki geçerli mantıksal ilişkilerin izini sürmekle sınırlandırılır.

Tarihsel gelişmenin, tıpkı Hegel gibi, fikirler ve kurumların birbirine denk düşen hareketi olduğunu belirten Comte'un üç hal yasasında, her evre sadece belli bir zihinsel gelişme tarzını, münferit bir entelektüel gelişme biçimini ifade etmez. Entelektüel gelişmeye tekabül eden maddi bir gelişmeyi, bir toplumsal düzen ve siyasal egemenlik biçimini de tanımlar: "Teolojik evre rahiplerin egemenliği ve askerlerin yönetimi altındadır. Kabaca Ortaçağa ve Rönesans'a karşılık gelen me-

tafizik evre Kilise görevlileri ve kanun adamlarının egemenliği altındadır. Henüz şafağında olan pozitif evre sanayiciler ve bilimsel ahlak rehberleri tarafından yönetilecektir. Benzer şekilde, ilk evrede aile prototip toplumsal birimdir, ikinci evrede devlet toplumsal planda öne çıkar ve üçüncü evrede insan ırkı etkili toplumsal birim haline gelir." Söz konusu üç evrenin temel kültürel ve yapısal özellikleri şöyle tablolaştırılabilir:

COMTE'UN 'ÜÇ HAL YASASI'

	EVRELER			
	SİSTEM	TEOLOJİK	METAFİZİK	POZİTİVİST
1. KÜLTÜREL SİSTEM	a. Düşüncelerin Doğası	Düşünceler ampirik olmayan güçler ve doğaüstü varlıklara odaklanır	Düşünceler fenomenlerin özlerine ve doğaüstüne atıfları redde odaklanır	Düşüncelere gözlemle ulaşılır ve bilimsel yönteme tabidirler; somut olayların gözlemine dayanmayan spekülasyonlar reddedilir.
	b. Manevi Liderler	Rahipler	Filozoflar	Bilimadamları
2. YAPISAL SİSTEM	a. Öne Çıkan Birimler		Akrabalık	Devlet, Sanayi
	b. Bütünleşmenin Temeli	Küçük gruplara ve ve dinsel öndere bağlılık; dine bağlılığı sürdürmek için zor kullanma	Devlet, ordu ve hukuk tarafından kontrol	Karşılıklı bağımlılık işlerin devlet ve genel ruh tarafından koordinasyon

(b) Bilgi Teorisi

Comte üçüncü evreyi karakterize ederken bilgi teorisini de açıklıkla ifade etmiş olur. Buna göre, onun bilgi anlayışı sözcüğün en genel anlamı içinde ampirist bir teoridir. Bilgiyi bilimsel bilgiyle sınırlayan Comte'un gözünde bilimsel düşünce bir önermenin ya da hipotezin geçerliliğini

belirlemede gözlemin sınamasını kabul eden düşünmedir. Onun ampirist ve pozitivist bilimsel yöntem yorumu, şu halde, bilimsel yöntemin gözlemle başlayıp deneyle devam ettiğini ifade eder.

Bununla birlikte, bilim kesinlikle gözlem kayıtlarından daha fazla bir şeydir. Sözgelimi, fizik gibi bir bilim, asla zengin bir münferit ve dağınık olgular bileşiminden değil, fakat bu olguları başka olgulara sistematik bir biçimde bağlayan genel hipotezler ve teorilerden oluşur. Başka bir deyişle gerçek bilim, bu olguların birbirleriyle bağlantılarının kurulduğu ve hepsinden önemlisi bireysel olgular birbirleriyle yasa benzeri ilişkiler içinde bulunan olgu kategorilerinin üyeleri olarak görüldüğü zaman ortaya çıkar. Böylelikle, gerçek bilimin formüle etmesi gereken yasalar iki farklı türe ayrılır: Bilimsel bir teori tarafından betimlenen ilişkiler "birlikte olma" ilişkileriyse, burada söz konusu olan yasa, statik yasadır; fakat ilişki "ardışıklık" veya "süreklilik" ilişkisiyse, yasa bu kez dinamik bir yasa olmak zorundadır.

Comte bu şekilde tanımladığı bilimleri sınıflarken, bilimlerin ideal birliğini savunur. Fakat o söz konusu ideal birlik konusunda indirgemeci bir tavır takınmaz. Başka deyişle, sözgelimi, sosyolojiyi biyolojiye, biyoloji de fiziğe indirgeyen bir yaklaşıma şiddetle karşı çıkar: "İçtenlikle inanıyorum ki tüm fenomenleri tek bir yasayla tümel açıklama girişimleri, büyük bir hata, en yetkin zihinler tarafından denendiği zaman bile, bir hayaldir. Ben insan zihninin araçlarının çok zayıf olduğuna ve evrenin böyle bir bilimsel olgunluğa ulaşamayacağımız kadar karmaşık olduğuna kanaat getirmiş durumdayım." Bilimlerin birliğini savunan Comte'a göre, gerçekte, bilimsel önermeleri bilimsel olmayanlardan ayıran salt mantıksal kriterler veya evrensel yöntemler yoktur. Farklı bilimlerin pratiklerinden bağımsız hiçbir yöntemin olmadığını savunan tarihselci bir pozitivist anlayışa sahip olan Comte, bilimsel bilginin tarihsel bir süreç olduğunu, kavramlar ve teorilerin değiştiğini, bu yüzden bilimle ilgili bir önermenin tarihsel süreçle ilgili bir önerme olması gerektiğini öne sürer. Ayrıca, ona göre, bilimi oluşturan şey, sadece evreler veya aşamalara değil, aynı zamanda söz konusu bilimsel objenin özgül özelliklerine de bağlıdır. Dolayısıyla, farklı bilimleri tek bir tipe indirgemek mümkün değildir.

Comte'un bilimler sınıflamasının kaynağı, büyük ölçüde, bilimlerin yasalarının kapsamları veya genellikleriyle ilgili farklılıklardır. Onun, bilimlerin soyuttan somuta doğru ilerlediklerini ortaya koyan sınıflamasında, bilimler birbirlerine dayanmakla birlikte, her birinde söz konusu yasalar farklılık gösterir. Bilimler, artan kompleksklik ve azalan genellik dereceleriyle ortaya çıkarlar. Mekanik ve fiziğin yasaları oldukça basittir ve büyük küçük, canlı veya cansız bütün doğal fenomenler için geçerlidir; kimya daha kompleks ve geneldir; hiçbir kimyasal etkiye sahip ol-

mayan birçok olgu vardır ama fiziksel etkiye sahip olmayan hiçbir kimyasal olgu yoktur. Biyolojinin yasaları daha komplekstir ve onlar sadece canlı bedenler için geçerlidir. İnsan toplumlarının yasaları daha da kompleks, ama daha az geneldir. Bu beş büyük bilimin temelinde bir araç olarak, en soyut ve en genel bilim olan matematik bulunur. Astronomi, matematiğin incelediği sayılara ek olarak kuvvet ve kütle konularını ele alır. Fizik ısı ve elektriği inceler. Kimya organik hale gelmeyi, biyoloji canlı varlıkları, Comte'un kurucusu olma şerefine eriştiği sosyal fizik veya sosyoloji ise toplumu ele alır: Böylece, "... pozitif felsefe ... beş temel bilime ayrılır; astronomi, fizik, kimya, fizyoloji ve son olarak da sosyal fizik."

Bilimler Hiyerarşisi

Comte'a göre, tıpkı insanlığın sadece belirli evrelerden geçerek ilerlemesi, birbirini izleyen her evrenin öncekilerin başarıları üzerine kurulması gibi, bilimsel bilgi de belirli evrelerden geçerek ilerler. Fenomenler hakkındaki düşünceler, her biri bir sonrakinin koşullarını yaratan teolojik, metafizik ve pozitif evrelerden geçmek zorunda olsalar da farklı bilimler farklı oranlarda ilerledikleri için bir evreden ötekine geçişte önemli bir fikir kargaşası yaşanır. Ona göre, "bir bilgi türü pozitif evreye, genellik, basitlik ve diğer bilgi dallarından bağımsızlığı oranında ilk olarak ulaştığı" için tüm doğabilimlerinin en geneli ve en basiti astronomi ilk önce gelişmiş, zaman içinde onu fizik, kimya, biyoloji ve son olarak sosyoloji izlemiştir. Nitekim Comte'a göre, inorganik dünya en basit olduğu ve organik fenomenler inorganik fenomenlerden meydana geldikleri için fizik evren hakkındaki düşünce pozitif evreye organik dünya hakkındaki anlayışlardan önce ulaşır. Bu yüzden pozitif evreye ulaşan ilk bilim astronomidir, onu sonradan fizik ve kimya takip etmiştir. Organik fenomenler üzerine düşüncenin daha pozitivist veya daha bilimsel olmasını mümkün kılan şey, söz konusu üç bilimin de pozitivist (bilimsel) evreye ulaşmış olmasıdır. Metafizik evreden pozitif evreye geçen ilk organik bilim Comte'a göre, biyoloji veya fizyolojidir. Biyolojiyle birlikte, artık pozitivist bir öğreti, yani sosyoloji 17. ve 18. yüzyılın metafizik spekülasyonlarından (ve teolojik düşüncenin artıklarından) kurtulup pozitivist bir düşünce biçimine dönüşecektir.

Sosyolojinin en geç ortaya çıkan bilim olmasının nedeni, onun en kompleks bilim olması ve pozitivist evreye ulaşmak için diğer temel bilimlerin gelişmesini beklemek zorunda kalmasıdır. Bu yüzden sosyoloji, bilimler hiyerarşisinin "en tepesinde" yer alır. O, diğer bilimlerdeki evrimci gelişmelere bağlı olmasına ve onlardan türemesine rağmen, kendisini, daha üst düzey organik biyoloji bilimi kadar, daha alt düzey inor-

ganik fenomenlerden de ayıran olguları inceleyecektir. Ona göre, sosyoloji organik bilimlerden biri olsa da bağımsız kalacak ve daha üst düzeyde karmaşıklık, uzmanlaşma ve kişilik sergileyen fenomenleri inceleyecektir.

Artan kompleksiikler dizisi, Comte'a göre, bilimlerin tarihsel gelişimini de açıklar: "İnsan zihni ilk olarak basit nesnelerin ilkelerini keşfetmiştir. Daha kompleks nesnelerin bilgisi sadece en basit olgular bilindikten sonra edinilmiştir. Kimya 18. yüzyıla kadar müspet bir bilim olamamıştır. Biyoloji müspet bilim olma yolundadır; sosyoloji bu konuda ilk adımlarını henüz atmaktadır."

Birçok araştırmacı ve Comte yorumcusuna göre, söz konusu hiyerarşi anlayışı sosyolojik araştırmayı meşrulaştırmanın bir yolu olmak durumundadır. Böyle bir hiyerarşi anlayışı ile bir yandan sosyolojinin neden diğer daha saygın bilimler kadar gelişmediği açıklanır, öte yandan sosyoloji diğer "pozitif bilimler"le ilişki içinde daha gözde bir konuma (hiyerarşinin tepesine) yerleştirilir; çünkü, sosyoloji, uzun bir evrim sürecinin ve pozitif bilimlerin doruk noktası olarak görüldüğü zaman ancak onun meşruiyeti sorgulanmaz.

Bilimsel Yöntem

Bilimin ideal birliği, Comte'a göre, özde metodolojik bir birliktir. Comte işte burada pozitif yöntemini bir "ilk nedenler araştırması"ndan kesin olarak ayırır, zira ilk nedenlere yönelik bir araştırmanın vereceği bilgi, pozitif değil, metafiziktir. Ona göre, pozitivizm, toplumsal olguların duyulardan yararlanılarak gözlemlenmesine dayanır. Bu yüzden, Comte'un pozitif yönteminin veya ona göre, bilimsel araştırmanın ilk ve en temel yolu gözlemdir. Gözlemlediğimiz şey elbette olgulardır ve ona göre de bir totoloji olmadığı gibi, olgularla ilgili bir iddia da olmayan bir cümlenin anlaşılabilir bir anlamı olması mümkün değildir. O, bir olgunun gözlemiyle, İngiliz ampiristlerin, sözgelimi Hume'un yüklediği anlamda bir duyum veya duyumlar kompleksine sahip olmayı anlatmak istemez. Aksine, bilimsel bir yasayla en azından hipotetik olarak bağlantılı olan duyumlamayı kasteder. Gözlemleri önceden kavranmış veya oluşturulmuş bir teoriye uydurmak için tahrif etme tehlikesine karşı gerekli uyarılarda bulunmaktan geri kalmayan Comte, her şeyden öte bilim adamının görevinin, fenomenlerin değişmez ilişkileriyle ilgili hipotezler oluşturmak ve onları gözlem yoluyla doğrulamak olduğunu ısrarla vurgular.

Metodolojik sorunları ciddiye alan Comte, "sosyal dünyayla ilgili olguların nasıl toplanabileceği ve bu olguların teorik ilkeleri geliştirme ve sınamada nasıl kullanılabileceği?" sorularını soran ilk filozoftur. Bu yüz-

den o, gözlem üzerine olan çoğu yazısında, tarafsız gözlemlerin nasıl yapılabileceğini gösteren işlemler önermek yerine, daha ziyade "gözlemin olguların statik ve dinamik yasalarına tabi kılınması"yla ilgili tartışmalar yapmıştır. Kısacası o, "teorinin kılavuzluğu olmadığında somut olguların gözleminin bilimsel gelişmeye uygun olmayacağı"nı öne sürmüştür.

Comte'un pozitif yönteminde gözlemi tamamlayan bir başka yol, bir diğer yöntem deneydir. Kendisine sadece bir fenomenin düzenli akışına yapay bir biçimde müdahale etmenin mümkün olduğu durumlarda başvurulabileceği için bu yöntem en çok fizik ve kimyaya uygun düşer. Hem bütün toplumlar hem de bütün toplumsal olgular üzerinde deneyler yapmanın pratik ve çoğunlukla mümkün olmadığını kabul eden Comte'a göre, doğal deneyler çoğu kez "fenomenlerin düzeninde belirli bir karışıklık olduğu zaman yapılır." O, daha ziyade biyolojide olduğu gibi, patolojik olayların –yapay bir ortam sağlama anlamında– "gerçek saf deneye denk" bir uygulamayı mümkün kıldığını ve araştırmacıların, normal süreçleri patolojik durumlarla karşılaştırarak anlayabileceklerini düşünür. Ona göre, biyologların hastalık araştırmalarıyla bedenin normal işleyişini anlamaları gibi, sosyal fizikçiler de normal toplumsal süreçleri patolojik örnekleri inceleyerek anlayabilirler.

Comte, biyoloji ve sosyolojinin çok daha karmaşık olgularını araştırmanın en uygun yolunun karşılaştırma olduğunu söyler. Ona göre, sosyolojide bütün bu doğal yöntemlere ek olarak, bir de tarihsel analiz yöntemi kullanılabilir. Comte başlangıçta tarihsel analizi karşılaştırmalı bir yöntem (yani, bugün ve geçmişin karşılaştırılması) olarak sınıflandırsa da "üç hal yasası"nda genel tarihsel sürecin önemini vurgular ve sosyal dinamiğin yasalarının sadece toplumların tarihsel hareketlerinin dikkatli gözlemleriyle açıklanabileceğini düşünür.

Sosyoloji onu hiyerarşideki atalarından ayıran özel metodolojik karakteristiklere sahip olsa bile, bir yandan da bu bilimlere, özellikle hiyerarşide kendine en yakın düşen biyolojiye bağlı olmak durumundadır. Comte'a göre, biyolojiyi diğer bütün doğabilimlerinden ayıran şey, bütüncül yapısıdır: Biyoloji, elementleri ayrıştırarak ilerleyen fizik ve kimyadan farklı olarak, organik bütünleri araştırarak ilerler. Dolayısıyla, sosyolojiyle biyoloji arasında ortaklık kuran şey, bu organik yapıya veya organizmaya dönük vurgudur.

Comte, bütüne ne kadar vurgu yaparsa yapsın, felsefeyi fizikten daha genel ve temel bir bilim olarak görmez. Dahası, onun pozitivizmi her tür materyalizmi reddeder; bunun nedeni de materyalizmin her şeyden önce metafizik bir öğreti olması, ikinci olarak fizik, biyoloji ve sosyoloji bilimlerinde ele alınan olgu türleri arasındaki gözlemlenebilir farklılıkları gözden kaçırması veya ortadan kaldırmasıdır. Comte üçüncü ola-

rak, hangi anlamda olursa olsun, başta Alman filozofları tarafından ifade edilen doğabilimlerinden bağımsız bir *Geisteswissenschaften* anlayışına şiddetle karşı çıkar. Bir diğer deyişle, Comte bilime tinsel kategorileri yeniden sokan veya deneyimin ilke olarak sadece içebakışa açık sözde "özel" verilerine müracaat eden ya da doğabilimlerinde kullanılan yöntemden bütünüyle farklı bir "diyalektik mantık" anlayışı benimseyen bir insan bilimleri telakkisini hiçbir şekilde kabul etmez. İnsan zihnini kamusal, öznelerarası geçerli analiz ve gözlem tarzlarına elverişli olmayan bir araştırma alanı veya konusu olarak görmeyi reddeden Comte, insan davranışıyla ilgili olarak, biri biyoloji diğeri sosyoloji olmak üzere sadece iki temel bilimin olabileceğini kabul eder. Fazlasıyla özel bir olgular öbeği olarak "psikolojik" fenomenleri ele aldığı iddiasıyla ortaya çıkacak üçüncü bir bilim, ona göre, mitolojiden başka bir şey değildir.

*(c) **Sosyolojisi***

İnsan bilimlerinin, şu halde, bilimlere ilişkin sınıflamasında koyduğu ölçüte göre, kendisinden önce gelen bilimlere bağlı olmak durumunda olduğunu öne süren Comte, pozitif evreye girmek durumunda olan son bilim olarak sosyolojinin fizik, kimya ve biyolojinin matematiksel-deneysel yöntemleriyle yeni baştan kurulmak durumunda olduğunu öne sürer. Değişmez yasalara tâbi olan son fenomenler öbeğini meydana getiren sosyal fenomenler, sosyolojinin en geniş kapsamlı ve en somut bilim olması dolayısıyla, geri kalan bütün diğer fenomenlere anlam vermek durumunda olan fenomenlerdir. Demek ki Comte'a göre, insan zihninin mantığını, insanın üç evreden geçerek gelişen bir yaratık olduğunu sadece sosyoloji bilimi yoluyla kavrayabilme durumuna gelebiliriz.

O sosyal fenomenlerin doğru değerlendirilip gereği gibi ele alındıkları takdirde değişmez yasalara uyduklarının kolaylıkla görülebileceğini söyledikleri için Montesquieu ve Condorcet'yi gerçek selefleri olarak görür. Bununla birlikte, bu yeni bilimi pozitif evreye taşımak onuru ona kalmıştır. Nitekim, Comte çağdaşı Quételet'nin *sosyal fizik* adını verdiği bu yeni bilime sosyoloji adını verir ve onun doğuşunu temel eseri *Pozitif Felsefe Dersleri*'nin 4. cildinin 47. dersinde resmen ilan eder.

Sosyolojiyi statik ve dinamik olmak üzere, iki kısma ayıran Comte'ta, sosyal statik uygarlığın mevcut düzeyine ilişkin bir araştırmadan, birer kültürel bütün olarak fonksiyon gösteren politik-sosyal sistemlere yönelik bir incelemeden meydana gelir. Başka bir deyişle, burada sosyoloji toplumdaki düzeni, istikrar ve dengeyi konu alır. Oysa sosyal dinamik, uygarlığın değişen düzeylerine, yani üç hale ilişkin bir araştırmaya tekabül eder. Başka bir deyişle, sosyoloji burada ilerlemenin yasalarını, evrelerini, nedenlerini ve tezahürlerini inceler.

Yeni sosyoloji biliminin iki dalını meydana getiren statik ve dinamiğe, Comte daha sonra düzen ve ilerleme arasındaki ayırımı ekler. Bunlara, sosyolojinin kendisine konu aldığı toplumun doğasıyla ilgili soyutlamalar adını verir. Buna göre, bir toplumda temel ilkeler bakımından bir istikrar bulunduğu ve toplumun bütün üyeleri benzer görüş veya inançları paylaştığı zaman, söz konusu toplumda bir düzen vardır. Böyle bir istikrar ve düzen halinin katolik feodal dönemde hüküm sürdüğünü öne süren Comte, ilerleme dönemi olarak da Protestanlığın yükselişiyle Fransız İhtilali arasında kalan dönemi gösterir. Bununla birlikte, bu ilerleme döneminde sırasıyla Reformasyonun, Aydınlanmanın ve nihayet Fransız İhtilali'nin Batı Uygarlığı'na indirdiği darbeler, ona göre bir kaosa veya en azından bir manevi anarşiye yol açmıştır. İhtilalcilerin ve *philosophe*ların düşündüğü gibi, ihtiyaç duyulan şey, sadece bir politik yeniden inşa değil, fakat esas manevi bir inşadır. Veya daha doğru bir deyişle, düzen ve ilerlemenin bilimsel bir tarzda hayata geçirilecek olan sentezidir: "Gerçek hiçbir düzen, ilerlemeyle tamamen bağdaşabilir değilse eğer, ne kurulabilir, ne de sürdürülebilir; düzenin güç kazanmasına hizmet etmeyen bir ilerleme, asla bir büyük ilerleme meydana getiremez. [...] O halde, pozitif sosyal bilimde, en önemli husus, aynı ilkenin sabit ve birbirinden ayırt edilemez iki yönünü oluşturan bu iki koşulun birliği olmak zorundadır. ... Düzen ve ilerleme düşünceleri sosyal fiziğin en temel fikirleridir."

Bir toplumbiliminin bir kez sağlam kurulması durumunda, görüş ya da kanaatlerin yeniden herkes tarafından paylaşılacağına ve toplumun da istikrar kazanacağına inanan Comte'a göre, insanlar astronomi bilgisi söz konusu olduğunda hiçbir şekilde tartışmamaktadırlar. Doğru sosyal bilgiye bir kez erişildiği zaman, dini ya da politik konularda da bundan böyle kavga olmayacaktır. O, vicdan hürriyetine, fizikte olduğu gibi, sosyal düşüncede de yer olmadığı ve her iki alanda da gerçek özgürlüğün bilimsel yasalara tabi olmaktan meydana geldiği kanaatindedir.

İşte Comte ilerlemeyle bu değişmez yasaların bilincinde olmayı, bu yasalara gereği gibi nüfuz edebilmeyi anlatmak ister. Söz konusu değişmez yasalardan biri de hiç kuşku yok ki toplumun pozitif bir doğrultuda gelişmek zorunda olduğunu bildiren yasadır. Buna göre, Ortaçağ'da toplum düzenini herkesçe benimsenen dini inançlar yoluyla bulduğu zaman, sosyoloji teolojik evresindeydi. Fransız İhtilali dönemi ise metafiziksel evrenin zuhuruna tekabül etmektedir. Comte'un bakış açısından toplum Fransız İhtilaliyle birlikte karışıklığa gark olup, çökme tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Ama o her şeye rağmen Fransız İhtilali'nin kaçınılmaz olduğu kanaatindedir, çünkü modası geçmiş, tarihin çöp sepetine atılması gereken "teolojik" bilgiye dayalı eski düzen, toplumun bütün üyeleri tarafından paylaşılan ortak inançlar için sağlam bir temel

sağlamanın ötesindeydi ve bu yüzden temelleri bilimin ilerlemesiyle birlikte sarsıldı. Ama İhtilâlin kendisinin, özde negatif olması ve kabulleri bakımından metafiziksel bir yapı sergilemesi nedeniyle, toplumun yeni baştan düzenlenmesi işinde kendilerine dayanılacak birtakım temeller sağlayabilmesi mümkün değildi. Comte'a göre, toplumu bir kez daha birleştirebilmek için şu halde, yepyeni bir din temin etmeye ve yeni bir ruhban sınıfı yaratmaya ihtiyaç vardı. Onun çözümü herkesin kabul edebileceği bir bilim olarak sosyolojiyi, Katolik ruhban sınıfının yerine de değişmez yasaları topluma bildirecek bilimsel-endüstriyel bir seçkinler sınıfını önermek oldu. Eski rejimle Fransız İhtilali'nin bir sentezini yapmak, modern endüstri toplumunun problemlerini teolojik feodal dönemde ortaya çıkan düzen ve herkesçe paylaşılan kesinlik ihtiyacıyla ilgili birtakım vukuflar yoluyla çözmeye kalkışmak, Comte'un pozitivizminin oldukça cesur bir teşebbüsünü ifade eder. O doğası itibariyle dini, yapısı itibariyle de sezgisel olan vukuflarını artık pozitif bilim yoluyla ve politika anlayışında ifade edecektir.

(d) Politika Felsefesi

Comte, akılcılığı, bilimciliği, ilerlemeciliği ve din/metafizik karşıtlığıyla Aydınlanma çizgisinde konumlanan bir filozof olmasına rağmen, Aydınlanmanın bireyci, liberal ideallerine en küçük bir yakınlık duymaz. Hatta birer metafiziksel dogma olarak gördüğü özgürlük, eşitlik ve halk egemenliği fikirlerine şiddetle karşı çıkar. Ona göre, bireycilik Batı dünyasının bir şekilde iyileştirilmesi gereken bir hastalığıdır. Gerçekten de liberalizm Comte'un gözünde sadece ikinci halin, metafiziksel düşünce düzeyinin bir yansıması olup, demokrasi, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik üzerindeki ısrarı liberalizmi çok tehlikeli hale getirmiştir. Söz konusu metafiziksel siyasetin eski feodal-askeri düzeni yıkmak bakımından yararlı olduğu doğrudur. Dahası, liberalizm, insan hakları üzerindeki ısrarıyla, ilahi yönetme hakkı efsanesini sona erdirmek bakımından da çok önemli bir işlevi yerine getirmiştir.

Ama onun, Comte'a göre, yıktığı şeyin yerine geçireceği pozitif hiçbir şey yoktur; çünkü her liberal ilke, onun gözünde teolojik düşünce düzeyini eleştirmek amacıyla yaratılmış bir dogma, onun yerine pozitif bir öğreti geçirme amacının bir parçası olan eleştiriyi yansıtan bir akidedir. "Halk egemenliği dogması" buna iyi bir örnektir. Aşağı olanların üstün olanlara tabi olmasını reddeden bu dogma, pozitif bir öğreti olarak korunduğu takdirde, tam bir anarşiye yol açar. Toplumu entelektüeller ve duygusallar olarak ikiye ayıran Comte'a göre, halka, onun büyük bir çoğunluğuna gerekli en yüksek alaka gösterilmeli, onlara insanca muamele edilip, sosyal ve iktisadi cetvelde yükselebilmeleri için bütün fır-

satlar sağlanmalıdır. Fakat egemenliğin halkta olmasını istemek budalalıktan, toplumun yeni baştan organizasyonu işinde sadece engel oluşturacak bir dogmadan başka hiçbir şey değildir. Aynı şey, ona göre düşünce özgürlüğü veya vicdan hürriyeti dogması için de geçerlidir: "Vicdan hürriyeti, teolojik felsefenin yıkılışının insan zihnine verdiği ve pozitif felsefenin tam anlamıyla yerleşmesine kadar hüküm sürecek geçici sınırsız özgürlük halinin sadece soyut ifadesidir."

Hakiki bir Platoncu olarak, en önemli, en hassas ve kendilerine karmaşıklıkları dolayısıyla sadece en üst düzeyde eğitilmiş zihinlerin nüfus edebileceği konuların ehliyeti olmayan kafaların keyfi ve değişken kararlarına bırakılmasının düşünülemeyeceğini söyleyen Comte'un demokrasiye, 19. yüzyıl İngiltere ve Amerika'sının parlamenter demokrasisine karşı eleştirel bir tavır takınması son derece doğaldır. Başta özgür tartışma, çoğunluk kararı vs. olmak üzere, pek çok sayıda insanın bu tür bir politik yapılanmanın meziyetleri olarak gördüğü özelliklere, onun teknokrat kafası, bürokrat zihniyeti kuşkuyla bakar ve bunları en iyi durumda yararsız, en kötü durumda da zararlı unsurlar olarak değerlendirir. Onlar endüstri çağında metafizik düşünüş evresine ait olan dogmalar olup, yeni çağın ihtiyaçlarını karşılayacak, problemlerini çözecek durumda değildirler.

Başka bir deyişle, bilimin 15. yüzyıldan itibaren teolojik ruhu, endüstrinin de feodal-askeri zihniyeti kemirmeye başlayıp, en sonunda da yıkmasının ardından ortaya çıkan entelektüel, sosyal ve politik kaos, ona göre, sanayileşmiş ve kentleşmiş topluma hiçbir şekilde uymayan bir sosyal organizasyon tipi, politik düzen anlayışı ve siyaset zihniyetiyle asla aşılamaz. Modern hayatın koşulları giderek daha karmaşık hale geldiğine göre, uzman bilgisine, modern toplumun karşı karşıya kaldığı iktisadi ve sosyal problemleri çözecek toplum mühendislerine, toplumu bilimin gösterdiği doğrulara göre düzene sokacak teknokratlara duyulan ihtiyaç artmıştır.

YİRMİNCİ BÖLÜM

ARTHUR SCHOPENHAUER

Arthur Schopenhauer'ın pesimist felsefesi modernizme, ilerleme ideolojisine, iyimserlik felsefesine, kısacası Aydınlanma efsanesine, gerçekliğin rasyonel ve düzenli olduğu için insan tarafından bilinebildiğini ve bunun sonucu olarak da kolaylıkla dönüştürebileceğini öne süren Batı akılcılığına şiddetli bir karşı çıkışı temsil eden; 19. yüzyıl ilerledikçe giderek daha çok yalnızlaşan ve zavallı hale gelen insana merhametle yaklaşıp modern hayatın köksüzlüğünü, insan hayatının boşluğunu, Tanrının sekülerleşmeyle birlikte sahneyi tümden terk edişinin yarattığı nihilizmi derinden hisseden bir yeni *weltanschaung*, bir irrasyonalizm ideolojisidir. O, felsefesinin hemen her yerinde iki filozof tipi, sırasıyla felsefe için yaşayan filozof ve felsefeyle ya da felsefe sayesinde yaşayan filozof arasında bir ayırım yapar. Söz konusu iki filozof tipinden birincisinin hakikati arayıp, anlamayı ve bilgeliği bizatihi kendisi için istediğini, oysa ikincisinin felsefi düşünceyi kendi kişisel ve dünyevi amaçları için kullandığını, birincisinin felsefi problemlerini dünyadan ve hayattan çıkardığı yerde, sofistin dünyalığını felsefeden kazandığını söyler. Bu filozof tipolojisinde Schopenhauer'ın kendisi, ilk ve hakiki filozof, gerçekliği bütün çıplaklığıyla gören filozof tipine uyar.

Onun sesinin, gerçek anlamı ancak bir süre sonra, en erken Nietzsche ve Dostoyevski tarafından anlaşılacak bir yalnız ses, aykırı bir çığlık olduğu kabul edilir. Nitekim o çığlığının aykırılığını, çağının gerçekliğin rasyonel, rasyonel olanın da gerçek olduğunu öne süren iyimser filozoflarını, devletin hakikati çarpıtan ikiyüzlü ideologlarını mahkûm ederken, özellikle Fichte ve Hegel'i "Kendisine Kant eliyle yeniden itibar kazandırılan felsefe,[...]bir yanda devletin yukarıdan bastıran çıkarları, diğer yandan da aşağıdan gelen kişisel çıkarlar olacak şekilde, kısa zamanda bir çıkar aracı haline geldi. Felsefe, devlet tarafında bir alet, diğer tarafta ise bir kazanç aracı olarak suiistimal edilmektedir." şeklindeki sert sözlerle eleştirir. Schopenhauer bu iki filozofun Kant'ta doğru ve derin-

likli olan ne varsa ortadan kaldırdığı kanaatindedir. Bu yüzden Hegelciliğin Almanya'yı adeta kasıp kavurduğu bir sırada Kant'a dönüşün savunuculuğunu yapar. Bununla anlatmak istediği şey ise, elbette filozofun eleştirel bir tavır takınması, aklın felsefece kullanımının –böyle bir kullanım mümkünse eğer– akıl eleştirisini izlemesi gerektiğini ifade eden Kantçı normlardır. O, işte bu çerçeve içinde, doğasını ele alıp sınırlarını sorguladığı aklın görünüşlerin veya fenomenlerin ötesine geçerek, şeylerin veya gerçekliğin bizatihi kendisini bilemeyeceğini öne sürer. İdelerimiz, ona göre, bize duyu algısının ötesindeki bir dünyaya erişme imkânı vermez.

Schopenhauer, bununla birlikte gerçekliğin kendisine erişmenin rasyonel veya entelektüel olmayan bir yolunun olduğunu öne sürer. İşte bu yolla kendisine erişilen gerçeklik, akıldışı bir güç olarak iradedir. Kant'ın etik bir çerçeve içinde yorumladığı "irade"yi, o, temel bir metafizik kategori haline getirir ve gerçek addedilen her şeyin temelinde iradenin bulunduğunu söyler. Yani irade, tüm evreni olduğu gibi, insanı ve düşüncesini de oluşturan şeydir. Var olan her şeyin ilkesi olan irade, doğada kendisini bir zorunluluk olarak gösterir; başka bir deyişle, doğada her şey belirlenmiştir. Bununla birlikte, irade bazen bilinçlidir ve bu görünümüyle de insanda özgürlük denen şeye karşılık gelir. Ama ister bilinçli, isterse bilinçsiz ya da ister zorunlu isterse özgür olsun, evrendeki her şeyin yapıcısı, kendiliğinden ve bağımsız bir şey olarak iradedir. İrade insanda eğilim ve yönelimler olarak ortaya çıkar; insan bu eğilim ve yönelimlerinin etkisiyle, hazza, mutluluğa ve yarara yönelik eylemlerine hep ahlaki eylemler olarak bakmıştır. Oysa Schopenhauer'a göre, bunlar iradenin insandaki bencil yansımalarından başka hiçbir şey değildir.

İradenin akıldışı kudreti insanda, esas içgüdüsel tepiler, arzu, istek ve dürtüler şeklinde ortaya çıkar. Hazzın sadece bu istek ve arzuların geçici tatminine tekabül ettiği ve bütünüyle olumsuz olduğu yerde, Schopenhauer'e göre, bu arzuların yokluğu hayatın biricik gerçekliği ve özünü meydana getirir. İnsanın sürekli ve derin arzuyla yetersiz doyum arasında her daim gidip geldiğini, hep isteyen, arzulayan insanın doyuma hiçbir zaman tam olarak erişemeyeceğini; bundan dolayı acının sürekli, hazzın geçici olup insanın en büyük hatasının dünyaya gelmiş olmak olduğunu söyleyen Schopenhauer'a göre, insanın mutsuzluğunun ve çektiği acıların kaynağında, tatmin edilmesi hiçbir zaman mümkün olmayan arzular, tam olarak karşılanamayan istekler, amaçsız ve boşuna çabalama vardır.

Schopenhauer'in bu şekilde ifade edilen kötümserliği, aslında modern iyimserliğin her daim bağrında taşıdığı kötümserliğin bir ifadesi, Hobbes'la başlayan modern düşüncenin doğal bir sonucu olarak yorum-

lanabilir. Çeşitli eylem tarzlarının, davranış tiplerinin insanın dünya ile ilgili hakikatin ne ölçüde bilincinde olduğunu ortaya koyduğunu savunan Schopenhauer'a göre, birinci davranış tarzı saf egoizmdir. Fakat bir insan kendisinin dünyadaki biricik irade olmadığını, kendisi gibi başka arzu merkezlerinin de bulunduğunu görmeye başladığı zaman, Hobbes'un egoizminden uzaklaşma yönünde ilk hamle yapılmış olur. İşte o zaman, katışıksız ve kaba bir egoizmin yerini başkalarını gözeten bir ilgi ve bir adalet, eşitlik duygusu alır. Adil insan bu düzeyde yine kendi iradesini öne sürer, ama egoistin tersine, başkalarının kendi iradelerini öne sürme, kendi isteklerini öne çıkarma haklarını yadsımaz. Burası da Aydınlanmanın *laissez-faire* felsefesinin düzeyidir. Şimdi artık, insanlar arasındaki farklılıkların sadece görünüşte ya da yalnızca fenomenal düzeyde kaldığının, bütün bireysel iradelerin temeldeki tek bir iradenin tezahür ya da yansımaları olduğunun fark edilmesi zamanı gelmiştir. Bu adımı atma, söz konusu hakikati ifade etme görevi de burjuva aktivizmini sorgulayan Schopenhauer'a düşmüştür.

(a) Bilgi Teorisi-Akıl Eleştirisi

Schopenhauer'ın bilgi teorisi, felsefenin kendisi kadar eski olmakla birlikte, onun esas olarak Kant tarafından doğrulukla yapıldığına inandığı fenomen veya algılayan zihne görünen şey ile numen yani kendinde şeyler arasında yaptığı ayrımla başlar. O, işte bu ayrımı temele alarak, bilen öznenin dünyasının algılardan meydana geldiği; algıların da insanın duyumsal ve entelektüel yetilerinin birlikli faaliyetinin ürünü olup tamamen öznel olduğu sonucuna varır. Bu ise, bilen öznenin varlık kavrayışının baştan sona koşullanmış olduğu, yani fenomenin, her biri bilen öznenin deneyime yaptığı katkıyı belirleyen duyularına ve anlama yetisine göreli olduğu anlamına gelir. Gerçekliğin bizatihi kendisi ise, bilen özneden bağımsızdır yani o, insanın duyularıyla, anlama yetisi ve aklıyla bilinemez, insanın rasyonel kavrayışının ötesinde kalır.

Algı

Schopenhauer'a göre, algıda ve dolayısıyla algıya dayanan bütün bilgi türlerinde tecrübe ettiğim şey, bedenimde meydana gelen birtakım değişimlerden, değişiklik dizilerinden başka hiçbir şey değildir. Buna göre algıda, öznenin dışında orada bulunan bir nesne, sözgelimi güneş, benim gözümde bir değişikliğe neden olur. Onun bakış açısından örneğin parlaklık, orada, güneşte değil, fakat benim gözümde olmak durumundadır. Fakat hal böyleyse eğer, ben neden burada bendeki bir etki ya da sonuç olan şeyi, yani parlaklığı, oradaki nedene, yani güneşe izafe ediyorum? Schopenhauer söz konusu yükleme hareketinin bir açıklaması olarak,

algıda iki farklı süreç ya da hareketin bulunduğunu öne sürer: Öncelikle, oradaki nesne, bildik nedensel sürecin bir parçası olarak, duyu organımda bir değişmeye yol açar; sonra da sonuç bir ters hareketle nedenine iade edilir. Algı, öyleyse, biri nesneden duyu organına, diğeri de duyu organından gerisin geriye nesneye doğru olmak üzere, ikili bir hareketten, çift yönlü bir süreçten meydana gelir. Schopenhauer'e göre, bilen özne, bunlardan ikincisi çok büyük ölçüde bilinçsiz olduğundan, sonuçla nedeni birbirine karıştırır. Buna göre, ben "güneşi görüyorum" dediğim zaman, bilincinde olduğum biricik şeyin güneşten duyu organıma gelen etkiler, sözgelimi parlaklık olmasına rağmen, söz konusu ikinci bilinçsiz hareketten dolayı, kendimin (gözdeki parlaklığın nedeni olan) güneşi bildiğime inanırım. Bu durum sadece dünyadaki nesneler için değil bedenim için de geçerlidir. Gözüm ya da daha doğrusu bedenim bir algı nesnesi olduğu sürece, tıpkı güneş veya dünyadaki başka herhangi bir nesne gibi, bir sonuçtur, bir ide ya da temsildir: "Her şeyi bilen ve hiçbir şey tarafından bilinmeyen şey, öznedir. Öyleyse, deneyim boyunca hep varsayılan özne, dünyanın taşıyıcısı, bütün fenomenlerin ve bütün nesnelerin koşuludur; zira var olan her şey özne için var olur."

Schopenhauer'ın görüşüne göre, oradaki bilinmeyen bir *x*'in (yani, gerçekte olduğu şekliyle güneşin), bilinmeyen bir *y*'de (yani, gerçekte olduğu şekliyle bedenimde), bir değişime yol açtığı söylenebilir. O, tıpkı ünlü İngiliz idealist filozofu Berkeley gibi, burada bütün bir algı sürecinin sadece duyu-verilerinin, yani idelerin bir art arda gelişinden ibaret olduğunu söylemektedir. Fakat Berkeley'in *x* ve *y*'den sakınıp, gerçekliğin sadece bu idelerden ve onları algılayan zihinden oluştuğunu söylediği yerde, Schopenhauer, duyu verileri ya da idelerin gerisinde, doğanın, duyu verilerinin aktardığından oldukça farklı olan ve bütünüyle farklı bir tarzda bilinen gerçek varlıkları ve ilişkiler düzeni bulunduğunu söyler.

O, işte söz konusu algı yorumundan birtakım temel sonuçlar çıkartır: (1) Algıya dayalı bilgide, şeylerin gerçekte ne olduklarını hiçbir zaman bilemeyiz. (2) Felsefi düşünmeyen insanın "gerçek" dediği şeyler sadece birer ide ya da fenomen olup, onun gerçeklik adını verdiği varlık alanı fenomenal dünyayı meydana getirir. (3) Başka bir deyişle, kısmen öznenin duyuları ve anlama yetisi tarafından yaratılan bu fenomenal dünya, sadece anlama yetisi ya da zihinde varolur; dolayısıyla, o bir yanılsamadır. (4) Fenomenler arasındaki zamansal, mekânsal ve nedensel ilişkiler bilenin deneyime olan katkısını ifade ederler.

Akıl

Schopenhauer, söz konusu ikili algı sürecindeki ikinci, sonuçtan nedene doğru olan harekete veya zihinden nesneye geçişe anlama ya da bilgi

adını verir. Ona göre, söz konusu geçiş ya da hareket açısından insan varlıkları arasında niteliksel bir farklılık yoktur. Aradaki farklılık sadece niceliksel bir farklılıktan ibarettir. Zaten budalalık denilen şey, özde sonuçtan nedene doğru olan bu hareketi doğru yapabilme eksikliğini, sonuçtan nedene doğru geçişi yapamama kusurundan oluşmaktadır. Sonuçtan nedene doğru olan bu geçiş, ona göre, budalada dakiklikten yoksun, hatalı ya da en azından eksik iken, dâhide dakik, hatasız, kesin ve akıl doludur. Başka bir deyişle, bir budala gibi bir dâhinin düşünce sürecinde de sonuçtan nedene bilinçsiz bir geçiş söz konusu olur. Ama dâhinin özellikle büyük bilimsel geçişlerde bu geçişi doğru, sağlam, keskin ve açıklayıcıdır. Buradan, insan zekâsıyla hayvan zekâsı arasında nitelik bakımından hiçbir farklılık olmadığı sonucu çıkar. Bununla birlikte, Schopenhauer hayvanın akıl yürütemediği yerde, insanın akılyürütme melekesine sahip bulunduğunu ve bu yetinin insanı hayvandan ayıran en önemli öğe olduğunu öne sürer.

Schopenhauer açısından, hayvanla insan arasındaki farklılığı yaratan aklın en önemli özelliği, onun kavramsal yapısıdır. Akıl anlama yetisi tarafından kavranan nesnel bağlantıları ele alıp, düşünce için sabit ve sürekli hale getirir. Buna göre, sözgelimi Newton yerçekiminin doğasına tek bir dolayımsız kavrayış ışığıyla vakıf olduktan sonra, onu sözcükler ve matematiksel formüller kullanarak, kavramsal bir yapı içinde ortaya koyabilmiştir. Aklın, şu halde belli bir değeri, özellikle de bilimde ve rasyonalist felsefede ortaya çıkan kavramsal bir değeri vardır. Akıl yine sağladığı kavramsallık sayesinde iletişimi mümkün kılar, deneyimlerimizi kaydetmek suretiyle biriktirme imkânı vererek de uzun vadeli ve plânlı faaliyetlere zemin hazırlar. Akıl olmasaydı, modern uygarlığın karmaşık iktisadi ve sosyal ilişkileri hiçbir şekilde mümkün olmazdı.

Bununla birlikte, bütün bu kazanımlar, aklın verdiği zararla kıyaslandığında hemen hiçbir şey ifade etmez. Bir kere akıl, Schopenhauer'ın bakış açısından insan hayatına giren şüphe, hata ve kaygının başsorumlusudur. Çünkü aklın eseri olan kavramsal düşünce her şeyden önce, gerçekliğin biricikliğini ve sürekliliğini tahrif eder. Sözgelimi, yeşil kavramı, yüzlerce farklı yeşil tonunu göz ardı ederek, bütün yeşilleri özdeşleştirir. Yine aynı yeşil kavramı, bu kez yeşilin maviyle olan sürekliliğini atlayarak, yeşili maviden mutlak ve kesin olarak farklılaştırır. Buna göre, akıl sadece gerçekten farklı olan şeyleri özdeşleştirmekle kalmaz, fakat değişen ölçülerde benzer olan şeyleri birbirlerinden kesin olarak ayırır. Başka bir deyişle, akıl derece bakımından farklılıkların hüküm sürdüğü bir doluluk ve bütünlük olan gerçekliğe şu ya da bu ölçüde yabancı ayrımlar yükler. İşte buradan yola çıkan Schopenhauer, bilimin getirdiği matematiksel kavramlara dayalı iletişimin, şeylere dair betimle-

melerden meydana gelen morfolojik ya da şeyler arasındaki ilişkilerle ilgili tasvirlerden oluşan etiyolojik açıklamanın, pratik amaçlar bakımından yararlı olduğunu kabul eder. Akıl kavramsal yapısı sayesinde sözgelimi köprüler, binalar ve bombalar yapmak bakımından faydalı olabilmekle birlikte, insanı gerçekliğin bizatihi kendisine eriştiremez.

Bilgi bakımından hatalı, bilişsel açıdan yetersiz olan aklın, Schopenhauer pratik hayatta zaman zaman başarısız, ahlaki yönden ise en azından zararlı olduğunu söyler. Ona göre, bir olay üzerine enine boyuna, lehte ve aleyhte uzun uzadıya düşünmek, insanı kararsızlığa ve uyuşukluğa sürükler. Sosyal ilişkilerde, akıldan ve kavramlardan gelen sıcak, insani, dostça ve çekici hiçbir şey yoktur. Aynı şey ahlaki olan ve erdem için de geçerlidir; çünkü erdem ve değer akıl ve düşünümden değil, fakat karakterden gelir. Burada akılyürütme sadece yalan söylemeye, mazeret üretmeye, kılıf sağlamaya yarar. Modern akılcılığın veya Aydınlanmanın doğru ve değerli gördüğü her şeye bu şekilde saldıran Schopenhauer, bununla birlikte esas yıkıcı hamleyi iradeciliğiyle, gerçekliğin kör bir iradeden meydana geldiğini söyleyerek atar.

(b) Metafiziği

Schopenhauer algının bize gerçekliğin, gerçek dünyanın bilgisini veremediğini, algının kavramsallaştırılması olarak bilimin insanı gerçeklikten uzaklaştırdığını gösterdikten sonra, insanın algı ve bilimle sınırlanmadığını ifade eder. İnsan gerçekliğin özüyle veya algının nedenleri olan bilinemez x ve y'lerin içsel doğasıyla ilgili bir sezgiye sahiptir ve bu sezgi ona gerçekliğinin özünü, gerçekten var olanı verir. Ya da başka türlü söylenecek olursa, aklın kendinde gerçekliğe, fenomenal görünüşlerin gerisindeki numenal gerçekliğe erişemeyeceğini öne sürdükten sonra, söz konusu nihai gerçekliğe erişmenin başka bir yolunun olduğunu söyler. Onun buradaki çıkış noktası, öznellikten hareket eden, modern felsefenin tavrına ve Kant'ın transandantal dönüşüne paralel olarak, bir kez daha benliktir.

Buna göre, kendime belli bir bakış açısından, yani algının perspektifinden baktığımda, kendimle tıpkı dışarıdaki bir araba ya da sandalye gibi, fiziki bir şey ya da nesne veya kendilik olarak karşılaşırım. Burada ben, genel anlamıyla "ide veya tasarım olarak dünya"yı kuran koşullara tabi olurum; buna göre ben, mekânda bir yel işgal eden, zaman boyunca süregelen ve çevresine nedensel olarak tepki veren bir bedenim. Algının ve algıya dayalı bilginin sadece görünüşü; güneşin ve benin bizatihi kendisini değil fakat bedenin kendisi de bir algı nesnesi olacak şekilde fenomeni verdiğini öne süren Schopenhauer, insanların kendilerini sadece beden olarak algılamakla kalmayıp, irade olarak sezdiklerini savu-

nur. Gerçekten de o, kendi içsel deneyimimin bana "kendimin nesneler arasındaki bir nesneden daha fazla bir şey " olduğunu açıklıkla gösterdiğini söyler. Bu yolla ben, kendimin kendi kendisini hareket ettiren, aleni davranışları iradesini açıkça dışa vuran bir varlık olduğumu görürüm. Tek tek her insanın bir şekilde sahip olabileceği bu benlik bilincinin, insana kendisinin gerçekte bir irade olduğunu gözler önüne seren temel ve indirgenemez bir edim olduğunu söyleyen Schopenhauer'e göre, *mikrokozmos* olarak insan varlığı, iki öğeden meydana gelir. Bunlardan birincisi görünüş ya da fenomenal gerçeklik olarak insan zihninin zaman, mekân, nedensellik benzeri kategorileriyle algılanan bedendir. O, insan zihninin algılama koşullarına göre, yani mevcut kategorileri aracılığıyla algılanan ve dolayısıyla, insana bağlı olan bir görünüştür. İnsanın söz konusu fenomenal gerçekliğinin gerisindeki kendinde şey veya numenal varlık ise iradedir. Bunu içsel bir deneyim veya ben bilinci ya da bir tür sezgi sayesinde dolayımsız olarak bildiğimizi söyleyen Schopenhauer'a göre, görünüş-gerçeklik ilişkisi insanda, fenomenal varoluş ya da bedensel faaliyetin maddi gerçekliğin dışavurumu olmasıyla somutlaşır.

Schopenhauer işte bu şekilde bireyden yola çıkarak, *mikrokozmos* veya insanda tespit ettiği öğeleri bir bütün olarak evrene, yani *makrokozmos*a teşmil eder. Buna göre, dış dünyada algıladığımız, yani zaman ve mekân kategorileri yoluyla organize ettiğimiz, birbirleriyle nedensel ilişki içine soktuğumuz bireysel varlıklar veya nesneler varlığın görünüş ya da fenomenal boyutunu, "temsil ya da tasarım olarak dünyayı" meydana getirir. Varlığın, söz konusu kategorilere göre yapı kazanmış, yani yeter sebep ilkesiyle bilen zihinden bağımsız olan ikinci bir boyutu daha vardır. O, varlığın bu kendinde şey boyutuna veya numenal gerçekliğe irade adını verir.

Buna göre Schopenhauer söz konusu olduğunda, gerçek olan rasyonel olan değildir; gerçekten var olan, işlemleri veya faaliyetleri nihai bir amaç veya plandan yoksun olan, akıldışı ve kör bir güç olarak iradedir. Doğa bir bütün olarak ve ihtiva ettiği bütün çeşitliliklerle, söz konusu kozmik iradenin bir tezahürü veya dışavurumu olmak durumundadır. Bu açıdan bakıldığında, doğanın, en yalın fiziki yapılardan en yüksek ve en kompleks organizmalara kadar uzanan tüm görünüm ve düzeylerinin, aslında sürekli bir gerilim ve çatışmayı ifade eden, bitimsiz ve anlamsız bir yaşama savaşıyla karakterize olduğu söylenebilir. Schopenhauer, insanların şimdiye kadar fenomenal verileri, birtakım bilimsel ve pratik amaçları gözeterek kendileri yardımıyla sınıflayıp sistematize ettikleri mekanistik modellerle rasyonel kurguların sadece gerçeği gizleme amacının hizmetinde olmuş olduklarını söyler. Felsefeye düşen iş, eskiden yapıldığı gibi, bu şema ve yapımları sofistçe birtakım argümanlarla

güçlendirmek yerine, hakikatin üzerindeki örtüyü kaldırmaktır. Bu yapıldığında, gerçekten var olanın irade olduğu kolaylıkla görülecektir.

(c) Kötümserlik Felsefesi

Gerçekten var olanın akıldışı bir güç olarak irade olduğunu söyleyen bu tür bir irrasyonalizmden, sadece bir pesimizm veya bir kötümserlik felsefesi çıkar. Kötümserlik felsefesi, şu halde, salt kişinin mizacına bağlı olarak benimseyebileceği veya şiddetle karşı çıkabileceği bir tavrı imlemez. O, Schopenhauer'a göre, deneyimin olgularından, dünyanın kendisinin kötü olduğu gerçeğinden çıkarsanabilecek yegâne rasyonel sonuçtur. Dünyanın kötülüğünün onun en temel, kalıcı, olumlu ve belirleyici yönü olduğunu öne süren Schopenhauer, dünyanın her köşesinde acı ve mutsuzluğun hüküm sürdüğünü belirtir.

Schopenhauer'a göre, bunun bilincine varılmasını geciktiren şey, öncelikle teologların beyhude çabaları ve sonra da modern zamanlara damgasını vuran iyimserlik olmuştur. Teologlar dünya ile insan hayatının anlamını kesinlikle iyi olduğuna inanılan ilahi bir plan ya da amaca bağlamışlar, fakat delil ve hayatın acımasız olguları yerine, inananların yürekleriyle sadece iyi niyetli birtakım temennilere sığınmışlardır. İyimser filozoflar ise, hayatın salt devam ettirilmek dışında, nihai bir amacı, bir anlamı, peşinden koşulmaya değer bir hedefi olduğunu iddia ederler. Bütün bunlar boşunadır, zira gördüğümüz ya da işittiğimiz hiçbir şeyde, Schopenhauer'a göre, bu iddiaları destekleyecek tek bir şey bulamayız.

İyimser filozofların dünyada hakiki ve pozitif iyiler olduğunu, bunların kötülere ve kötülüğe baskın çıktığını iddia etmeleri temeli olmayan hoş bir seda olmaktan öteye hiçbir zaman gidemez. Çünkü Schopenhauer'ın felsefesinde *summum bonum* veya tam ve mutlak iyi kavramı yalnızca ortadan kaldırılamaz bir saçmalığı imler; onda en yüksek veya mutlak iyi yalnızca arzu ya da iradenin eksiksiz bir biçimde doyurulmasından oluşur, oysa arzu da zamanın kendisi gibi sonsuz ve sınırsız olup, hiçbir şekilde doyurulamaz. Tam anlamıyla tatmin olmuş bir irade tasarlamaya çalışın, Schopenhauer'a göre, elde edebileceğiniz şey, sadece bütün arzuların yatışmış olduğu, en küçük bir çabayla dahi ilişkisi olmayan mutlak bir faaliyetsizlik halidir. Fakat kabul edilmelidir ki bu, tam bir sıkıntı halinden başka hiçbir şey değildir. Mahkûmlara verilen en büyük cezanın hücre cezası olması boşuna değildir.

Schopenhauer modern insanın büyük bir yanılsamayla sadece şeylerin hakiki doğasıyla ilgili gerçekleri saklamakla kalmayıp, kendisini de gizlediği inancındadır: "Uygarlaşmış dünyamız, şövalyelerle, papazlarla, askerlerle, âlimlerle, avukatlarla, rahiplerle, filozoflarla ve daha adını sayamadığımız pek çok insanla karşılaştığımız bir büyük maskeli balodan

başka nedir ki? Fakat bütün bu insanlar olma iddiasında oldukları adamlar değildirler; onlar sadece birer maskedir, maskelerin gerisinde ise parayı bulursunuz. Biri, öyle sanıyorum ki bir başkasına tumturaklı bir dayak atabilmek için bir avukattan hukuk maskesini alıp takınır; bir diğeri yine benzer bir niyetle, vatanseverlik ve genel mutluluk maskesine sığınır. Üçüncüsü ise dini veya öğreti saflığını benimser."

Bütün bu olumsuzluk ve kötülüklerin temelinde ise, Schopenhauer'ın kullandığı eğretilemeyle, insanın gerçek yanlışı olan ilk günah bulunmaktadır. Buna göre, varoluşumuz düzen ve amaçtan yoksun bulunan dünyanın temelindeki kör bir güç olarak iradenin yaşam isteğinin, onun insan şeklinde nesnelleşmesinin bir sonucudur. Acı ve mutsuzluk iradenin nesneleşmesinin kaçınılmaz bir neticesi olmak durumundadır. Başka bir deyişle, iradenin doğadaki fiziki tezahürü, onun fenomenal görünüşüne tekabül eder. Bu fenomenal görünüş ya da tezahüre bireyleşim ilkesi adını veren Schopenhauer'a göre, insan da bedeni ve cinsel organlarıyla söz konusu fenomenal tezahürün somut bir örneğidir. Schopenhauer, bütün istek ve arzular gibi, cinsel içtepi de doyurulamaz olduğu için fiziki aşkın tüketilemez bir şey olduğu inancındadır. Aşksız olunamaması, onun her daim sürekli tekrarı, aşkın aynı anda hem çekici ve hem de itici olması, bunun en büyük kanıtıdır. Aşkta, hatta birbirleri için yanıp tutuşan sevgililerin aşkında bile, söz konusu olan bireylerin kendileri değil, fakat iradenin kendisi, türün varlığını devam ettirme arzusu, iradenin yaşama isteğidir. Diğer bir deyişle irade, bireyin kendisiyle değil, fakat türün bekasıyla ilgilenir. Nitekim bireyin çektiği acı aşkta bile türün yararına olmak durumundadır.

Bireysel bilinçte, kendini genel olarak cinsel bir içtepi gibi duyuran ve öteki cinsten belli bir kimseye yönelmemiş olan şey, fenomenlerin dışında ve kendinde ele alındığı zaman, sadece bir yaşam iradesidir. Ama bilinçte belli bir bireye çevrilmiş bir cinsel içtepi olarak ortaya çıkan şey ise, kesin bir biçimde belirlenmiş birey olarak yaşamak iradesinin dile gelişidir sadece. Bu durumda cinsel içtepi, kendinde ele alındığı zaman tepeden tırnağa öznel bir ihtiyaç olduğu halde, nesnel bir hayranlık kılığına bürünmesini ve böylece bilincimizi aldatmasını çok iyi bilir. Çünkü doğa, kendi özamaçlarına ulaşmak için böyle bir hile kullanmak zorundadır.

İki acıklı insani hal, arzu, istek veya ihtiyaç ile sıkıntı ya da tatminsizlik arasında sıkışıp kalan veya salınıp duran bireyin acı ve mutsuzluğu, düşünce işe karışıp, bilgi de arttıkça daha yoğun hale gelir. İnsan çektiği acı ve mutsuzluğun bilincine vardığı ölçüde daha çok acı çekmeye başlar. Onun acıları ve mutsuzluğu, yine hayvandan farklı olarak, ihtiyaç ve arzuları gelişip çeşitlendiği oranda artar, hatta o nispette pekişir.

Kesin sonuçlu ya da mutlak bir tatminden söz edilemeyeceğine, şu ya da bu ölçüde bir tatmin yeni istek ve arzuların doğuşu, yepyeni çaba ve koşuşturmaların bir başlangıcı olduğuna göre Schopenhauer, acı ve mutsuzluğun bir sonu ve ölçüsü olmadığına inanır.

Böyle bir durumda, Schopenhauer'a göre, intihar çözüm olamaz. O, her yönüyle insanın içini karartan bu tablodan, estetik ve etiğe dayalı bir çözüm ya da çıkış yolu temin etmeye çalışır. Başka bir deyişle o, istemenin ve beyhude çabalamanın kısır döngüsünden, acı ve mutsuzluktan çıkışın yolunu, sanatta ve ahlakta bulur. Çünkü onun teorisine göre, bilgi türlerimizle anlama tarzlarımız kozmik irade tarafından belirlenip yönlendirilen faaliyetler olmak durumundadır. Nitekim Schopenhauer, bilimsel araştırmanın irade tarafından belirlenmişliğin en kusursuz örneği olduğunu söyler: Bunun da en önemli nedeni, bilimsel araştırmanın temel işlevinin bize, doğal düzenliliklerin keşfi yoluyla, istek ve arzularımızın tatmini için pratik teknikler temin etmesidir.

(d) Estetik

Schopenhauer bu yüzden, teorik değil de pratik bir kurtuluş yolu temin etmeye çalışır. Söz konusu pratik yola da ilk ve en önemli aday olarak estetiği gösterir. Çünkü estetik deneyim, isteme ve boşuna uğraşma çarkının dışına çıkabilme yolunda insanın azımsanmayacak bir mesafe almasını mümkün kılar. Bir kurtuluş kaynağı olarak sanattan gelen estetik deneyimin insana zamanın sınırlarını aşma, bireysellikten kurtulma imkânı verdiğini söyleyen Schopenhauer, sanatın bunu, çok paradoksal olarak bize bilgi vermek suretiyle yaptığını söyler.

Schopenhauer aslında, iki tür bilgi arasında bir ayrım yapar. Bunlardan birincisi, iradenin ihtiyaçlarına hizmet etmek, istek ve arzularımızı tatmin etmek için var olan gündelik bilgidir. Yeter sebep ilkesince yönetilen ve dolayısıyla, bize ancak görünüşün bilgisini veren bu tür bir gündelik bilginin sistematizasyonunun, o bilime karşılık geldiğini söyler. Söz konusu bilginin yanında, bir de ezeli-ebedi olanın ya da İdeaların bilgisi vardır. İdealar ezeli-ebedi olarak var oldukları için Schopenhauer'e göre, kendimizi bu İdeaların temaşasına kaptırdığımız takdirde, o zaman Platonik İdealar içinde kaybolur ve zamanın sınırlarını aşarak, bireyselliğimizi tümden unuturuz. Bu türden estetik deneyimler, insanın doğal güzelliğe verdiği tepkilerde ortaya çıkmakla birlikte, sanat eserlerinin de Platonik İdeaların en sağlam ve en güçlü taşıyıcıları olduğunu unutmamak gerekir. Bilginin artık irade-siz öznesine Platonik İdeaları veren sanat eserleri bu sayede, insana yeter sebep ilkesiyle bireyleşim ilkesinin dar sınırlarından kurtulma imkânı sağlar.

"Bir sanat eserinin bizi Platonik İdeayla nasıl olup da tanıştırabildiği" sorusu gündeme geldiğinde, Schopenhauer öncelikle sanatın dâhilerin eseri olduğu ve dâhinin de gerçekliğin özüne nüfuz etmeye, dünyayı yeter sebep ilkesinden bağımsız olarak bilmeye muktedir bir kimse olduğu yanıtını verir. Sanat yönünden dâhi olanların, olağanüstü beceriksiz, matematik alanında başarısız kimseler olmalarının, bilim adamından ziyade özürlü birine benzemelerinin nedeni budur. Schopenhauer'a göre dâhi sanatkâr imgelemini, üstün tahayyül gücünü kullanarak, doğadan Platonik İdeaları çıkartabilmeyi başaran kimsedir. Bu kapasite, sanatkârın ürünlerine duyarlı olabilmemiz olgusunun da gösterdiği üzere, aslında bir dereceye kadar, hepimizde vardır. Fakat bunu mutlak bir tutarlılıkla başarabilen insan sayısı çok azdır. Bu az sayıda insan da bize doğayı kendi gözlerinden, yani yeter sebep ilkesinin şaşılaştırmadığı gözlerle görme imkânı ve böylelikle de gündelik hayatın isteme ve beyhude gayretkeşlik çarkından bir süreliğine de olsa kurtulma fırsatı sağlayan üstün ve yaratıcı sanatçılardır.

Sanata bu kadar yüksek bir değer biçen Schopenhauer, onun bize ayrıca haz verdiğini söylemeyi ihmal etmez. Sanatın verdiği haz ise iki türlüdür. Bunlardan birincisi, bilişsel bir değeri olan nesnel hazdır. Söz konusu haz, bizim Platonik İdealarla temasa geçmemizi ve ide ya da temsil olarak değil de "irade olarak dünya"yı kavramımızı mümkün kılan bir yaşantının, dünyanın özüne dair derinlikli bir kavrayışın sonucu olduğu için bilişsel bir değer taşır. İkincisi ise bizi, insani varoluşun ve boş çabalamayla koşuşturmacalardan kurtaran bir duygu hali kazandıran öznel hazdır.

(e) Etik Anlayışı

Schopenhauer, acıdan, anlamsızlık ve kötümserlikten kurtulmanın bir diğer yolu olarak ahlaka işaret eder. Tıpkı kötümserlik felsefesinin negatif bir felsefe anlayışının ilk örneği olması gibi, etiği de geleneksel olarak anlaşıldığı şekliyle ahlak felsefesinin tumturaklı bir reddiyesi olmak bakımından, düşünce tarihinde bir ilk örnek meydana getirir. Schopenhauer'a göre, normatif bir disiplin olarak etik, geçmişte, ampirik olmayan ve bundan dolayı da olguları değil, fakat olması gerekenleri veya idealleri konu alan bir bilim olarak anlaşılmıştır. Bu bağlamda, deneyimin insanlara, olması gerekeni değil, fakat sadece olanı öğrettiği, insanları ne yapmaları gerektiği konusunda değil, ama yalnızca nasıl davrandıkları konusunda bilgilendirdiği kabul edilmiştir. Schopenhauer'a göre, böyle bir etik konsepsiyonunda, ahlak felsefesinin görevinin, insan doğasıyla ilgili ampirik olguları bir kenara bırakıp, salt akla dayanarak, insanın ödev ve yükümlülüklerini, onun hayata geçirmek için mücadele edeceği değerleri keşfetmek ya da belirlemek olduğuna inanılır.

Duygudaşlık Etiği

Ampirik mütalaalardan bağımsız bir ödev ya da yükümlülük düşüncesinin çelişik olduğunu öne süren Schopenhauer, insan iradesinin özgür olmamasından dolayı, tümüyle yanlış olduğuna inandığı böyle bir yaklaşıma karşı, insan doğasıyla ilgili olgulardan hareket eden bir etik geliştirir. Ona göre, bir insanın davranışı onun karakterinin bir sonucudur ve bu da onun seçtiği bir şey olmayıp, bütünüyle verili bir şeydir. Daha doğru bir deyişle, insan davranışı, kaynağı olan motiflerle birlikte insan iradesi tarafından şekillendirilen karakterin bir uzantısı olmak durumundadır. İnsanın seçmiş olduğu belli bir eylem tarzı, bu koşullar altında önceden belirlenmiştir. Buradan da anlaşılacağı üzere, eyleme temel teşkil eden güdülerimiz akıl tarafından seçilmiş olmayıp, insanı hayvandan ayıran aklın görevi, yalnızca motiflerin tam olarak gerçekleşmesini sağlayacak araçların keşfi ya da belirlenmesinden ibarettir.

Schopenhauer'a göre, insan eylemlerini belirleyen üç temel güdü ya da motif vardır: Bencillik, kötülük yapma ya da intikam alma ve merhamet. Bunlardan en temel olan da bencilliktir. Bencillikten veya egoist bakış açısından yola çıkan Schopenhauer, kişinin kendisini başkalarından koparmasının, kendi çıkar ve iyiliğini biricik değer olarak görmesinin sonucu olan egoizmden sadece ahlaksızlığın çıktığını söyler. Başka bir deyişle, acı ve mutsuzlukların kaynağında biraz da insanın bencilliğinin bulunduğunu savunan Schopenhauer'a göre, sadece kendi iradesinin tatminini arayan kötücül insanların bencilliğinden ahlaksızlığın çıktığı yerde, başka insanların acısını kendi acısı bilen insanın merhameti veya duygudaşlığından gerçek ahlaklılık doğar. Doğal duygudaşlıktan "her insanda doğuştan var ve yok edilemez olan, bencil olmayan davranışın biricik kaynağı olduğu ispatlanmış bulunan, gerçek değere sahip duygu" diye söz eden Schopenhauer'a göre, her yere yayılıp, her şeye nüfuz eden tek bir irade olduğuna göre, başka bir kimsenin acı, mutsuzluk ve günahı bizim, bizim acı, mutsuzluk ve günahımız da onun acısı, mutsuzluk ve günahı olmak durumundadır. Günahkârın mutsuzluk ve sefaletini göğüslemeye hazır olarak, kendimize "Sen işte busun!" dememiz gerekmektedir.

Ahlaki Kurtuluş

Bütün iyilik ve erdemlerin kaynağı olan duygudaşlık, bununla birlikte, Schopenhauer'a göre, insanın çektiği acıya ilaç olmaz, insanın mutsuzluğu ve zavallılığı problemini kesin olarak çözmez; kötülüğün kaynağını kurutmak yerine, akıntıyı hafifletip, ona yalnızca bir set çeker. Ya da başka bir deyişle, erdemli insan her şeye rağmen doğal koşullar içinde var olmaya devam ettiği için doğal duygudaşlığı ne kadar yoğun olursa

olsun, onun iradenin taleplerine boyun eğerek bencilliğe yeniden düşmesi hep ihtimal dahilindedir. Bundan dolayı, irade var olduğu sürece acı ve mutsuzluk da var olmaya devam eder. Gerçek çözüm, ruh dinginliği ve hakiki içsel barışa giden biricik yol, şu halde, iradenin yadsınması, hayattan ve hazdan vazgeçme, benliği öldürme ve çileciliktir: "Bütüne, kendinde şeyin betimlenmiş olan doğasına ilişkin bilgi, tek tek her ve bütün istemelerin bir susturucusu olup çıkar. İrade şimdi hayata sırtını döner, kendilerinde hayatın olumlanmasını gördüğü hazlara artık omuz silker. İnsan şimdi iradi vazgeçiş, tevekkül, hakiki aldırmazlık ve kusursuz iradesizlik haline erişir. .. Bu değişimi belirleyen fenomen, erdemden çileciliğe geçiştir. ...Onda kendi fenomenal varoluşunun kendisinin bir ifadesi olduğu şeyin doğasına, yaşama isteğine, acı ve mutsuzlukla dolu olduğu teslim edilen bu dünyanın özsel ve içsel doğasına karşı bir dehşet uyanır. O, dolayısıyla, kendisinde ortaya çıkan ve daha önce bedeni yoluyla ifade edilen, eylemi fenomenal varoluşunun yanlış olduğunu gösteren, onunla apaçık bir çelişki içinde olduğu ortaya çıkan bu doğadan sıyrılır.[...]İradi ve mutlak saflık, çilecilik ve yaşama isteğinin yadsınmasındaki ilk adımdır."

Egoizmden başlayarak modern etik düşüncenin izini süren Schopenhauer, gerçek ahlaklılığın esas temelinin istemekten, arzu etmekten vazgeçişte, iradenin yadsınmasında olduğunu söyler. Duygudaşlık etiğinden, aydınlanmış insandan ziyade, bir azize yaraşan bu tür bir ahlaklılığa geçişin, onda birbirinden bağımsız iki yolu vardır. Bunlardan birincisi hiç kuşku yok ki, şeylerin gerçek doğasına, şeylerin gerçek birliğine ilişkin bilgidir. Bilginin susturucu rolü oynadığı bu halin tavır olarak ifadesi çileciliktir. Kurtuluşa giden yolda ikinci iyi ise, acı çekmenin bizatihi kendisidir. Schopenhauer'a göre, insan olağanüstü büyük acılar çekerken arınır ve büyük bir değişim geçirerek kendisinin üstüne yükselir. Hangi yoldan elde edilirse edilsin, kurtuluş, gerçekte hiçbir şey olan dünya, acıdan başka bir şey olmayan hayat, tam bir yanılsama olan bireysel benlik üzerinde kazanılmış bir zaferdir.

YİRMİ BİRİNCİ BÖLÜM

SØREN KIERKEGAARD

Kierkegaard mutlak bir hümanizmin hâkim olduğu bir bilim ve ideoloji çağında, her şeyin soyut ve nesnel terimlerle tanımlandığı bir dönemde, insanın kendi öznel gerçekliğine yabancılaştığına ve kendisini unuttuğuna inanmıştır. Aydınlanmanın geliştirdiği doğabilimlerini örnek alan bilgi ve akılcılık anlayışına şiddetle karşı çıkan Kierkegaard, Aydınlanmanın nesnelliği vurgularken, geleneksel din ve ahlakın hakikatlerine karşı aldığı düşmanca tavırdan rahatsız olarak, öznel hakikatin önemini vurgular. Hegel gibi, inanç ve aklı, hümanist bir teolojiyle daha yüksek bir düzlemde uzlaştırmaya çalışmak yerine, inançla aklın uzlaşmaz olduğunu savunan ve inançla akıl arasındaki yarığı daha da genişleten Kierkegaard, *egzistans* felsefesini başlatan kişidir.

Gerçekten de rasyonalizme karşı çıkan, nesnel bilgi idealinin içsel hayata, bireyin öznel deneyimine kör olduğunu savunan, onun insan yaşamını anlamaya hiçbir katkısı olmadığını söyleyen Kierkegaard'a göre, rasyonalist sistemler gerçekliğin tümünü bir düşünce sistemi içine sıkıştırır, her şeyi akla indirger; akıl dışındaki öğeleri ve hepsinden önemlisi var oluşu unutur. Aklı, toplumu vb. önplana çıkartan bir felsefe kişiselliği, kişisellik ilkesi olan varoluşu, insanın varoluşunu meydana getiren öğeleri hiç dikkate almaz. Oysa gerçek felsefe ancak varoluş felsefesi olabilir, yani felsefe derinden derine kişisel bir özellik taşımalıdır. Felsefenin genel olana değil, özel olana, nesnel olana değil de öznel olana yönelmesi gerekir.

Kierkegaard'a göre, insan yaşamı, soyut düşünceye göre çok daha önemlidir. Dahası, genel felsefi problemlerin, soyut düşüncelerin insanın en önemli anlarında hiçbir yardımı olmaz. Ona göre, insan hayatının en önemli anları, bireyin bir özne olarak kendisinin bilincine vardığı kişisel anlardır. Bu kişisel ve öznel öğeler, yalnızca nesnel öğeleri, tüm insanlarda ortak olan nitelikleri dikkate alan rasyonel düşünce tarafından açıkla-

namaz. Oysa her insanın, her kişinin biricik varoluşunu meydana getiren bu öznelliktir. Tanınmaya ve açıklanmaya muhtaç olan budur.

(a) Nesnellik İdeali

Kierkegaard, 19. yüzyılın kitle ya da sürü toplumunu eleştirirken, insanlar, kişisel kimlik duygusundan yoksun, anonim bir bilince yaslanıp, tavır ve hatta duygularını bile, gazetelerden ya da kitaplardan öğrendikleri klişeleşmiş deyimlerle veya yarı bilimsel terimlerle ifade ettiklerini söylerler. Kitle toplumunun üyelerinin her şeye soyut terimlerle, hazır cevaplarla ve otomatik tepkilerle yaklaştıkları, kendilerinden beklenen cevapları duraksamadan verirken bile, kullandıkları sözcüklere bir anlam yükleyemedikleri için var olmanın ne anlama geldiğini unuttuklarını söyleyen Kierkegaard, kendi *egzistans* felsefesine veya öznel hakikate geçmezden önce eleştiride bulunur.

O, insanı kendi *egzistans*ına, öznelliğine yabancılaştıran şeyin, spekülatif felsefenin yanlış bir doğrultuya saparak kendisine gerekli müdahaleyi yapamadığı bilimin veya bilimsel bilginin cisimleştirdiği nesnellik ideali olduğu inancındadır. Onun bakış açısından, nesnellik, bu bağlamda, düşünce ve davranışı yöneten kuralları olduğu gibi kabul etme eğilimine tekabül eder. Buna göre, bilimsel ölçütlere, delil veya ispat kurallarına uygun olan ya da sınıfta öğretilebilen şeyler nesnel olmak durumundadır. Örneğin, tarih, içinde doğru ve yanlış olanın birbirinden kesin olarak ayırt edilebildiği, birtakım önermelerin genel kurallara uygun düşmedikleri gerekçesiyle reddedilebildiği bir disiplin olarak görüldüğü zaman, nesneldir. Aynı şekilde, sosyoloji ve psikoloji de insan ve grup davranışını bilimsel kurallara göre açıklayıp doğru tahmin ettikleri için nesnel disiplinler olarak geçerler. Bu, elbette ahlak için de geçerlidir. Ahlak salt, babadan oğula, öğretmenden öğrenciye aktarılan bir dizi kuraldan ibaret görüldüğü takdirde, nesnel bir yapı kazanır.

Nesnelliğin çok daha önemli bir diğer içerimi de onun insanı sadece bilimlerde değil kendi hayatında da bilimsel yasaları benimseyen veya hayatına yalnızca bir gözlemci olarak yaklaşan bir konuma taşımasıdır. Kendisini nesnellik idealinin hâkimiyetine bırakan insan kendi hayatına bir yabancı gözüyle veya tıpkı bir bilim adamı gibi, değerden bağımsız ya da tarafsız bir gözle baktığında, doğaldır ki kendi gerçeğine veya özüne ayrı düşer. Başka bir deyişle, insan yalnızca tarafsız bir gözlemci konumunda olursa, kendi hayatını olduğu kadar hayatın bizatihi kendisini de ya tarih olarak veya doğabilimi tarafından ele alınacak bir süreç olarak görme durumuna gelir. İnsan işte burada hayatının içselliğini, kendiselliğini ve dolayısıyla da öznelliğini kaybederken, insan yaşamı-

nın hangi doğa yasaları tarafından belirlendiğini veya kendisinin nasıl betimleneceği sorularını sorar.

Bundan hiç kuşku yok ki, her şeyi tahakkümü altına almış olan doğabilimsel akıl ya da aynı anlama gelmek üzere, her şeyin nedensel olarak belirlenmiş olduğunu ifade eden, yeterince gözlem yapılıp, gerekli çaba ve titizlik gösterildiği takdirde, ilkece her şeyin davranışına ilişkin olarak tam, nesnel ve bütünüyle doğru bir açıklama getirilebileceği mealindeki bilimsellik efsanesi sorumludur. "Doğru olan, iyi olandan ve güzel olandan daha yüksek bir yerde değildir, ama doğru olan, iyi olan ve güzel olan özde her insan varoluşunun bir parçasıdır ve bunlar varolan birey için düşüncede değil, fakat varoluşta bir araya getirilir" diyen Kierkegaard'a göre, bu bilimsellik efsanesi insanın sadece ahlaki hayatına değil fakat dini hayatına da musallat olmuştur.

Sadece insanların değil kültürlerin de tek yanlı olabileceğini söyleyen Kierkegaard'a göre, kendisinden beklenen işlevi yerine getiremediği gibi, entelektüel, estetik, ahlaki ve dini alanların bireyde sağlıklı bir biçimde bir araya gelmesine engel olmak suretiyle, bilimin her şeye tahakküm etmesine izin veren modern kültürdeki tek yanlılığa yol açan şey yanlış felsefe olmuştur. O, böyle bir yanlış felsefe telakkisine karşı, alternatif bir felsefe tasarımı geliştirir. Böyle bir doğru ve hakiki felsefenin entelektüel, estetik ve ahlaki olanı varolan bireyin yaşayan bedeninde birbirine eklemlemesi ve insana insani durumunun taleplerini tanımayı ve göğüslemeyi öğretmesi gerektiğini söyleyen Kierkegaard'a göre, bu tür bir felsefenin ayrıca bireyin, diğerleriyle karıştırılmamak durumunda olan dördüncü bir kategori olarak imanın da farkına varmasını sağlamalıdır. Hakiki felsefenin karşısında olan yanlış felsefenin temsilcileri, onun gözünde, Aydınlanma filozofları olarak Hume ve Kant ama özellikle de yüzyılın hâkim felsefesinin sahibi Hegel'dir.

Hegel Eleştirisi

Kierkegaard, Hegel'i her şeyden önce, bireyi tümden unutan, onu bütün içinde bir nokta, önemsiz bir uğrak haline getiren, nesnel ve evrensel bir sistem inşa ettiği için eleştirir. Nitekim o, gerçekliğin oluşum ve gelişim sürecinde bir uğrak olmayı kesinlikle reddeder. Kierkegaard'a göre, Hegel'in nesnel idealist sisteminde, tam ve hakiki tek bir gerçeklik vardır; bu gerçeklik de rasyonel olanın gerçek ve gerçek olanın da rasyonel olmasından dolayı, İdea veya *Geist*'a tekabül eden rasyonel bütündür. İşte bu gerçeklik görüşünde, her şey bütünle ilişki içinde ve bu ilişki sayesinde var olur. Kierkegaard der ki, onlarca kaygı içinden bir kaygıyı ve en önemsiz duygularımızdan birini ele alalım. Bu duygu sadece bütünün, benim hayatım olan bütünün bir parçası olarak var olur. Ama Hegel'in

bakış açısından, benim hayatımın da yine, ait olduğum kültürle, bir yurttaşı olduğum ülkeyle, icra ettiğim iş ya da meslekle ilişki içinde var olduğu unutulmamalıdır. Bu ise, devletle olan ilişkimi, söz konusu devletin de büyük bir tarihsel sürecin –kendisini bu süreçte açımlayan İdea ya da *Geist*'ın– bir parçası olduğu dikkate alınırsa, bütün bir tarihsel sürece olan aidiyetimi gündeme getirir. Hayli kuşatıcı olan bu sistemde, böylelikle, her şeyi ihtiva eden somut bir tümel kavramına erişiriz. En sıradan duygudan, tüm diğer somut tümellerin, örneğin sanat eserlerinin, halkın, devletin kendisinin bir parçası oldukları tümel İdeaya kadar gidebiliriz. Biricik gerçeklik ezeli-ebedi gerçeklik olduğu için bu tümel İdea şeylerin başlangıcında da var olmuştur, onların sonu geldiği zaman da var olacaktır.

Varoluşla sistemin çelişik olduğuna, Hegel'in tek kişiyi ortadan kaldırdığına inanan Kierkegaard, bu sistem içinde bir uğrak, bir nokta olmayı kabul etmez; evrensel gelişme düşüncesine düşman ve yabancı olan filozof, bir nokta, bir uğrak değil, fakat kendisidir. "Yahu, bu adam burnunu da silmez mi?" dediği Hegel'in bütünü aradığı, nesnellik ve evrensellik için yanıp tutuştuğu yerde, Kierkegaard öznelliği, bireyselliği öne çıkarır, zira ona göre, bir sistem veya bir bilgi sistemi tarafından hiçbir şekilde kavranamayacak olan şeyler vardır. Kierkegaard, bir insanın hemen her şeyi soyutlayabileceğini, onları bir soyutlamayla ifade edebileceğini, fakat kendisini asla soyutlayamayacağını öne sürer: "Kendimi, uykuda bile unutamam." Buna göre o, pek çok noktada eleştirdiği Hegel'i, bir yandan da komik biri olarak görmekteydi. Onun komik olmasının en önemli gerekçesi ise düşünce sistemi içine bütün bir gerçekliği sıkıştırırken, en önemli öğeyi, yani *egzistansı* kaybetmiş olmasıdır.

Kierkegaard, Hegel'in her şeyi açıklama teşebbüsüne karşı, şeylerin açıklanmak yerine, yaşanmaları veya deneyimlenmeleri gerektiğini söyler. Bundan dolayı, felsefesinde doğabilimindeki nesnel, evrensel, zorunlu doğrular aramaya kalkışmak yerine, hakikatin öznel, tikel ve kısmi olduğunu öne sürer. Ona göre, *egzistans* ya da varoluşun bir sistemi olamaz, dolayısıyla tercihimizi var oluştan, nesnel değil de öznel hakikatten yana kullanacaksak, sistem düşüncesinden, tıpkı kendisinin yapmış olduğu gibi, uzaklaşmamız gerekmektedir, çünkü sistemle düşünmek, bütün Danimarka'yı çok küçük ölçekli bir Avrupa haritasıyla dolaşmaya benzer.

Kierkegaard'a göre, biz Sokrates hakkında bu kadar az şey biliyorsak eğer, bu Sokrates'in hakiki bir birey, gerçek bir varolan olduğunu gösterir. Sokrates'in kendisinin bilgisizlik itirafı kadar, bizim de Sokrates hakkında pek az şey bilmemiz, onun kişiliğinde kavramsallaştırmadan veya tarih biliminden zorunlulukla kaçan ve varoluşun olduğu yerde bilginin

olamayacağını kanıtlayan bir şeyler bulunduğunu ortaya koyar. Hakiki bireyin, gerçek varoluşun nesnelleştirilememesinden veya söze dökülememesinden dolayı Sokratik bilgisizlikte, Hegel'in bütün sisteminden çok daha fazla hakikat vardır. Çünkü nesnel bir biçimde ya da nesnellik kategorisi içinde varolmak, varoluşun ölümü, *egzistans*tan kopmak anlamına gelir.

Kierkegaard, şu halde Hegel'i, o sisteminde iç ve dış dünyalar arasında bir ayrım yapmadığı ve özgürlük duygusuna yer vermediği için eleştirir. Özgürlüğü insanın büyüklüğünü ve ihtişamını meydana getiren en önemli şey olarak gören Kierkegaard'a göre, Hegel insanı dünya tarihinin bir aracı haline getirmiş, onu güya materyalist bir determinizmden kurtarırken, tinsel bir determinizme tutsak etmiştir. Başka bir deyişle, Hegel bireysel varoluşun somutluğunu kavramlar alanına özgü birtakım soyutlamalarda ortadan kaldırmıştır. Kavramsal bir şema da fiili bir durumu değil fakat bir imkânı temsil ettiğine göre, bireyin bu imkânı gerçekleştirip gerçekleştirememesi, kavramlara değil, fakat bireye bağlıdır. Şu halde, her şeyin başı sonu varolan bireydir; nitekim o en sonunda dayanamayıp "Hegel'in sisteminin gerisinde ne vardır?" diye sorar. Hegel'in her şeyi kuşatan sisteminin gerisinde, devasa bir sistem inşa etmeye çalışan bir birey, varoluşu ve sistem özlemiyle bütün sistemi yanlışlayan Hegel vardır. İşte bundan dolayı, Kierkegaard, kavramları, genel doğruları, nesnel hakikatleri bir yana bırakarak, bireye, *egzistans*a ve öznel hakikatlere döner.

(b) Egzistans Felsefesi

Kierkegaard, genel sistemlere, kavramsal şemalara ve nesnelliğe karşı *egzistans*ı ve varoluşu öne çıkarır. Ona göre, var olmak belirli bir türden bir birey, çabalayan, alternatifleri hesaba katan, seçimde bulunan, karar veren bir fert olmayı gerektirir. Başka bir deyişle, *egzistans* veya varoluş ya da varolan birey, Aristoteles'in ünlü öğretisinde, kavramlar alanının dışında kendinden kaim olan bireye tekabül eder. Bundan dolayı, *egzistans* tanımlanamaz, düşünceye konu edilemez. Bununla birlikte, *egzistans*ın birtakım özelliklerini saymak mümkündür.

Bu bağlamda, öncelikle *egzistans*ın nesnel olarak bilinemeyeceğini, kavramlar içine sıkıştırılamayacağını söylemek gerekir. Bir süre sonra Jaspers'in de söyleyeceği gibi, sadece geçmiş varoluştan, yani nesneleştirilmiş *egzistans*tan söz edilebilir. Fakat gerçek *egsiztans*ı, varolan bireyi, ne nesnelleştirebilir ne de dile dökebiliriz. *Egzistans*ı sadece var olan bireyin kendisi bilebilir. Kierkegaard'ın Sokrates'i ilk varolan birey, bir *egzistans* olarak görmesinin nedeni budur, onun "Kendini bil!" sözüdür. Bununla birlikte, burada bilinmesi istenen benlik, Descartes'ın "ben"i gi-

bi kendini rasyonel mülâhazalara veya Hegel'in "zihn"i gibi, nesnel düşünce ve incelemelere veren bir ben değildir. Burada bilinen ben, dışarıdan değil de içeriden bilinen *egzistans*, öznel filozoftur.

Egzistans, yine temel hareketleri tutku ve karar olan oluştur. Başka bir deyişle *egzistans*, sürekli bir oluş, zamansallıktır. Bununla birlikte o, Hegelci bir tarzda, mantıksal bir oluş değil, tutkunun sıcaklığında verilmiş kararların, yapılmış seçimlerin eseri olan bir oluştur. Bundan dolayı, Kierkegaard'da bir *egzistans*, varolan bir birey olmak, kişinin kendisini verilmiş bir şey olarak değil fakat kendisi tarafından kendi başına yaratılması gereken bir şey olarak görmesi anlamına gelir. Yine *egzistans*, bir sentez, kendisini meydana getiren farklı etmenlerin hakiki sentezi için çalışmak durumunda olan bir varoluştur. İnsanın sonlu ile sonsuzun, hayvani olan ile Tanrısal olanın, zamansal olan ile ezeli-ebedi olanın, harici veya dışsal olan ile içsel olanın, zorunluluk ile özgürlüğün bilinçli bir sentezi olduğunu söyleyen Kierkegaard'a göre, insandaki bu karşıt unsurlardan bir bölümü sınırlamayı ya da sınırlanmayı, diğer bölümü ise sınırları aşmayı, aşkınlığı temsil eder. İnsanın doğası kendisine olmuş bitmiş ve tamamlanmış bir öz olarak verilmediğine, insan tıpkı bir kimyasal bileşik gibi, sadece birtakım unsurların bir toplamı olmadığına göre, söz konusu unsurların doğru bir sentezi için çaba göstermeye, ölümüne çalışmaya mahkûmdur. Bu mahkûmiyetin her koşul altında, doğru ve hakiki bir sentezi gerçekleştirememe ihtimalini de ihtiva ettiği dikkate alınırsa, buradan Kierkegaard'ın insandaki farklı öğelerin yanlış bir ilişki içine sokulması diye evrensel bir hal olarak tanımladığı "kaygı" ve "umutsuzluk" çıkar. Öte yandan, kendi doğasındaki bu farklı ve karşıt unsurların doğru ve uygun sentezine ulaşmak, Kierkegaard'da insanın başkalarından bağımsız olarak, kendi başına, kendi ruhunun içselliğinde veya özelliğinde gerçekleştirilemeyecek bir hedef ya da görevdir. Bu görev, ancak bireyin kendisini başka insanlarla, ama son çözümlemede ve özellikle de Tanrıyla doğru bir ilişki içine sokmasıyla başarılabilir.

Dolayısıyla, *egzistans*ın bir diğer önemli özelliği de kaygının kendisinin ayrılmaz bir parçası olduğu seçimdir. İnsan ona göre, seçmek ve kendisini seçmek, kendi kaderini üzerine almak zorundadır. Şu ya da bu şekilde yaşamamız ve seçimimizin sonuçlarıyla birlikte yaşamamız gerektiği için seçim yapmak dışında bir seçimimiz olamaz. Zaten seçimde bulunmamanın kendisi de daha az bilinçli bir seçim olsa bile, her şeye rağmen bir seçimdir. Ve insan varlıklarının karşı karşıya kaldıkları en temel seçim, özgürlüklerini tasdik etme ya da ondan kaçınma arasında yapılacak olan seçimdir. Ve özgürlükten kaçış, sürüye sığınma Kierkegaard'ın 19. yüzyıl toplumuyla bıkıp usanmadan ilişkilendirdiği bir şeydir.

Egzistansı belirleyen sonuncu fakat en temel unsur, onun gerçekliğinin bütünüyle ahlaki bir gerçeklik olmasıdır. Kierkegaard'a göre, hareketten meydana gelen ve hareketinin amacı bir karara varmak ve onu her seferinde gözden geçirip yenilemek durumunda olan *egzistans*ın mahiyeti onun varoluşsal düşünme adını verdiği düşünme türünde ortaya çıkar.

Varoluşsal Düşünmenin Anlamı

Varoluşsal düşünme ona göre, bireyin kişisel seçimlerle karşı karşıya olduğunun bilincine varması anlamına gelir. İnsan varlıklarının kendilerini sürekli olarak "varoluşsal bir durum" içinde bulduklarını söyleyen Kierkegaard düşünmenin, tümeller veya genel kavramlar üzerinden gerçekleştirilmek yerine, kişisel durum üzerinde odaklaşması gerektiğini öne sürer. O, varoluşsal düşünmenin mahiyeti üzerinde durur, bireyleri olmak yerine düşünmeye davet eden felsefelere karşı çıkarken, izleyiciyle oyuncu ya da aktör arasında bir ayrım yapar. Sadece aktörün varoluş hali içinde bulunduğunu öne süren Kierkegaard açısından, elbette izleyicilerin de var oldukları söylenebilir. Bununla birlikte, varoluş terimi, ona göre, atalet halindeki veya etkin olmayan şeyler için kullanılamaz; terimin sadece hayatının sorumluluğunu üstlenmiş, karar alan, tercihte bulunan insanlar için kullanılabileceğini söyleyen Kierkegaard, anlatmak istediği şeyi daha iyi ifade edebilmek için hep aynı güzergâhı takip eden aynı at arabasının iki farklı sürücüsü arasında bir ayrım yapar. Birinci sürücü, yolunu iyi öğrenmiş atlara pek müdahalede bulunmadan, atların dizginlerini uykulu gözlerle tutar. Diğeri ise son derece uyanık bir arabacı olup, atlarını tüm yolculuklarda dikkatle sürer. Her iki sürücünün de var olduğu söylenebilmekle birlikte, Kierkegaard "*egzistans*" sözcüğünün bireydeki bir niteliğe, bireyin hayata, dünyaya veya eyleme bilinçli katılımına işaret etmesi gerektiğinde ısrar eder. Dolayısıyla, onun gözünde gerçekten var olan kişi ikinci sürücüdür; dolayısıyla, sadece bilinçli bir isteme ve karar verme faaliyeti içine girmiş kişi varolabilir.

Rasyonel bilgiye karşı çıkmayan, matematiği ya da bilimsel bilgiyi reddetmediği gibi, kendi alanlarında kullanılmaları durumunda hiçbir şekilde değersizleştirmeyen Kierkegaard'a göre, matematik ve bilim tarafından olduğu kadar, etik ve metafizik tarafından çözülebilecek problemler vardır. Fakat bütün bu problemlerin gerisinde hayat, insanın birtakım taleplerde bulunan yaşamı vardır. İşte bu öznel unsur, insanın sadece nesnel özellikleri, bütün insanlar tarafından ortak olarak paylaşılan özellikleri üzerinde duran rasyonel düşünce tarafından reddedilemese bile, karanlıklaştırılır. Öznelliğin tek tek her insanın biricik varoluşunu

meydana getiren şey olduğunu ifade eden Kierkegaard, nesnelliğin insanla ilgili tüm hakikati veremeyeceğini, rasyonel, matematiksel ve bilimsel düşüncenin bireye gerçek varoluşa erişme noktasında yardım etmeye muktedir olmadığını söyler.

Öznellik Olarak Hakikat

Kierkegaard hakikatin öznellik olduğunu söyler. Bu ise çabalayan, karar veren, seçimlerde bulunan insan ya da kişiler için orada duran, önceden oluşturulmuş hazır hakikatler olamayacağı anlamına gelir. Bu tür hazır hakikatlerin nesnel bir müphemlikten başka hiçbir şey olmadığını öne süren Kierkegaard, zihnin geliştirilmesinin, bilgiyle depolanmasının hayattaki en önemli şey olmadığını, çok daha önemli olanın kişiliğin gelişimi ve olgunlaşması olduğunu belirterek, varoluşsal durumu açıklarken, insanların mevcut durumlarıyla, yani şimdi ne olduklarıyla ne olmaları gerektiği, yani özsel olarak ne oldukları arasında bir ayrım yapar. Ona göre, insanın hayatında özsel durumundan varoluşsal durumuna, yani özünden varoluşuna doğru bir hareket vardır.

Bu hareketin teoloji alanındaki geleneksel açıklaması, ilk günah veya cennetten kovulma öğretisi yoluyla gerçekleşir. İşte bu öğretiyi ele alan Kierkegaard, onu derin bir psikolojik analize dönüştürür; bu analizde, insanın sonluluğundan kaynaklanan kaygıyı özsel varlığından uzaklaşmasının veya özüne yabancılaşmasının sonucu olarak ortaya koyar. Buna göre içinde bulundukları güvensiz durumun farkına varıp, sonluluklarını duyumsayan insanlar, söz konusu sonluluk duygusundan kurtulabilmek için "bir şeyler yapmaya" çalışırlar. Kierkegaard'a göre, onların bu amaç doğrultusunda yaptıkları şey her ne olursa olsun, kaygılarına umutsuzluk ve suçluluk eklemek suretiyle problemlerini ağırlaştırmaktan başka bir şeye yaramaz.

Pek çok yorumcu onun bu analizinde, Hıristiyanlığın insanı anlama şeklini temele aldığını söyler. Bu açıdan bakıldığında, insanın özsel doğasının Tanrıyla, yani sonsuz olanla ilişkili olmayı gerektirdiği ileri sürülebilir. Bu yüzden insanın eylemleri onu Tanrıdan daha da uzaklaştırırsa, yabancılaşması umutsuzlukla birleşir. İnsanın kalabalıklar içinde kendisini kaybetmesinin ona en küçük bir faydasının olmamasının nedeni budur. Kalabalığın mahiyeti her ne olursa olsun, yani kolektivite ister zengin ister fakir, ister politik hatta isterse dini olsun, Kierkegaard onun, bireyi sorunsuz ve nedametsiz hale getirdiği için kavram itibariyle tam bir hakikatsizliğe tekabül ettiğini söyler. Kalabalık içinde olmak ona göre, bireyin doğasını benliğini sulandırarak bozar. Hıristiyan inancı açısından bakıldığında, kalabalıklar içinde kaybolmak bireyin varoluşuna anlam katma yönünde bir çabayı temsil etse bile, Kierkegaard onun

boş ve beyhude bir teşebbüs olduğunu ileri sürer. Çünkü Tanrıyla ilişki içine girmesi, O'na bağlanması, başka bir şeyle, sözgelimi kişi, ırk veya kiliseyle ilişki kurmasından çok daha farklı ve yüksek bir şeydir. Bu yüzden Kierkegaard insanın özsel benliğini Tanrıda gerçekleştirinceye kadar kaygı içinde yaşamaya mahkûm olduğunu söyler. Kaygı kişinin varoluşsal benliğinin özsel benliğine yabancılaşmasının bilincine varmasından kaynaklanan bir sonuç olduğu için söz konusu yabancılaşma kişinin özsel benliğini ele geçirme yönünde dinamik bir hareketle sonuçlanabilir. O, insan yaşamındaki bu dinamik hareketi, birtakım evrelerle veya bireysel varoluş küreleriyle açıklamaya çalışır.

(c) Bireysel Varoluş Küreleri

Kierkegaard *egzistansa* ahlaki gerçekliğini hissettirebilmek, onun varolan bir birey ya da kendisi olmasını, umutsuzluğunun farkına varmasını sağlamak, onda gerçek bir dönüşüm yaratma misyonunu gerçekleştirebilmek için dolaylı bir iletişim tarzı içinde, bireyin hayatının akışı boyunca kendisinde yer alabileceği üç, ama gerçekte biri diğer üçüne hazırlık olacak şekilde dört ayrı varoluş küresi ya da tarzından söz eder: Estetik, ahlaki ve dini varoluş tarzı. Son çözümlemede ne yapmak, hangi yoldan gitmek veya nasıl bir yaşam tarzı benimsemek gerektiğine karar vermek bireyin kendi işi olduğundan, Kierkegaard insanların özgürlüklerine her koşul altında saygı gösterir ve onlara sadece durumlarının veya konumlarının mahiyetini ve sınırlarını göstermek ister. O, Sokrates'le kıyaslandığında, çok daha yumuşak ve zararsız bir at sineğidir.

Onun söz konusu üç evre anlayışı, bir kez daha Hegel'le olan derin karşıtlığını açığa vurur. Hegel kişinin bilinçlenmesini, öz bilince erişmesini zihnin bir entelektüel bir evreden bir başkasına doğru olan diyalektik hareketiyle, yani düşünsel bir yoldan giderek açıklar. Oysa Kierkegaard beşeri benliğin bir varoluş evresinden bir başkasına geçişini iradenin edimiyle, yani kişisel kararla açıklar. Hegel'in diyalektik hareketinin tümelin bilgisine doğru yürüyen aşamalı bir süreçten meydana geldiği yerde, Kierkegaard'ın diyalektiği bireyin gerçekleşmesine doğru olan bir süreci anlatır.

Onun sözünü ettiği üç temel bireysel varoluş küresinin gerisinde ya da temelinde, henüz birey veya kendisi olamamış, muhtemelen olmak da istemeyen insanın yaşamını karakterize eden evre olarak, "sürü hayatı" bulunur. Burada insan kendisini üyesi olduğu, içinde yaşadığı toplumla özdeşleştirir. Bu toplum da ya organik bir cemaattir ya da daha kötüsü, geleneksel toplumun çöküşünden sonra ortaya çıkmış olan, atomize bireylerden oluşmuş, sürü toplumudur. O, burada kendisinin bir birey olarak farkında olmadığı gibi, kendisine açık olan alternatiflerin de

farkında değildir; özgürlüğünden, tinsel imkânlarından vazgeçen bu insan yalnızca, iyinin ve kötünün, nasıl yaşayacağının ölçüsü olarak sosyal norm ve standartları kabul eder ve sürü içinde oldukları gibi kabul ettiği bu normlara göre yaşar.

Estetik Varoluş Küresi

İnsan varlığı, Kierkegaard'a göre, kendisinin bir birey olarak farkına vardığında, sürü ya da sosyal kimliğinden sıyrılma çabası içinde, kendi kimliğini oluşturma yoluna girdiğinde, kendisini diyalektik olarak açımlanan varoluş tarzları ya da küreleri içinde bulur. Söz konusu varoluş tarzlarından birincisi olan estetik varoluş söz konusu olduğunda, onun bireyciliği asosyal bir amoralizm şeklini alır. Yani o, sosyal rol ve bağları kendisine bütünüyle yabancı bir şey olarak görür; burada insanın dünya ve başkaları ile olan bağı yüzeysel bir bağ olup, onları kendi tüketici ya da sömürücü amaçları için kullanır. Estetik varoluş küresindeki bireyi, dışsal uyaranlar yönetir, onun bilinci, kendisine değil dışarıya yönelmiş durumdadır. Dahası o, başkalarını kendi amaçları için kontrol altında tutabilmek ve idare edebilmek amacıyla, kendisini hem kendisine ve hem de başkalarına karşı gizler. Estetik varoluş küresinde olan insanın hayatında bir süreklilik ve istikrar yoktur; bunun nedeni de hiç kuşku yok ki onun kendi varlığının kontrolünü kendi elinde tutamaması, kendi dışındaki koşullara bağlı olmasıdır. Onun tatmini ya da mutluluğu, varlık ya da gerçekleşmeleri kendisinin iradesinden bağımsız koşullara tabi olduğu için bu insanın hayata bakış açısı, dünyaya yaklaşım tarzı bütünüyle pasif olmak durumundadır. Onun kesinlikten yoksun, rastlantısal nedenlere bağlı olan hayatının, olabildiğince haz elde etme amacı dışında, hiçbir anlam ve tutarlılığı yoktur. Kişisel kimlik ve sorumluluk duygusundan yoksun böyle birinin temel kategorileri iyi şans, kötü talih ve kaderdir: "Ama bunun nedeni onun nefs düşkünlüğünün ve tamamen bedensel olan bir ruhun tutsağı olmasıdır; yaşamanın yalnızca duyusal kategorilerini, hoş olan ve olmayanı bilmesi ve tini, hakikati vs. önemsememesidir. Tin olmanın yürekliliğine, dayanıklılığına sahip olamayacak kadar nefsine düşkün olmasıdır."

Buradan da anlaşılacağı üzere, estetik evrede kişi içgüdüleri ve duygularıyla hareket eder. Büyük ölçüde duyguları tarafından belirlenen bu kişinin, ahlaki standartlardan yana hiçbir bilgisi, herhangi bir şeyle ilgili bir inancı yoktur. Hayatın, kişinin kendi hazzı veya beğenisi dışında hiçbir sınırlanma ilkesinin bulunmadığı bu düzeyde, insan sadece estetik bir kişi olarak yaşamayı seçtiği sürece varolur. Fakat Kierkegaard burada varoluş meselesine, sonraki varoluşçuların sahicilik anlayışlarını önceleyecek şekilde, nitelik unsurunu ekler. Yani, burada kişi, hayatın

salt duygulardan veya duyu deneylerinden daha fazla bir şey olduğunu veya olması gerektiğini öne sürer. Kierkegaard, bu yüzden burada bir tin varlığı veya manevi bir varlık olma ile duyumsallık arasında bir ayrım yapar ve bunlardan birincisine bina, ikincisine ise bodrum adını verir. Bireydeki diyalektik hareketi tetikleyen şey, onun kendi içinde söz konusu iki imkâna birden sahip olduğunu duyumsamasıdır. Duyumsallığın veya bodrumun alternatifi, binanın kendisi veya manevi hayatın cazibesidir. Deneyimde bu çatışma, kişinin gerçekte bodrumda yaşadığını, ama bu düzeyde hayatın gerçek bir varoluş düzeyine yükselemeyeceğini veya sahici bir varoluş halini alamayacağını fark ettiği zaman, umutsuzluk ve kaygıya yol açar. Kişi işte bu noktada, Kierkegaard'ın deyimiyle "ya/ya da"nın ifade ettiği alternatiflerle, yani ya karşı konması zor cazibeleriyle estetik düzeyde kalır ya da bir sonraki evreye geçer. Geçiş ise elbette, düşünmeyle değil, fakat bir karar ya da iradi edimle olur.

Ahlaki Varoluş Küresi

Ahlaki varoluş küresi ya da tarzında ise kişilik mutlak değer olup, kişinin kendisi olması esas hedef ya da amaçtır. Estetik kürede yaşayan bireyin harici faktörlere bağlı olduğu, kendisini olumsal koşullara tabi kıldığı yerde, ahlaki özne kendine dönen, kendini bilen, kabul eden ya da olumlayan kişidir. Daha doğru bir deyişle, o kendini, sadece birtakım meziyetlere, korku, eğilim ve tutkulara sahip olan bir insan varlığı olarak olumlamakla kalmaz, fakat bütün bu özelliklerin değiştirip geliştirilebileceklerini, yeni bir biçimde düzenlenebileceklerini görerek kendini gerçekleştirmenin, kendi olmanın yollarını arar, kısacası kendi sorumluluğunu bütünüyle kendi üstüne alır. Ahlaki özne kendine dair böyle bir kavrayış sayesinde sadece kendi ampirik benliğini tanımakla kalmayıp, gerçekte ne olmayı özlediğini belirleyerek, ideal benini ortaya çıkarır. Ahlaki fail ya da öznede önemli olan şey, onun artık birtakım projelerle özdeşleşmesidir; yaptığı şeylerden veya bu şeylerin sonucundan ziyade, bunları yaparken sergilediği azim, kararlılık, içtenlik ve enerjidir. *Egzistansın* sosyal boyutuna tekabül eden ahlaki kürenin temel kategorileri ise iyi, kötü ve ödevdir.

Gerçekten de beğenisi dışında hiçbir yaşama standardı veya kuralı tanımayan estetik kişinin tam tersine, etik kişi aklın oluşturduğu davranış kurallarını tanıyıp kabul eder. Söz konusu ahlak kuralları onun hayatına form ve yapı kazandırır. Dahası bu evrede kişi, ahlaki sorumluluğun hayatına getirdiği sınırlamaları kabul eder. Kierkegaard estetik kişi ile etik kişi veya estetik kürede yaşayan birey ile ahlaki kürede yaşan birey arasındaki farklılığı, söz konusu iki insanın cinsel davranış karşısındaki tutumlarıyla açıklamaya çalışır. Estetik kişi kendisini cinsel içgüdüleri-

ne teslim ederken, etik kişi evliliğin getirdiği yükümlülükleri aklın, insanın ortak aklının bir ifadesi olarak görür. Kierkegaard'ın bakış açısından, estetik kişiyi Don Juan, etik kişiyi ise Sokrates temsil eder. Etik evrede yaşayan kişi ahlaki meselelerde sağlam bir duruş sergileyip, iyiyi bilmenin iyi olanı yapmak olduğunu varsayar. O, ahlaki kötünün ya bilgisizliğin ya da irade zayıflığının bir sonucu olduğunu bilir.

Fakat ona göre bir zaman gelir, diyalektik süreç, etik süreç kişinin bilincinde işlemeye başlar. Buradaki insanlar ahlak yasasının yetersiz bilgisinden veya iradenin olmayan gücünden daha derin olan bir şeyle karşı karşıya olduklarını fark etmeye başlarlar. Onlar, kısacası hata yapmaktan çok daha ciddi olan bir şeyi yapmakta olduklarını görürler. Bu insanlar ahlak yasasını hayata geçirmeye tamamen muktedir olamadıklarını, bu yasayı bilerek ve isteyerek ihlal ettiklerini görürler ve dolayısıyla, suçlarının bilincine varırlar. Günah anlamında suç, artık yeni bir diyalektik unsur ya da antitez olarak ortaya çıkmıştır. Onlar ya etik düzeyde kalıp ahlak yasasını hayata geçirme mücadelesi vereceklerdir ya da sonluluklarının ve Tanrıya yabancılaşmışlıklarının bilincine vararak, dini evreye geçeceklerdir.

Dini Varoluş Küresi

Ahlaki kürenin sınırlarının ötesinde ise, aynı anda hem içe ve hem de dışa yönelik olduğu için gerek estetik gerekse ahlaki varoluş tarzının bir bireşimini, sosyal bağ veya bireyin toplum içindeki kökleşmişliği ile mutlak bireyselliğinin bir sentezini yapan, sonlu bireydeki ezeli-ebedi boyutu bütün çıplaklığıyla ortaya çıkaran dini varoluş tarzı bulunur. Bundan dolayı, ahlaki varoluşa alternatif bir varoluş tarzı olarak görülmemesi gereken dini varoluş, öznelliğin en yüksek, içselliğin en tam ve yoğun ifadesi olan acıyla karakterize olur. *Egzistans* artık burada Tanrının önündedir, kendini ilk günah bilinciyle Tanrıya teslim eder. O, hiçbir delil olmamasına rağmen, yerleşik değerlerden, belirlenmiş özlerden bağımsız olarak, salt kendi öznelliği sayesinde, duyduğu sesin Tanrının sesi olduğuna karar verir.

Dini evreye inancın bir sıçrayışı ile geçilir. Gerçekten de inanç ile akıl arasındaki farklılık, dini evreye geçildiği zaman, Kierkegaard için çok çarpıcı bir hal alır. Estetik evreden etik evreye bir seçimin sonucu olarak gerçekleşen geçiş, ahlak yasasının evrensel aklın ifadesi olması dolayısıyla, kişiyi akla, aklın mevcudiyetine doğru götürmek durumundaydı. Oysa etik evreden dini evreye geçiş, bundan oldukça farklı bir yol izler. Başka bir deyişle, inancın sıçrayışı, kişiyi felsefi ya da rasyonel olarak, nesnel bir biçimde Mutlak ve Bilinebilir Hakikat diye betimlenebilen bir Tanrının varoluşuna değil, fakat bir Öznenin mevcudiyetine gö-

türür. Dini bilincin özü, Kierkegaard'a göre, varolan bireyin Tanrıyı nesnel bir biçimde arayıp bulamamasından, onun nesnel bir şekilde gün ışığına çıkartamamasından oluşur. Böyle bir şey Tanrının Özne olmasından, kendi içselliğindeki öznellik için var olmasından meydana gelir. Başka bir deyişle, Tanrıya ilişki söz konusu olduğunda, bu ilişkiye dair rasyonel veya kavramsal, nesnel bir bilgiden söz edilemez.

Her bireyin Tanrıyla olan ilişkisi biricik ve öznel bir deneyim meydana getirir. Bu ilişkiden önce onunla ilgili olarak bir bilgiye erişmek mümkün değildir. Bu yüzden kişinin Tanrıyla olan ilişkisini sadece bir inanç edimi temin ve garanti edebilir. Ona göre, kendimizi ancak Tanrıda tamamlayabileceğimiz gerçeği varoluşumuzun estetik ve etik düzeylerdeki uygunsuzluğunun veya en azından yetersizliğimizin farkına vardığımız zaman açık hale gelir. Hayatımızın en önemli ve kritik anına esas itibariyle suç ve umutsuzluk yoluyla sürüklendiğimizi söyleyen Kierkegaard'a göre, Tanrının varoluşunu insana kendisine yabancılaşmışlığının, varoluşsal benliğiyle özsel benliği arasındaki karşıtlığın farkına varması gösterir.

YİRMİ İKİNCİ BÖLÜM

FRIEDRICH NIETZSCHE

On dokuzuncu yüzyıl felsefesinin irrasyonel kanadında yer alan bir başka büyük filozof da Friedrich Nietzsche'dir. (1844-1900) Onun çıkış noktasında, insanların kendileriyle, dünyayla ve neyin gerçekten asli bir değere sahip olduğuyla ilgili geleneksel düşünme tarzlarının onları tatmin etme kapasitelerini kaybetmeleri ve dolayısıyla Batı kültür ve uygarlığının açıklayıcı, yorumlayıcı ve değer biçici temellerinin aşınması, savunulamaz hale gelmesi ve geride, Aydınlanma akılcılığı ve bilimi tarafından olduğu kadar, modern sanat ve romantizm tarafından da doldurulamayacak derin bir boşluk bırakarak tamamen çökmesi olgusu ya da gerçeği bulunmaktadır. Nietzsche'nin "Tanrının ölümü" ifadesiyle gönderme yaptığı ve daha Schopenhauer'ın kötümserliğiyle kendini duyurmaya başladığını düşündüğü nihilizmin, bütün yanılsamalarla baş edebilecek hayatı olumlayıcı bir alternatifinin bulunmaması durumunda bir felaketle sonuçlanması çok muhtemeldir.

Aydınlanma akılcılığı, hümanizm ve deizminin mantıksal sonuçlarını çıkarsamış olan Nietzsche, Kierkegaard'ın yaptığı gibi, ne fideizm yoluna girmiş, ne de Hegel gibi, inanç ve aklı daha yüksek bir düzlemde uzlaştırmaya çalışmıştır. Aydınlanma düşüncesinin mantıksal sonuçlarını çıkartırken, Aydınlanmanın silahı olan aklı en keskin bir biçimde kullanan; Tanrının ölümü karşısında, hümanizmin de anlamı olmadığını, zira Tanrının yokluğunda, insanın metafiziksel bakımdan ilk ve temel olma iddiasının bir temeli bulunmadığını öne süren Nietzsche, hümanizme karşı çıkışında, insanı tanrılaştıran, ona hayvani varoluşu aşma imkânı veren başarıların temelinde, hakikatin değil de yanlış ve yanılsamanın bulunduğunu göstermeye çalışmıştır. Başka bir deyişle, Yunan felsefe ve sanatına ilişkin araştırmasında, sanatın uyum ve düzenle irtibatlandırılan Apollon'a dayanmadığını, Dionyssos'un kaotik ve yıkıcı gücünün bir ifadesi olduğunu öne süren Nietzsche, düzenli bir görünüşler dünyası fikrinin, uyumlu ve birlikli bir gerçeklik inancının koca bir

yalan olduğunu, Batı metafiziğinin gerçekliği Sokrates'ten beri çarpıttığını, metafiziğin insanlığın temel yanlışlarını, sanki onlar en temel hakikatlermiş gibi ifade eden sözde bir bilim olduğunu öne sürmüştür. Aklın da duyuların tanıklığını çarpıtmak için kullanıldığını söyleyen filozof, görünüşlerin fenomenal dünyası dışında hiçbir şeyin olmadığını savunmuştur.

Bu yönden değerlendirildiğinde, 19. yüzyılın diğer filozoflarından birkaç noktada farklılık gösterir: Başkaları, 19. yüzyılı güç ve güvenlik çağı olarak görürken, Nietzsche modern insanın benimsediği değerlerin geleneksel dayanaklarının çöktüğünü düşünmüştür. Prusya ordusu güçlenir ve teknik ilerlemeler, insanlığın geleceğiyle ilgili olarak büyük bir iyimserliğin doğuşuna yol açarken, Nietzsche insanlığı gelecekte korkunç savaşların beklediğini sezmiştir. Modern insan için Alman ordusunun güçlenmesi, bilimsel gelişmeler pek önemli değildir. Asıl önemli olan, Hıristiyanlığın Tanrısına duyulan inancın sarsılmış, Hıristiyan ahlakının dayanağını yitirmiş olmasıdır. Nietzsche'ye göre, Hıristiyanlığa duyulan inanç çökerken, insanlar Darwin'in evrim fikrine giderek daha çok inanır olmuşlardır. Çok tehlikeli olan bu gelişme, ona göre, insan ve hayvan arasındaki ayrımı ortadan kaldırmıştır. Nietzsche'ye göre, Tanrı inancının çöktüğü yerde, insanlardan Darwin'in öğretisine inanmaları bekleniyorsa, gelecekte vahşi ve korkunç savaşların ortaya çıkışının hiç kimseyi şaşırtmaması gerekir.

(a) Varlık Görüşü

Nietzsche, kariyerinin özellikle son döneminde, hemen her tür hakikati ama esas metafiziksel hakikati reddederken, doğallıkla her türden tözsel varlık anlayışına karşı çıkar. Gerçekten de metafiziğe dönük reddiyenin felsefesinin adeta dönüm noktasını meydana getirdiği Nietzsche, metafiziği öncelikle ve temelde oluş dünyasının dışında kalan ikinci bir dünyaya, hakiki bir dünyanın varoluşuna beslenen inanç olarak tanımlar. Nietzsche, bu inancı reddetmekle kalmaz, onun kaynağını araştırır. Ona göre, ikinci bir dünyaya dair ilk düşüncelerini rüyalardan veya düşlerden elde eden insanlar, organik olan her şeyle birlikte kalıcı şeylerin, yani tözlerin varlığına inanma durumuna gelmişlerdir. Onlar uzun düşünümlerin ardından, bu kalıcı varlıkların varoluşunun delillerine ampirik yolları kullanarak varamayınca, gerçek dünyanın ampirik veya deneysel olmayan birtakım yollarla keşfedilebileceğine karar vermişlerdir. Nietzsche'ye göre, Yunan'da oluş felsefesinin savunuculuğunu yapmış olan Herakleitos'tan sonra, felsefenin özellikle Platon eliyle rasyonalizasyonunda yapılmış olan şey budur. Oluş dünyasıyla baş etmek amacıyla kalıcı, tözsel varlıkların varoluşunu öne süren metafizikçi filozoflar, duyu dün-

yasının, duyu deneyiyle farkına varılan oluş dünyasının hakiki dünyanın sadece çarpık bir görünüşü olduğu sonucuna varmışlardır. Bu filozoflar açısından metafizik, oluş dünyasının üstünde ve ötesinde bulunduğuna inanılan akledilir dünyanın, Platon'un mağarasından çıkış olmadığını ileri süren Nietzsche'nin gözünde, sözde bilgisidir.

Mağaranın yegâne gerçeklik olduğunu öne süren Nietzsche, doğallıkla ampirik olmayan, sözde akılla anlaşılabilir bu dünyanın bilgisinin sahte bir bilgi olduğunu gözler önüne sererek, metafiziği, yani algı ve bilimin bizi salt görünüşle sınırladığını, oysa hakikate akli yoldan erişilebileceğini telkin eden metafiziği temellerinden sarsma, hatta yıkma amacı güder. Zaten Nietzsche'nin Aydınlanmacı selefleri, bilginin temelinde sadece duyu deneyiminin bulunduğunu ve ampirik yöntemlerin insani olmayan bir alanda veya doğaüstü bir dünyada olup biteni açıklamaya uygun olmadığını yeterince açık bir biçimde göstermişlerdi. Nietzsche metafizik bir dünyaya inancın buna rağmen ve esas itibariyle de tözsel gerçekliklerin veya birtakım metafizik varlıkların var oluşunu, beşeri dünyadaki en yüksek önemi haiz, değerli şeyleri açıklayabilmek veya temellendirebilmek adına varsaymanın zaruri olduğu kabulüyle devam ettirildiğini söyler.

O, metafiziğe karşı çıkışında şu halde, öncelikle söz konusu kabulün yanlışlığını, onun nereden çıktığını göstererek ortaya koymaya çalışır. Filozofların böyle bir kabulde bulunmalarının en temel nedeni, ona göre, şeylerin bir oluş ya da akış süreci içinde karşıtlarından çıkışını, örneğin çıkar gözetmeyen temaşanın ihtirastan, başkaları için yaşama anlamında fedakârlık ya da özgeciliğin egoizmden, akıl ve akılsallığın akılsızlık veya irrasyonalizmden ne şekilde türeyişini görememeleridir. Filozoflar bunu görebilmek bir yana, o kendilerine gösterildiğinde, sözgelimi çıkar gözetmeyen tefekkür, diğerkâmlık veya akılsallık benzeri yüce ve değerli şeylerin kaynağını birtakım aşağı ve değersiz şeylerde bulmayı reddetmişler ve söz konusu değerli şeyler için birtakım kendinde şeylerden oluşan mucizevi bir kaynak temin etme yoluna gitmişlerdir. Oysa Nietzsche bütün bu özel ve değerli şeylere doğalcı bir açıklama getirirken, onların aslında hakir görülen, değersiz ve dolayısıyla insani şeylerin yüceltme yoluyla tasfiyeleri olduklarını, birer süblimasyondan başka hiçbir şey olmadıklarını söyler.

Demek ki, bu değerli şeylerin kaynağını, onlar için metafiziksel bir dünya yaratmadan açıklamayı başarabilmesi durumunda, böyle bir duyular üstü, ikincil dünyaya ve dolayısıyla metafiziğe yönelik ilginin ortadan kalkacağını, kendisinin de bunu bir şekilde gerçekleştirdiğini söyleyen Nietzsche, bununla kalmayıp, sonrasında doğrudan bir yol izleyerek ayrı ve aşkın bir gerçeklik alanının olmadığını, oluş dünyasının ye-

gâne gerçeklik olduğunu ileri sürer. Gerçek anlamda bir oluş filozofu olan Nietzsche'ye göre, Sokrates'ten beri felsefenin genel eğilimi oluşun ardında, değişmeyen bir varlık, bir töz aramak olmuştur. Akıl ve düşünme, işte bu genel eğilimin bir sonucu olarak, hayattan kopmak suretiyle, varlık, nesne, nedensellik, erek, Tanrı, benzeri kavramlara tutsak edilmiştir. Bundan dolayı, o bütün metafizik tavır ya da bakış açılarının, fenomenal alanın bütünlüğünü bozmak suretiyle, oluş karşıtı bir karakter kazandığını düşünür ve felsefenin Sokrates'ten beri gerçekliği çarpıtmak gibi bir suç işlediğini söyler.

Bir oluş filozofu olarak Nietzsche'nin felsefesi, olanca yıkıcılığıyla, işte bu metafizik gelenek karşısında temellenir. Metafizik felsefenin hakikat istemini şiddetle eleştirirken, Yunanlıları yaşamayı bilmelerinden dolayı över. Zira ona göre, hayat bizim onu yüzeyde bırakmamızı talep eder. Fenomenal olanın bütünlüğünü bizler ancak hakikat sevgisine yönelik delikanlı deliliğimizi bırakırsak, onarabiliriz. Bu yüzden Nietzsche, insanın hakikate yönelik moral gerekliliğin üstesinden gelip, Yunanlılar gibi olmasını ister. Onun, Presokratiklerden Herakleitos'u övmesinin nedeni de budur. Herakleitos'un Nietzsche için önemi, onun oluşu, olanca masumiyeti ve açıklığı ile oluşu görebilmesinden kaynaklanır. Oluşun, tıpkı bir çocuğun oyunu gibi, her türlü ahlaki sorumluluktan bağışık olmak anlamında masum olduğunu öne süren Nietzsche'ye göre, masumiyet varoluşun, iradenin ve gücün oyunudur. Oluşun bu şekilde bir oyun içgüdüsü diye yorumlanması, klasik felsefedeki, dünyaların ikiliği ve kendinde varlık anlayışını reddetmeyi gerektirir. Nietzsche'nin felsefesinde, bundan dolayı oluşun dışında bir varlıktan söz etmek hiçbir şekilde mümkün olmaz. Ona göre, varlıkta sürekli bir oluş ve değişme vardır. İnsanoğlunun bu gerçeği bilerek, oluş dünyasıyla, başka dünyalar yaratmadan baş etmeyi öğrenmesi gerekmektedir.

(b) Bilgi Görüşü

Nietzsche'nin bilgi konusundaki görüşleri de büyük ölçüde metafiziğe dönük reddiyesinden çıkar. Başka bir deyişle, Nietzsche metafiziği reddederken, duyular üstü bir dünyanın akla dayalı kavramsal bilgisini de reddetmiş olduğu için rasyonalizmi de bir şekilde elemiş olur. Hakikatin sadece duyulardan geldiğini, bizim duyuların tanıklığını kabul ettiğimiz ölçüde bilgiye erişebileceğimizi savunan Nietzsche, insanların duyularını güçlendirme anlamında silahlandırmalarını, deneyimleri üzerinden düşünmelerini söyler.

Nietzsche'nin ampirisizmi, aynen kendisi gibi ampirisizmi benimseyen ve bununla da kalmayıp deneyime dayalı bir bilgi yoluyla metafiziği reddeden pozitivizmin ampirisizmi gibi koşulsuz ve geleneksel bir

ampirisizm olmanın ötesine gider ve bir tür pozitivizm karşıtlığı ve perspektivizm ile tamamlandığı için geleneksel bilgi görüşlerinden de tam bir kopuşu ifade eder. Nietzsche işte bu bağlamda, Batı felsefesi ya da epistemolojisinin çok büyük ölçüde Aristoteles felsefesinde öne çıkan mantığın, bilginin elde edilmesinde belirleyici unsur olarak özdeşlik ilkesinin üzerine inşa edildiğini söyler. Dünyayı ve var olanları anlamlandırma teşebbüsünün de genelde bu özdeşlik ilkesinin öne çıkarıldığı anlayış üzerine kurulduğunu söyleyen Nietzsche, bilginin ve anlamın özdeşlik ilkesi üzerinden anlaşılıp ifade edilmesine karşı çıkar. Değişmez bir anlam, nesnel ve mutlak bir bilgi imkânına karşı çıkan Nietzsche anlamın veya bilginin özdeşlik ilkesi üzerinde temellendirilmesi yolundan saparak, anlamın çoğulluğuna ve bilgide perspektif farklılığının önemine vurgu yapar. Başka bir deyişle, o artık sabit bir bilgi nesnesiyle anlam üretimini sorgularken, özdeşlik ilkesinin belirlediği mütekabiliyet anlayışına dayalı bilginin mümkün olmadığını söyler.

Nietzsche, aynı Aristotelesçi anlayış üzerine kurgulanmış pozitivizmin nesnelci bilgi ve hakikat anlayışının yerine perspektivizmi geçirir veya geleneksel felsefenin klasik özne, temsil ve hakikat anlayışlarına karşı çıkarak, olguların değil de sadece yorumların bulunduğunu, nesnel ve değişmez hakikatlerin değil de çeşitli bireylerin veya grupların yapım ya da inşalarının var olduğunu öne sürer. Bilgiye, dünyayı belli şekillerde tanımlayan kavramsal bir çerçeveden hareketle erişildiğini söyler. Bilgiye sahip olanlar, ona göre dünyayı hiçbir zaman yalın bir biçimde ve olduğu gibi göremezler. Bilgiye erişme sürecinde, varsayımlarla önyargıların aracı olduklarını, dış-dünya yorumlanırken, kişilerin kavram, ilke ve kabullerden yola çıktıklarını söyleyen Nietzsche'ye göre, kavramlardan ve kabullerden arındırılmış boş ve yönü olmayan bir zihin tek başına hiçbir şey öğrenemez. Bilenler gördüklerini bir tanım içinde ya da teorileştirerek sunmak zorundadırlar. Bu yüzden birtakım temel önkabuller olmadan, bilginin kendisi de imkânsız olur. Nietzsche, pozitivizmin yalnızca var olanı yansıtıp, ona kendinden hiçbir şey katmadığı için dünyanın bir aynası olarak anlaşılan bilgi idealinin yanlış olduğunu söyler, çünkü her tür bilgi, bilenlerin aktif olarak katıldığı bir inşa etkinliği olmak durumundadır.

Başka bir deyişle, bilişsel yapı veya kuruluşumuzun duygusal kuruluşumuzdan ayrılamayacağını, *logos* ile *eros*un iç içe geçmiş olması nedeniyle insanın bilişsel ilgilerinin duygusal ilgilerinden bağımsız olamayacağını savunan Nietzsche'nin perspektivizminin temel niteliği, onun dünyayla ilgili bilgimizin bağlamsal karakterine yaptığı vurgudan meydana gelir. Bilginin insani ilgilere, çıkarlara, ilişkilere, yani hayatın olumsal yönlerine bağlı olarak değişebileceğini, hakiki bir varlık dünya-

sı olmadığına göre, insanın bir parçası olduğu bu hayatın insani ilgilere bağlı olarak çok farklı şekillerde yorumlanabileceğini ve dolayısıyla, mutlak bir hakikat olamayacağını dile getiren söz konusu perspektivizmin hakikat anlayışı da çoğulcu olup bağlamsal özellikler sergiler.

Onun perspektife dayalı hakikat anlayışı, hiçbir bakış açısı ya da perspektifin hayatı tüketememesi, düşünce ve bilgi için bir ölçüt oluşturamaması anlamında, her şeyden önce çoğulcu bir nitelik taşır. Öte yandan o, bir perspektifin diğerinin yerini tutamaması anlamında zorunlu olarak sınırlı ve düşüncenin, düşünme koşullarının hem perspektiflerin kendi içindeki hem de perspektifler arasındaki çatışmalardan kaynaklanan gerilimlerden hayat bulması anlamında agonistik bir anlayış olmak durumundadır. Nietzsche'nin, klasik nesnel ve mutlak hakikat anlayışının tam karşıtı olan perspektife dayalı hakikat anlayışı, nihayet perspektiflerin farklı durum ve konumlara bağlı olarak farklılaşmaları özelliğiyle bağlamsal, bağlamın sürekli olarak değişebilmesi anlamında dinamik bir hakikat görüşüne işaret eder.

Nietzsche'nin perspektivizmi şu halde, dünya hakkında ancak eksik birtakım yorumlarda bulunulabileceği ve mutlak hakikatlerin mümkün olmadığı varsayımına dayanır. Bilginin hiçbir şekilde mutlak olmadığına, bilgiye ulaşmanın, bilginin peşinden koşmanın mutlaklaştırılmaması gerektiğine inanan Nietzsche, bu yüzden bilgi ve hayatın birtakım metaforlar aracılığıyla ancak belli bakış açılarından kavranabileceğini ileri sürer. Gerçekten de bilincimizi "bilinmeyen ama duyumsanan bir metin üzerine az çok düşlemsel bir yorum" olarak tanımlayan Nietzsche bir bütün olarak mantığın da gerçekliği daha iyi anlama teşebbüs ve çabamızın bir sonucu olarak, bizim tarafımızdan oluşturulup dış gerçekliğe empoze edilmiş bir şemadan başka hiçbir şey olmadığını düşünür. Bunu biz, gerçekliği daha iyi hesaplayıp formüle edilebilir hale getirmek için yapmaktayız. Dolayısıyla, mantık bizim yaratıp, (şey, özne, tahmin, eylem, nesne, töz, form gibi) kavramlarını gerçekliğe dahil ettiğimiz bir yapı olmaktan öteye gidemez. Mantık, şu halde, insan eliyle yaratıldıktan sonra doğru olduğuna inanılan fiktif bir bilim olmaktan öte bir anlama sahip değildir. Nietzsche aklı insanın özü olarak görme eğiliminde olan Batı metafiziksel geleneğiyle, işte bundan dolayı, yani mantıksal kurgusu ve spekülatif yapısı sadece dış gerçekliğin değil, fakat insani gerçekliğin de özünü çarpıttığı için savaşır. O, aklın insanın özünü hiçbir şekilde meydana getirmediği inancını hep korumuştur. Akıl ve bilinç salt yüzeysel fenomenlerdir; insanın benliği de aklın kaynağı olan ve akıl tarafından anlaşılması mümkün olmayan organizmanın bir parçasıdır. Bundan dolayı, "akıl en yüksek şeyleri ne teyit edebilir, ne de onlarla temas kurabilir."

Özne-nesne ayırımımız da Nietzsche'ye göre, özde bizim gramere olan bağımlılığımızın bir sonucu olup, yalnızca bir kurgudan ibaret olmak durumundadır. Bu ayrım, bizi insan ile dünya arasındaki ilişkilerde daima bir özne ve nesne kapsamı içinde düşünmeye sevk eden gramatikal kategorilere beslediğimiz sarsılmaz inancın eseridir. Kompleks bir dış gerçeklik üzerinde hâkimiyet kurup, onun üstesinden gelmemizi, eylemlerimizden bağımsız bir benlikten söz etmemizi, sabit ve istikrarlı kendilikler varsaymamızı mümkün hale getiren şey, biz insanların isimlere ve fiillere olan bağımlılığından kaynaklanmaktadır. Nietzsche, dilin bu şeyleştirici etkisinden dolayı, bizim gerçekliğin süreçlerden meydana geldiğini, onun sürekli bir değişim tarafından belirlendiğini unuttuğumuzu veya gözden kaçırdığımızı ileri sürer.

(c) Etik Görüşü

Filozofların etikleri, salt bir ahlak filozofu değilseler eğer, onların genel felsefe anlayışlarına sıkı sıkıya bağlı olur. Friedrich Nietzsche, herhalde söz konusu genel değerlendirme ya da durumun kendisi için en fazla geçerli olduğu filozoftur. Onun Batı değer sistemine yönelik eleştirisi, Batı ahlakının soykütüğüyle ilgili düşünceleri, çok büyük ölçüde kendisinin Batı metafiziğine yönelik eleştirilerinin bir devamı olmak durumundadır.

Nietzsche Batı metafiziğine yönelik bu eleştiriden hareketle, gerek Batı metafizik geleneğinden, gerekse bu metafizik geleneğin Platoncu bir yorumundan ibaret olan Hıristiyanlıktan kaynaklanan dünya görüşünün, nihayetinde nihilizmle sonuçlanmak durumunda olduğunu, kendi çağının da bu metafizik geleneğin sonu olma anlamında nihilist bir çağ olduğunu söyler: "Nihilizm kapıda bekliyor: Nereden geliyor bütün bu misafirlerin en tekin olmayanı?"

Nihilizmi, "en yüksek değerlerin kendi kendilerini değersizleştirmesi, amacın kaybolması ve niçin sorusunun cevapsız kalması" diye tanımlarken, klasik ahlak anlayışının sonuna işaret eden Nietzsche, onu sonuçları bakımından değil, fakat tarihsel bir süreç içinde değerlendirir. Ona göre, nihilizmi zamanın sosyal üzüntüleri, psikolojik dejenerasyonları, yanlışları ve ayartmaları yoluyla değerlendirmek bir hata olur. Nihilizmi değerlendirirken, esas ona vücut veren tarihsel kaynak veya kökenleri ele almak gerekir.

Jeneoloji ve Eleştiri

Nietzsche, şu halde temelli ve ayrıntılı bir etik sistem oluşturmaya gitmez fakat daha ziyade modern çağda ortaya çıkan nihilizmin tarihsel kökenlerine dair bir araştırmaya girişir. Ona göre, ne nesnel değerlerin va-

roluşundan ne de ahlaki hakikatleri temellendirmek amacıyla aklı kullanmaktan söz edilebilir. Ahlaki olguların varolmaması nedeniyle ahlaklılığa yaklaşımın da temelden değişmesi gerektiğine inanan Nietzsche'ye göre, insanların ahlaki inançlarını temellendirmeye çalışmak yerine, ahlaklılığı sosyal bir fenomen olarak görmeleri gerekir. Nitekim "ahlaki yargıların da tıpkı dini yargılar gibi olmayan gerçekliklere dayandığını, ahlakın yalnızca belirli fenomenlerin bir yorumundan ibaret olduğunu" öne süren Nietzsche, farklı ahlakların kökenleriyle ilgili tarihsel ve psikolojik bir soruşturmaya kalkışır. Onun ahlakın soykütüğünü yazması, tarihsel ve psikolojik bir jeneoloji ortaya koymasının nedeni budur.

Genellikle ya da ilke olarak Nietzsche ile irtibatlandırılan jeneoloji, bir fenomenin kaynağının takip edilmesine işaret eder. Bir yaşam biçiminin imkânlarıyla zorunluluklarına ilişkin bir araştırma olarak jeneoloji pratiğini Nietzsche *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* adlı eserinde hayata geçirir. Burada iki yönlü bir soruşturma faaliyeti içine giren Nietzsche önce ahlaklılığın hangi koşullar ve durumlar altında ortaya çıktığını soruşturur, sonra da ahlakın bir eleştirisini yapar. Bununla birlikte, "ahlaklılığın değerine yönelik bir eleştiri ancak onun varlığının tarihsel koşullarına dayanan bir bilgi ile mümkün olduğundan", ahlaki değerlerin değerini sorgulamak, değerlerin yeni baştan değerlemesini yapmak, bu değerlerin kökenlerine ve gelişimine dair bir araştırmayı gerektirdiğinden, jeneolojinin bu iki boyutu arasında çok yakın bir ilişki vardır. Ya da başka türlü söylendiğinde, jeneoloji pratiğinin kendi içinde, sırasıyla "Ben neyim?", "İçinde bulunduğum duruma nasıl geldim?" ve "Mevcut durumdan hangi duruma geçebilirim?" gibi üç soruyu ihtiva ettiği dikkate alınırsa, Nietzsche'nin jeneolojisi insana ne olduğunu, olduğu hale nasıl geldiğini ve gerçek kökenlerini göstermeye çalışır; bunu da tarihin parçalanamayan bir sürekliliği içinde değil, fakat güç isteminin mücadele ve çatışması içinde yapar. O, bununla da kalmayıp, insanın içinde bulunduğu durumun olabileceği durumu nasıl zorladığını ve ona nasıl imkân vereceğini göstermeyi amaçlar.

Dolayısıyla, ahlakın soykütüğünü ortaya koyarken, Nietzsche her ne kadar öncelikle ahlaklılığın doğasına ışık saçmayı, ahlaki kavram ve fikirlerin tarihsel kökenlerini göstermeyi amaçladığını söylese de onu kısa süre içinde tarihsel projeden daha temel bir hareketle, "değerlerin yenibaştan değerlenmesi" adını verdiği bir kritikle tamamlar.

Efendi ve Köle Ahlakı

Ahlaki inançların tarihsel köklerini, moral kavram ve fikirlerin kökenlerini ortaya çıkarma anlamında jeneolojik bir etkinlik içine giren Nietzsche, bizi, biri "efendi ahlakı", diğeri ise "köle ahlakı" olmak üzere iki

karşıt ahlaka götürür. Başka bir deyişle o, antropolojik bir yaklaşım benimseyerek insanların güçlüler ve zayıflar olarak ikiye ayrıldıklarını, bu insanlar arasındaki ilişkilerin temelinde de ahlaki unsurlar yerine gerçek hayatta bulunan her şeyin olduğunu söyler. Gerek hayatın bizatihi kendisindeki ve gerekse tek tek bireyler arasındaki ilişkiler güç ilişkileri olup, ahlakın mahiyetini belirleyen şey bireyin güçlü ya da zayıf olmasıdır. Buna göre, verili ahlak zayıf, güçsüz karakterli insanların teşekkül ettirdiği bir ahlaksa eğer, bu ahlak köle ahlakıdır; buna mukabil o güçlü, kendilerine güvenen, sağlıklı insanlar arasında teşekkül etmiş olan bir ahlak ise, söz konusu ahlak bu kez efendi ahlakı olmak durumundadır. Nietzsche 19. yüzyıl Avrupa'sında yürürlükte olan ahlakın, kaynağı itibariyle çok büyük ölçüde İbrani-Hıristiyan geleneğinden çıkmış olan bir köle ahlakı olduğunu ve sadece Sokrates'in değil, fakat Katolisizm, Protestanlık ve bütün bir Aydınlanmanın köle ahlakına yardım ettiğini, hatta onu daha güçlendirip yaymaya çalıştığını ileri sürer.

Nietzsche işe önce efendi ahlakından örnekler vererek başlar ve buradaki iyi-kötü kavramlaştırmasının temelinde, asil-kötü ayırımının bulunduğunu söyler. İlk gelen ve hakiki bir ağırlığı olan iyidir ve onun ifade ettiği değer soylu sınıfın kendisini bir bütün olarak olumlamasıdır. İyi, soyluların cesaret, fiziki ve zihinsel kudret ve gurur gibi ayırıcı niteliklerine sahip olan "asil" anlamına gelmektedir. "Kötü" ise ikincil kavram olup, soylunun niteliklerinden yoksun ve aşağı olanı gösterir. Soylunun niteliklerinden yoksun bulunan köle ruhlu insanlar, kuruluşları ya da yapıları itibariyle aşağı olduklarından, kötü olmaları dolayısıyla hiçbir şekilde ayıplanmazlar.

Nietzsche söz konusu soylu ya da efendi ahlakından sonra, aristokratik değer sistemiyle köle ahlakı arasındaki bir geçiş evresi olarak, rahipçe değerleme tarzından söz eder. Daha ziyade Hinduizm ve Budizm tarafından örneklenen ve eylemden uzaklaşarak, içsel, manevi yaşamın geliştirilmesine özel bir önem izafe eden bu ahlakın temel değerleri, açıktır ki, çileci değerler olmak durumundadır. Bununla birlikte, esas Musevilik tarafından cisimleştirilen ve efendi ahlakıyla mutlak bir karşıtlık yaratan bu ara ahlak kategorisi, dünyevi mutluluk, güç ve başarı yerine, sadece acı çekmeye pozitif bir değer yükleyerek kölenin ahlak alanındaki başkaldırısına çıkan yolu hazırlar. Museviliğin kendisi ise Hıristiyan etiğini doğurur.

Nietzsche, aristokratik değer yargılarının çökmesi ile beraber, bencil-bencil olmayan karşıtlığının sürü içgüdüsünün egemenliğini hazırladığını söyler. Burada yapılan en büyük hata, ona göre, ahlaklı olanla bencil olmayan arasında özdeşlik kurulması olmuştur. Sürünün belli bir ahlakı olan bir grup, "belli bir grup olarak ayakta durmasını ve kendini

o grup olarak sürdürmesini sağlayan bir ahlakla bağlı bir grup" olduğu dikkate alınırsa, Nietzsche'nin bakış açısından köle ahlakı ile topluluk içgüdüsü arasında çok yakın bir ilişki bulunduğu, ahlaklılıkla ilgili kavramlaştırmaları belirleyen gücün bu ahlak anlayışı olduğu açıklıkla ortaya çıkar. Nitekim Nietzsche işte buna işaret ederek, güçlülerle zayıflar arasındaki farklılığı şöyle ifade eder: "Güçlüler doğal olarak ayırmaya, zayıflar bir araya gelmeye eğilimlidir, eğer güçlüler bir araya gelirlerse, bu ancak saldırgan bir toplu eylem ve güç isteminin toplu tatmini amacıyladır, bireysel vicdanın epey direnciyle karşılaşır; aksine zayıflar, bir araya gelmekten pek *hoşlanırlar.*"

Soyluyla köle arasındaki en önemli farklılık, Nietzsche'ye göre birincisinin aktif güçle, buna mukabil ikincisinin reaktif güçle karakterize olmasıdır. Nietzsche reaktif güçlerin ancak köle ahlakına vücut verirken, aktif güçlerin soylu veya asilin ahlakını, efendi ahlakını yarattıklarını söyler. Bu açıdan bakıldığında, yalnızca aktif güç kendini olumlar, farklılığını onaylar ve ayrılığını eğlencenin ve oyunun bir objesi haline getirir. Oysa reaktif güç, itaat ettiği zaman bile, aktif gücü sınırlar, ona sınırlayıcı kurallar ve sınırlar getirirken, hiç kuşku yok ki negatif ruhun kontrolü altında bulunur. Kısacası, aktif güçteki evet deyiş ya da olumlama reaktif güçte hayıra ve olumsuzlamaya dönüşür. Nietzsche işte bundan dolayı, farklıya ve kendinden olmayana hayır diyen köle ahlakının bir tepkinin ve hınç duygusunun sonucu olduğunu öne sürer.

Buna göre, köle ahlakı sahip olduğu negatif karakterden dolayı, kendisindeki iyi inancını ortaya koyabilmek için kötü sıfatını yükleyeceği soylu insana ihtiyaç duyar. Soylu ona, kölenin kendi kimliğini koruyabilmesi ve ötekinin değerini düşürebilmesi için lazımdır. Oysa soylu kendini tanımlamak için ötekini tanımlamaya ihtiyaç duymaz. O, kendini kendine ait niteliklere dayandırır. Kölenin kimliğini yaratan şey soylunun niteliklerine sahip olamama talihsizliğinden başka hiçbir şey değildir. Bu nedenle, Nietzsche sürü tarafından yapılmış iyi-kötü kavramlaştırmasındaki karşıtlık yerine asil-kötü ayırımını yerleştirir. Bunun, karşıtlığın Yunanlılardaki versiyonuna, onlarda iyi-kötü ayırımı yerine asil ve asil olmayan ayırımı bulunduğu için özellikle uygun düştüğünü söyler. Onlarda, iyi aristokratik, güzel, mutlu ve Tanrılar tarafından sevilenle eşanlamlıyken, soylu insan veya aristokrat, köle ya da sıradan insana tamamen karşıttı.

Buradan hareket edildiğinde, köle ahlakının "sen kötüsün, ben bundan dolayı iyiyim", efendi ahlakının ise "ben iyiyim, sen bundan dolayı kötüsün" dediği, köle ahlakının düşmanca bulunan bir dünyaya ihtiyaç duyduğu bir kez daha açıklıkla ortaya çıkar. Efendi ahlakı söz konusu olduğunda, ahlaki iyi-kötü ayırımı, bir paralojizm olup, bu, yırtıcı kuşun

kötü olduğunu söylemeye benzer. Yırtıcı kuştaki gücün kendisi onun etkilerinden ve tezahürlerinden ayrılmamakla birlikte, genel yaklaşım yırtıcı kuşun gücünü açığa vurmama yeteneğine sahip olduğunu ve bu gücün etkilerinden ayrılabileceğini varsayar. Dolayısıyla, iyi veya erdemliyi kuzu temsil ederken, yırtıcı kuş kötüyü niteler. Reaktif güçlerin yaptıkları da tam tamına budur: Her şey yerinden edilip reaktif güçler arasına sokulurken, onlar aktif gücü de bir kurgu, bir gizemsizleştirme aracılığıyla yapacağı şeyden ayırırlar.

Öyleyse, aktif gücün bakış açısından iyinin aktiviteyi, olumlamayı, tasdik etmeyi ve bütün bunların hayata geçirilmesinden duyulan memnuniyeti veya hoşnutluğu ifade ettiği yerde, kötünün kötü oluşunun ikincil ve bir sonuç olduğu, bunun da kötünün olumlamamasından, eylememesinden ve eğlenmemesinden kaynaklandığı bir kez daha söylenebilir. İyi öncelikli olarak efendiyi belirleyip tanımlarken, kötü sadece bir sonuç olan durumundadır. Oysa reaktif güç bağlamında iyi-kötü ayırımı, reaktif gücün dışındakinin kötü diye tanımlanması yoluyla yapılır ve negatiflik burada daha baştan işin içine sokulur.

Hâkim ahlak anlayışının söz konusu köle ahlakı ekseninde oluşturulduğunu düşünen Nietzsche, sıkıntının kökenlerini jeneolojik soruşturmasından hareketle, Hıristiyanların Yunanlılar üzerinde kazandığı hâkimiyette bulur. Zamanının İngiliz psikolojistlerinin iyiyi pragmatist bir perspektiften, toplumsal olarak faydalı ve diğerkâm eylemlerle özdeşleştirmelerini eleştirirken de iyinin kökeni bakımından bencil-diğerkâm ayırımından hareketle temellendirilemeyeceğini, iyinin en erken dönemlerdeki kullanımının "soylu, kudretli, yüksek mevkili ve yüksek fikirli" kavramlarına işaret ettiğini söyler. Burada iyi alçak, kıt fikirli ve avami her şeyle tam bir karşıtlık içerisindedir; bu nedenle Hıristiyanlığın zayıfın, ezilmişin, alçakgönüllünün, yoksulun yanında yer alması ve onları yüceltmesi, Nietzsche'ye göre Hıristiyanlığın güce, kudrete, aristokrat ahlakına yönelik gizli hınç ve nefret duygusundan kaynaklanır. O, insanlık tarihinin son iki bin yıllık döneminde güçsüzlerin anlayışının hınç duygusuyla ahlaka egemen olduğunu, güçsüz ruhların zafer kazandığını söyler. Sürüde moralin başdeğer haline getirilmesi de aslında bundandır; ahlaklılığın çökmüş insanın doğal içgüdüsü olduğunu ima eden Nietzsche, bitkin ve yorgun insanların bu şekilde öç alıp efendi rolünü üstlendiklerini öne sürer.

Nietzsche, kendisini Hıristiyanlık veya sosyalizm ya da diyalektik veya liberalizm şeklinde gösteren bütün hınç ahlaklarını varoluşa ölüm cezası veren kültürel bir kötümserlik olarak değerlendirir ve onları hayat içgüdülerine karşıt olmaları nedeniyle "doğa karşıtı ahlaklar" diye niteler. Gerçekten de hınç, bedeni hor gören bir kültürün ayrılmaz unsuru

olup modern toplumlarda da varlığını yaygın bir hastalık, zararlı bir inanç olarak sürdürür. Nietzsche bu bağlamda "hıncı, basit dinsel kültürün temeli olarak değil, zihnin bir çileciliği olarak, rasyonelliğin ortaya çıkışında temel bir etken olarak" görür. Ona göre, hınç duygusunun eseri olup, Yahudi ve Hıristiyan etiğinde somutlaşan ahlak, soylunun ahlakına, efendi ahlakına hayır demekten kaynaklanır. Modern dönemin hınç ahlakları da özde söz konusu Yahudi, Hıristiyan tinine dayanmaktadır. Sözgelimi Fransız İhtilali ve sosyalizm gibi modern oluşumlar gerçekten de Hıristiyanlık ruhu ile özdeş olup, Nietzsche bunların insanları her açıdan eşit gördüklerini söyler. Ona göre, eşitlik öğretisi adaletin sonu olsa bile, adaletin kendisi tarafından vazedilmiş gibi görünmektedir. "Eşitler için eşitlik, eşit olmayanlar için eşitsizlik, adaletin gerçek konuşması budur" diyen Nietzsche, ister klasik ya da ister modern olsun, eşitliğe vurgu yapan bütün ahlak sistemlerin, aristokrat değerleri olumsuzlamaktan, soylu ahlakın değerlerine hayır demekten kaynaklandığını ve onlara vücut veren içgüdünün bir hınç içgüdüsü olduğunu bir kez daha belirtir.

Ahlaktaki köle isyanının birinci nedeni ya da egemenliğinin en önemli sonucu, efendi ve soyluların savunduğu ahlakçı olmayan bir iyi-kötü ayırımının yerine ahlakçı bir iyi-kötü ayırımının geçirilmesiyse, ikincisi özgür irade, ruh ve suçluluk nosyonlarının türetilmesidir. Buna göre, köle ahlakı kendini olumlayan bir ahlak olmayıp, kendi varlığını ötekini olumsuzlamak suretiyle teminat altına alan bir ahlaktır. Onun tanımlayıcı tutumu, hınç tutumudur. Köle varolabilmek için kendisine düşman bir dış dünyaya ihtiyaç duyar; onun eylemde bulunmasında dışsal uyarıcılar etken rol oynar ve eylemi bu durumun bir sonucu olarak tepkiseldir. O, yine varlığını teminat altına alabilmek için özgür irâde, ruh, suçluluk ve vicdan kavramlarını yaratmıştır. Nietzsche açısından özgür irade sadece, "dinbilimcilerin, insanı, sözcüğün kendi açılarından anlamlı kılmak, yani onu kendilerine bağımlı kılmak, amacıyla gerçekleştirdikleri marifetlerden biridir."

O, özgür irade, özne ve ruh nosyonlarının tarihin çeşitli aşamalarında hayatlarına düşsel bir özgürlüğün yanı sıra, bir temel ve tözsellik duygusu kazandırmak amacıyla güçsüz ve ezilmiş insan grupları tarafından icat edilmiş yapımlar, oluşturulmuş kurmacalar olduklarını savunur. Zayıflar özgür iradeye sahip bir özne icat etmek suretiyle güçlü olanları eylemlerinden sorumlu tutabilirler ve böylelikle de onların güçlerinden ötürü suçluluk duymaları sağlanabilir. Onlar kendilerini ise, manevi özgürlüğün bir koşulu olarak gösterilebilecek güçsüzlükleri nedeniyle yüceltebilirler. Amaçlı olarak eylemde bulunan özgür insan, öznenin icat edilmesiyle birlikte suçlanmaya başlanır ve böylelikle de sorumluluk

nosyonunun dünyadaki eylem anlayışına hâkim olduğu bir evren yaratılabilir. Oysa Nietzsche açısından "sahici eylem, özgürce akan bir sağlık ve güçten bilinçsizce kaynaklanan eylemdir."

Nietzsche'de vicdan ve bilinç insanın sosyalleşmesine bağlı olarak ve onun içgüdülerinin bastırılıp içeride dönüşüme uğramalarının sonucunda ortaya çıkar. Bastırılmış içgüdüler içte dönüşüme uğrayınca, ilk kez olarak içsel psikolojik yaşam, daha sonra düşüncenin zihinsel dünyası, motifler, hipotezler, rüyalar ve taklitler gelişmiştir. Nietzsche ahlaki yargı ve değerlemelerimizin de bilinçsiz fizyolojik süreçlerimizin aklileştirilmesinden ibaret olduğunu söyler. O, işte bu süreçlerin tamamlanmasından sonra, yani öznenin, bilincin, ruhun, vicdanın, vs. oluşturulmaları sonucunda, insanların içgüdülerinden uzaklaştıklarını ve bilinç varlıkları haline geldiklerini söyler.

Nietzsche gerek metafiziksel geleneğin, gerekse bu geleneğin vücut verdiği klasik ve modern ahlak anlayışlarının nihilizmle sonuçlanacağını söyler ve bunu *Şen Bilim*'deki ünlü "Tanrı öldü!" deyişi ile haber verir. Bundan sonra insanlar, düşüncelerini ve ahlak anlayışlarını temellendirebilmek için ona göre, ne Hıristiyan Tanrısını, ne de herhangi bir felsefi ilkeyi, kendinde varlığı, tözü vs. bulabileceklerdir. Çağında ortaya çıkan büyük "boşluğun tarihsel ve psikolojik nedenlerini sergilemek; yeni moralitenin rolünü oynamak üzere ortaya çıkan sahte adayların maskesini düşürmek" amacı güden Nietzsche bu amacına gerçekten de ulaşır. Çileci ideale ve onun yol açtığı hastalığa karşı koyacak yeni bir ideal ya da umudun olup olmadığı, yeni değerleri, karşıt ideali ne ya da kimin yaratacağı soruları karşısında, Nietzsche sürü ya da köle ahlakının devamı olarak gördüğü sosyalizmden de liberalizmden umut olmadığını açıklıkla ifade eder. Özgürlüğü katı bir özdisiplin kapsamı içinde tanımlayan, onu kişisel sorumluluk istemi, insanları birbirlerinden ayıran mesafenin korunması olarak gören Nietzsche, insanlar arasındaki mesafeyi, ister özgürlük, isterse eşitlik ideali çerçevesinde aşındırmaya yönelik her teşebbüsün sürü ahlakına batış olduğu kanaatini hep korur.

O, Hıristiyan ahlakının en son şekli olan, Batı kültürüne Platon'un soktuğu *öte* fikrini daha seküler bir biçimde aynen sürdüren bilimden yana da en küçük bir umudun olamayacağını söyler. Hakikat iradesinin sonunu hazırladığı bilim, bir kere hayata karşıt bir karakter taşımaktadır. Hem zaten bilim değer yaratamaz; kendisini sadece değerlerin dışında bulur hatta değerlerin dışına atmak ister. Dahası, bilim tarafından çizilen insan resmi insanın önemini yok eder, onu bir hayvana indirger.

Bilim de liberalizm de bize en küçük bir yardım sağlamadığına göre, hayatın yoksullaştırılmasını ne zaman ve kim ya da ne önleyecektir? Hayatın yoksullaştırılması, Nietzsche'ye göre, doğayı iyiliğin ürünü ve

Tanrının inayetinin eseri olarak görme evresi geride bırakıldığı, tarih artık ahlaki bir dünya düzeninin ya da Tanrı tarafından hazırlanmış bir planın açımlanması olarak görülmediği, her şeyin önceden plânlanmış ve insanların kontrolü dışında olduğu düşüncesi yadsındığı zaman, son bulacaktır. Nietzsche'ye göre bu süreç, insan, tıpkı geçmişin efendileri gibi, kendisini verili değerlere tabi kılmak yerine, kendi değerlerini dış dünyaya kabul ettirmeye başladığı; insanın bir şeylerden yoksun olduğu duygusunu aştığı, insan varoluşu için kendisinin dışında bir anlam aramadığı, hayattan nefret edip ondan kurtulmaya çalışmadığı, kısacası çileci idealin temsilcilerinden farklı olarak hayata evet diyebildiği zaman nihayete erecektir. Başka bir deyişle, değer ve değerlerin değeri, negatif olandan değil de olumlamadan çıkartıldığı, reaktif güçlerin yerini aktif güçler aldığı veya tepkisel güçlerin inkâr edilmesinden sonra, bütün güçler aktif hale getirildiği zaman son bulacaktır.

Bunu kim yapacak, yeni ve yüksek ahlak türünü kimler yaratacaktır? Dini, bilimi, geleneksel ahlak anlayışlarını, mevcut politik düzeni mahkûm eden Nietzsche, bu konuda ruhları yeni değerleri yaratacak kadar güçlü ve özgün olan yeni filozoflara, geleceğin filozoflarına güvenir: "Umutlarımızla neye varacağız peki? – *Yeni felsefecilere*, başka bir seçiş hakkımız yok; yeterince güçlü ve özgün ruhlara, karşıt değerlendirmeleri başlatıp, 'ebedi değerleri' yeniden değerlendiren, baş aşağı eden; geleceği haber edenlere, geleceğin insanına, bin yılın istemesinin, bir insan istemesine bağlı olduğunu öğretecek insana, şu şimdiye dek "tarih" denen saçmalığın ve rastlantının tüyleri diken diken egemenliğinin kökü-ne kibrit suyu dökmek için disiplin ve sıkı bir eğitimin gözü pek atılımlarına ve tüm çabalarına zemin hazırlayacak olana."

Onlar geçmişin ve şimdinin filozofları gibi, ahlaklılıkla ilgili verileri bir araya getirmek ve onları sistemleştirmek ya da formüllere sıkıştırmakla yetinmeyecek, tam tersine yeni değerleri yaratacaklardır. Onların bilmeleri yaratma, yaratmaları bir yasa koyma, hakikat istemleri de güç iradesi olacaktır. Değerleri yaratırken, bu yeni filozoflar güç istemini, ondan korkmadan veya utanmadan kucaklayıp, somutlaştıracaklardır. Geleceğin bu yeni filozofları, bu güçlü ruhlar "dünyayı bir bütün olarak olumlayacak", hayatı olduğu gibi kabul edip, onun bir güç istemi olduğunu tasdik edeceklerdir. Geleceğin bu yeni filozofları hayattan kaçmak, ondan korkmak yerine, hayatı yaşamayı seçeceklerdir. Onların amacı, "insanı yeniden doğaya çevirmek" olmalıdır.

Bu yeni filozof, geleceğin kişisi, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te "üstinsan" olarak kutsanan, "insanın ötesindeki insan"dır. Onun en büyük başarısı da Nietzsche'ye göre, sadece hayatın değil, her şeyin ebedi dönüşünü istemek olacaktır.

20. YÜZYILDA FELSEFE

Felsefenin 20. yüzyıldaki gelişim seyrini izleyebilmek, onun başka çağlardaki gelişimini takip edebilmekle kıyaslandığında, alabildiğine zor ve zahmetli bir iş olarak karşımıza çıkar. Bunun da en önemli nedeni, bütün çağların en uzunu olan 20. yüzyılda çınar sayısının, yani felsefeye katkı yapmış olan filozof sayısının hiç olmadığı kadar çok, hatta ormanı veya ana akımları görmeyi imkânsızlaştıracak ölçüde fazla olmasıdır. Artık belleklerin bir parçası haline gelmeye başlayan 20. yüzyılın, ilk üç çeyreğini bir tarafa bıraksak bile, sadece son çeyreğinde, çağ ile neredeyse özdeşleşmiş pek çok filozof toprak olmuştur. Bunun için sadece Rudolf Carnap'ın (ö. 1970), Martin Heidegger'in (ö. 1976), Jean-Paul Sartre'ın (ö. 1980), Michel Foucault'nun (ö. 1984), Simone de Beauvoir'ın (ö. 1986), Emmanuel Levinas'ın (ö. 1995), Gilles Deleuze'ün (ö. 1995), Thomas Kuhn'un (ö. 1996), William von Orman Quine'ın (ö. 2000), Hans Georg Gadamer'in (ö. 2002), John Rawls'ın (ö. 2002), Robert Nozick'in (ö. 2002), Donald Davidson'un (ö. 2003), Jacques Derrida'nın (ö. 2004), Peter Strawson'un (ö. 2006), Jean Baudrillard'ın (ö. 2007) ve Richard Rorty'nin (ö. 2007) isimlerini saymak yeterli olabilir.

20. yüzyılı bütün çağlardan çok daha uzun bir çağ haline getiren şey, yalnızca filozofların ve filozofları bir araya getiren okulların sayısı değildir. Fakat esas, felsefenin hiçbir zaman boşlukta gelişmediği dikkate alınacak olursa, bu filozofların düşüncelerine vücut veren sosyal ve politik koşulların farklılığı, çeşitliliği ve yoğunluğudur. 20. yüzyıl büyük dünya savaşlarıyla, komünist, faşist ve totaliter devletlerin doğuşu ve yıkılışıylarıyla, sayılamayacak kadar çok bölgesel savaşla, nükleer silahlara ek olarak başka kitle imha silahlarının icadıyla, soykırımlarla, sömürgeciliğe karşı verilen kurtuluş savaşlarıyla, küreselleşmeyle, teknolojinin olağanüstü büyük gelişimiyle ve nihayet büyük kitlelerin kentlerde gerçekleştirdiği eşi benzeri görülmemiş istilayla karakterize olur. Bu bağlamda, hızlı bilimsel ve teknolojik ilerlemelerin 20. yüzyılda daha önce tahayyül edilmesi dahi mümkün olmayan politik felaket ve alabildiğine dramatik olaylarla birleşmesi, hemen herkes tarafından kabul edilen bir olgudur.

20. yüzyıl felsefesi, bütün bunların dışında, yine tasnifi ve ana akımları ortaya çıkarmayı zorlaştıracak şekilde, klasik felsefelerin veya felse-

fenin klasik dallarının dışında kalan yeni felsefelerin zuhuruyla oluşur. Buna göre, matematiksel mantığın, meta-etiğin, dil felsefesinin, psikoloji felsefesinin, toplumsal cinsiyet felsefesinin, çevre felsefesinin ve hatta bilim felsefesinin hemen hemen tamamen 20. yüzyıl felsefeleri olduğu söylenebilir. İşte bu durum, 20. yüzyıl felsefesinin mutlak bir uzmanlaşmayla karakterize olduğu anlamına gelir. Son büyük felsefe sistemlerinin 19. yüzyılda kaldığı dikkate alınırsa, 20. yüzyılda filozofların, sistem inşa etme gayreti içine girmekten ziyade, felsefenin münferit alanlarında özgün ve eleştirel düşünceler geliştirdikleri ve felsefeyi, söz konusu uzmanlaşma eğilimlerine paralel olarak, birtakım "dönüş"lerle ifade ettikleri söylenebilir. Sözgelimi bu bağlamda yüzyılın en etkili "dönüş" hareketi olarak "dile dönüş"ten söz etmekte fayda olabilir. Gerçekten de 20. yüzyılda Heidegger'den Gadamer'e, Austin'den Wittgenstein'a, Lévi-Strauss'tan Ricæur ve Derrida'ya pek çok filozof, analitik felsefeden hermeneutik ve gündelik dil felsefesine, yapısalcılıktan postmodernizme pek çok akım dile başvurmuş, dili temel almış, söylemi ve dilsel temsili bilgi ve hakikat arayışında felsefenin ulaşabileceği en yüksek nokta diye tanımlamıştır. Yine, hemen bütün bu filozof ve akımlara göre, dilin dışında hiçbir olgu, belli bir dil kalıbına giren veya münferit bir dilsel tasvirde ifade edilen dışında hiçbir gerçeklik yoktur. Dile dönüş hareketinin doruk noktasını temsil eden Wittgenstein'a göre, dünyayı ve hayatı anlamak için neyin geçerli ve anlamlı olduğuyla ilgili ölçütlere sahip bulunan dil oyunları veya kültürel yaşam biçimleri çokluğunun varoluşunu kabul etmek zorunluluğu bulunmaktadır.

Yine 20. yüzyıl felsefesinin önemli bir başka özelliğinin de profesyonelleşme olduğu, onun önemli ölçüde profesyonelleşmeyle belirdiği, bu çağın felsefesini şekillendiren filozofların hemen tamamının üniversitelerde maaşlı felsefe profesörleri olarak görev yaptıkları kabul edilir. Felsefede profesyonelleşme eğilimi, aslında 18. yüzyılda, Aydınlanmayla başlamıştı. Buna rağmen, 19. yüzyıl filozoflarının önemli bir bölümü üniversite dışında kalmıştı. Bu dönemde sadece idealistlerin büyük Alman üniversitelerinde kürsü sahibi oldukları yerde, Comte, Mill, Marx, Kierkegaard ve Schopenhauer kurumsal bağları olmayan bağımsız filozoflar olarak ortaya çıkmışlardı. Oysa 20. yüzyılda felsefe tamamen kurumsal olarak icra edilen, üniversitelerde ve araştırma enstitülerinde yürütülen bir faaliyet haline gelir. Felsefe aynı zamanda kongrelerde, ulusal ve uluslararası felsefe cemiyetleri ve yüksek düzeyde uzmanlaşmış dergilerde hayata geçirilen bir etkinlik ya da disiplin olup çıkarken, muhtemelen George Santayana ve Jean-Paul Sartre istisnasıyla tüm filozoflar üniversitelerde çalışan akademisyenler olarak boy gösterir. Filozofların giderek daha teknik hale gelen bir terminolojiyle, belki varoluş-

çuluk bir istisna olarak bırakılacak olursa, geniş kitleler için değil de neredeyse birbirleri için yazdıkları bu yüzyılda, büyük ölçüde özel ihtisas konularıyla meşgul oldukları söylenebilir.

Felsefede bütün bir 20. yüzyıl boyunca yaşanan bu profesyonelleşme sürecinin önemli bir özelliği de kadınların filozofların akademisine katılımı olmuştur. Birinci Dünya Savaşı sırasında, üniversite sıralarını, erkeklerin askere gidişleriyle birlikte daha çok doldurmaya başlayan kadınlar, önce büyük filozoflara asistanlık yapmışlar, fakat bununla da kalmayıp, en azından bazı örneklerde önemli filozoflar olup çıkmışlardır. Almanya'da Husserl ve Heidegger'in öğrencisi olmuş Hedwig Conrad Martius, Edith Stein ve Hannah Arendt, Fransa'da Simone de Beauvoir'ın açtığı yoldan giden Julia Kristeva, Hélène Cixous, Luce Irigaray, Sarah Kofman, Michèle le Doeuff, İngiltere'de Wittgenstein'a asistanlık yapmış olan Elisabeth Anscombe ve onu takip eden Philippa Foot, Onora O'Neill ve nihayet Amerika Birleşik Devletleri'nde Judith Butler ve Martha Nussbaum yüzyılın çığır açıcı kadın filozofları olmuşlardır. Zaman zaman felsefenin klasik konularıyla da meşgul olmuş olan bu kadın filozofların çığır açıcı filozoflar olarak görülmelerinin en önemli nedeni, onların feminizm adı verilen ve erkek egemen bir karaktere sahip olduğuna inandıkları bütün bir felsefe geleneğine meydan okuyan yeni bir felsefe geleneğini başlatmış olmalarıdır.

20. yüzyıl felsefesindeki söz konusu profesyonelleşme sürecinin, ayrıca ve esas itibariyle coğrafi ve politik mütalaalarla da zenginleşen entelektüel rekabeti artırdığı, felsefe okulları arasındaki bölünmeleri radikalleştirdiği ve nihayet felsefenin ne olduğuyla ne olması gerektiğine ilişkin tanımları yakıcı bir ihtilaf konusu haline getirdiği rahatlıkla ileri sürülebilir. Felsefenin kendi doğası ve yöntemiyle ilgili olarak daha önce hiç olmadığı kadar özbilince kavuştuğu bu dönemde, bir yandan felsefenin sonunun geldiğine işaret edilirken, bir yandan felsefe adeta işe sıfırdan başlıyormuşçasına, felsefe yapmanın yeni yöntemleri önerilmiştir. Bergson tarafından sezgi metodu, analitik felsefe geleneği tarafından önerilen mantıksal veya kavramsal analiz yöntemi, Husserl tarafından önerilen fenomenolojik metot, Dilthey ve Gadamer tarafından geliştirilen hermeneutik, Foucault tarafından geliştirilip öne sürülen jeneolojik yöntem ve Derrida'nın ortaya koyduğu dekonstrüksiyon, 20. yüzyıl düşüncesinin öne çıkan yöntemleri olarak bir çırpıda sayılabilir.

20. Yüzyıl Felsefesinin İlk Uğrağı

Bütün bu karmaşıklık ve çeşitliliğine, getirdiği bütün yeniliklere rağmen, 20. yüzyıl felsefesine yaklaşık ellili yıllara kadar tam bir birliğin, altmışlı yıllardan itibaren de bu kez önceki dönemin felsefe anlayışına

radikal bir tepkiyle karakterize olan alternatif bir felsefe anlayışının yarattığı birliğin egemen olduğu, her şeye rağmen söylenebilir. Söz konusu ilk dönem felsefesinin birliğini sağlayan şey, 19. yüzyılın büyük ölçüde Kant'tan miras alınmış olan inşacılığıyla göreciliğinden uzaklaşma veya kaçış isteğidir. Gerçekten de yüzyılın ortalarına kadar filozoflar, bilginin, ama zihnin inşası olmayıp nesnel olarak var olan evrene ilişkin bilginin, imkânını yeniden olumlama gayreti içinde olmuşlardır. Her ne kadar kendilerini Kantçı paradigma karşısında özgürleştirme gayretlerinde oldukça farklı yollar izleseler de yüzyılın ilk yarısının hemen hemen tüm filozoflarının ortak bir realist amaç doğrultusunda, nesnelliği yeniden ele geçirme çabasıyla karakterize oldukları kabul edilir.

Bununla birlikte esas itibariyle veya büyük ölçüde analitik felsefeyi karakterize eden söz konusu mutlak birlik, yüzyılın hemen başlarında, özellikle de felsefeleri 19. yüzyıl düşüncesinin büyük ölçüde devamı olan, bu dönemin iyimserliğini, ilerlemeye beslediği inancı devam ettiren Bergson, Dewey ve Whitehead gibi filozoflar tarafından ancak çok gevşek olarak tesis edilebilmiş bir birliktir. Gerçekten de 19. yüzyılın en azından Alman idealistlerinde büyük bir güçle ortaya çıkan metafiziksel ilgisini aynen devam ettiren iki filozoftan Bergson, tıpkı Schopenhauer gibi, sezgide açımlandığına inandığı gerçekliğin, kör ve tatmini imkânsız olan bir iradeden ziyade, yaratıcı bir hayat hamlesi olduğunu söylüyordu. Bununla birlikte, onun insan ve insanın evrenle olan ilişkisine dair görüşleri Schopenhauer'ın görüşlerinden çok daha iyimserdi. Üçlünün ikinci filozofu olan Dewey (ve elbette üyesi olduğu pragmatist okul), akıl ya da zekânın iradeye tabi olduğu ve "hakikat"in iradeyi tatmin eden önerme, bilgi ya da teori olduğu konusunda Bergson'la tam bir uyuşma içinde oldu; fakat o, çok daha bilimci olduğu için Bergson'un sezgi anlayışıyla bilumum metafiziksel eğilimlerini reddetti. Whitehead, Bergson ve Dewey ile kıyaslandığında, çok daha rasyonalist biriydi. Ama onun rasyonalizmi, klasik rasyonalizmin geleneksel dedüktif sistem idealinden oldukça farklıydı. Nitekim o, günlük deneyimin dünyası ile fizik ve yaşam bilimlerinin dünyası arasındaki boşluğu kapatmak amacıyla, açık uçlu bir kategorik şema inşa etmişti.

İkinci Uğrak: Analitik Felsefe

Bergson ve Whitehead ile pragmatizmin 20. yüzyıl felsefesinin ilk uğrağını meydana getirdiği yerde, yirmili yıllardan itibaren sahneye çıkan analitik felsefe, yüzyıla damgasını en uzun süreyle ve en etkili bir biçimde vuran ikinci uğrak olmuştur. Analitik felsefe, 20. yüzyılın başlarında İngiltere'de boy gösteren Hegelci idealizme karşı çıkan İngiliz filozofu G. E. Moore'la başlar. Gerçekten de kavramsal analiz yöntemini ilk kez ola-

rak kullanan Moore idealizmin kurucu veya asli ilişkiler ve organik bütünler anlayışını reddederken, önceliği bunların yerine bireysel yargı ya da önermelere ve bu önermeleri oluşturan kavramlara vermiştir. Analitik felsefeye Moore'un önemli katkılarından sonra en ayırt edici katkıyı, Bertrand Russell'in sağladığı söylenebilir. Çünkü modern mantığı veya yeni mantık teorisini felsefi analizin imkânlarını geliştirmek için kullanan ilk kişi, odur. Analitik felsefenin ayırıcı özelliğini yaratan şey mantıksal analize yüklenen rol, ona verilen önem olmuştur.

Russell'in düşünce ve eserlerinde mantığın felsefi analizin hizmetine koşulmasıyla belirlenen bu büyük gelişme, onun meşhur "betimlemeler teorisinde" ortaya çıkar. Çünkü o söz konusu teoride, tek tek şeylerin betimlendiği önermelerin analizi için mantık teorisini kullanır. Russell, bu teoriyi kullanmakla da kalmayıp, bu yöntem sayesinde varlık ve özdeşlikle ilgili uzun zamandan beri çözülemeyen problemleri çözüme kavuşturabildiğini ve fazladan dolayımsız olarak tecrübe edemediğimiz şeylerin (betimlemeye dayalı) bilgisine erişmenin bizim için nasıl mümkün olduğunu açıklayabildiğini savunur. Mantık teorisini geliştirip uygularken, söz konusu mantıksal-analitik felsefe yönteminin felsefe yapmanın yegâne uygun yolu olduğunu öne sürer. Bir yandan mantığın felsefenin özü olduğunu söylerken, bir yandan da "gerekli analize tabi tutulduğunda her felsefi problemin ya felsefi bir problem olmadığının ya da mantıksal bir problem olduğunun görülebileceğini" iddia etme durumuna gelir. Russell'a göre, söz konusu mantıksal-analitik yöntemi felsefeye kazandıran kişi, esas Gottlob Frege'dir. Russell her ne kadar mantıksal-analitik araştırma yöntemini Frege'ye geri götürse de onun felsefesi bundan çok daha fazlasını, özellikle de deneyimde sunulan şeylerin, yani bizim "tanışıklık yoluyla" bildiğimiz şeylerin önceliğine yapılan vurguyu ihtiva eder.

Russell'la çalışıp, bu sayede Frege ile de temas etmiş olan Wittgenstein ise Russell'ın felsefesinin bu boyutunu bir kenara bırakarak, "mantıksal-analitik yöntem"in yepyeni ve saf bir örneğini uygulamaya sokmuştur. Wittgenstein dilin ve muhtemelen tüm düşüncelerin zemininde yatan mantıksal olarak kusursuz bir dil tasarımı ortaya koyduğunu düşünür. Böyle bir dil için tesis edilmesi gereken anlam kavramının merkezinde ise, dilin "şeylerin değil de olguların toplam olduğu" söylenen dünya ile ilişkisi bulunur. Dilin en basit veya yalın tümceleri, doğru olduklarında basit ya da yalın olgulara tekabül eder. Bu olguların kurucu bileşenleri ise metafiziksel açıdan basit nesneler ve dilsel olarak yalın ifadelerle adlandırılan tümellerdir. Wittgenstein, buradan hareketle anlamlı bütün tümcelerin mantıksal olarak birbirlerinden bağımsız olan yalın önerme ya da tümcelerin doğruluk fonksiyonları olduğu-

nu belirtir. Aynı şekilde bütün yalın olgular birbirlerinden bağımsız oldukları için sadece yalın tümcelere mümkün tüm doğruluk değerlerinin yüklenmesi, yalın olgular toplamından meydana gelen mümkün dünyaları da belirler. Fiili dünya, mevcut bütün yalın olguların birleşimlerinden meydana gelir.

*Kariyerinde iki ayrı dönem bulunan Wittgenstein, birinci döneminde filozoflarca yanıtlanabilecek anlamlı felsefi iddialar veya çözülecek felsefi problemler olmadığını söyler. Felsefenin devam etmesinin ve hakiki problemlere çözüm bulunmasını engelleyen yanılsamalara kapılınmasının en önemli nedeni, ona göre, dilsel karışıklıklardır. O, felsefedeki sonu gelmez tartışmaların bu nedenden kaynaklandığını söyler. Dilin işleyişi tam olarak ortaya çıkarılabildiği takdirde felsefedeki karışıklıkların önüne geçilebileceği gibi, dünyayı da olduğu gibi görmek mümkün hale gelebilecektir. Felsefenin yapabileceği şey de işte bu noktada ortaya çıkar. Buna göre filozofların dünya hakkında gerçekten keşfedebilecekleri yeni önermeler olmasa bile, onlar zaten elde bulunan önermeleri açıklığa kavuşturmayı, aydınlatmayı deneyebilirler. Tıpkı Russell gibi, Wittgenstein da gündelik dilin asıl mantıksal formu gizlediğine inanır. Bu açıdan bir öğretiler bütünü değil de bir faaliyet olan felsefenin amacının, düşünceleri mantıksal yönden açıklığa kavuşturmak, sözü edilen problemleri ortadan kaldırarak formu açığa çıkarmak olması gerekir.

Analitik felsefenin sonraki gelişiminde en önemli yeri mantıkçı ampirisizm tutar. Gerçekten de mantıkçı ampirisizm olarak ifade edilen görüşleriyle analitik felsefenin sonraki gelişiminde önemli bir yer işgal eden Viyana Çevresi filozoflarının çıkış noktası, dili anlamanın köklerinin algısal deneyimde bulunduğu ampirik kabulü olmuştur. Mantığa, gündelik deneyimin doğabilimlerinin sözünü ettiği karmaşık yasa ve yapıları sergilemediğini görmeleri sonucunda ve gözlem ile teori arasındaki bağlantıları kurabilmek için başvuran Viyana Çevresi filozoflarından sonra, analitik felsefeye en büyük katkıyı mantıkçı ampiristlerin mantıksal analize yaptıkları vurgunun aşırı derecede sınırlayıcı olduğunu öne süren gündelik dil felsefesi filozoflarının yaptıkları söylenebilir. Gündelik dil felsefesinin J. L. Austin ve P. Strawson gibi temsilcileri formel mantığın, düşünce ve dilimizin karmaşık kavramsal yapılarını tam olarak yakalayıp kuşatamadığını ve dolayısıyla kavramsal analiz için çok daha heterojen ve formel olmayan bir yaklaşıma ihtiyaç duyulduğunu savunmuşlardır. Bu düşünce ve bakış açısı, dili konu alan araştırmalara çok sayıda yeni yaklaşımın dâhil edilmesi sonucunu doğurmuş ve başkaca görüşler yanında esas söz edimleri teorisi ve dil oyunları anlayışı gibi iki önemli teorinin ortaya çıkışını tetiklemiştir. Bunlardan söz edimleri teorisi, konuşmayı ya da sözü bir tür eylem olarak alır ve sözün an-

lamının konuşmacının söz edimleri yoluyla yaptıkları şeyin ışığında anlaşılması gerektiğini öne sürer. Aynı şekilde ikinci dönemin Wittgenstein'ı da düşüncenin yapısını kavramak için formel mantığa dayanmak yerine, gündelik dil oyunlarını anlamaya duyulan ihtiyaca vurgu yapar.

Üçüncü Uğrak: Kıta Felsefesi

20. yüzyıl felsefesinin üçüncü uğrağı veya ana bölümünü Kıta Avrupası felsefesi meydana getirir. Kıta Avrupası felsefesi, Avrupa'da daha ziyade Almanya ve Fransa'da geliştirilen ve içeriğinde modern ya da Aydınlanma düşüncesinin çözülmesine vücut veren felsefeleri veya Aydınlanma karşıtı bir karakterle karşımıza çıkan felsefeleri barındırır. Bu felsefeler arasında ise fenomenoloji, varoluşçuluk, hermeneutik, Frankfurt Okulu, postyapısalcılık, postmodernizm ve feminizm gibi akım ve felsefe anlayışları bulunur.

Kıta Avrupası felsefesi, pek çok şey yanında aslında insana merkezi bir rol veren, her şeyi beşeri özneye akılcı bir biçimde indirgeyen bir metafizikle mümkün kılınan bir hümanizm eleştirisiyle karakterize olur. Onda söz konusu hümanizm eleştirisi, hümanizmi mümkün kılan özne merkezli metafizik eleştirisine ek olarak, modern özne ve akıl anlayışına yönelik eleştiriyi de ihtiva eder. Sözgelimi, postyapısalcı veya postmodernist filozoflara göre, özne ve akıl, modern özne ve akıl anlayışlarının varsaydığı gibi, hiçbir şekilde saf değildir; onlar, tam tersine, toplumsal koşulların bir sonucu olarak oluşturulur. Aklın esasları toplum içerisinde öğrenildiğinden, onun evrensel birtakım esaslarının varolduğu türünden bir iddiada bulunmak mümkün olamaz. İnsanın yargılarının bir durumla ilişkili olup olmadığını bakmak gerektiğini savunan postmodernist filozoflara göre, felsefi bir proje olarak hümanizmin öznenin kuruluşunu öznel özde arama anlamındaki ısrarı, kesinlikle savunulabilir değildir. Bunun da nedeni, öznenin oluşumunun bütünüyle, öznenin düşünüş ve karar alanının dışındaki etkenlerin etkisi altında gerçekleşmesidir. Deleuze, Foucault ve Lyotard gibi filozoflar açısından bakıldığında, özne veya ben, tamamıyla kurgusal bir şey olup, gerçekte normal veya anormal nitelemeleriyle ele alınabilecek kendinde bir varlığa sahip değildir.

Kıta Avrupası felsefesi, ikinci olarak gerek varlığı, gerekse insanı birtakım ikili karşıtlıklar ekseninde ele alan modern düşünceye yönelik bir eleştiriyle belirginleşir. Kıta Avrupa'sının hâkim düşünce okulları, düalizmin, bir yandan rasyonel hakikat iddialarına nesnellik ve evrensellik kazandırma, diğer yandan da öznenin merkeze alındığı bir felsefe içerisinde gerçekliğe yönelik bilgiyi genel geçer bir forma oturtup, insanı varlığın efendisi haline getirme idealiyle yakından bağlantılı olduğuna işa-

ret ederler. Böyle bir idealin gerçekleştirilebilmesinin yolu ise, özcü bir varlık felsefesi ekseninde, varlığı görünüş-gerçeklik dikotomisi ekseninde kavramlaştırmaktan geçer. Böylelikle oluş, görünüş olarak değerden düşürülürken, evrensel bir forma taşınan varlık, rasyonel düşüncenin nesnesi haline getirilmiş olur. Aynı şekilde modern düşüncedeki özne-nesne düalizmi de temelde, hakikatin, değişmeyen ve keşfedilebilen mahiyetine işaret eder. Postyapısalcı ve postmodern felsefeler, söz konusu düalizmin tersine hakikatin keşfedilme değil de yaratılma özelliğine sahip olduğu fikrinden hareketle, gerek metafizik, gerekse modern hakikat nosyonuna ve buna bağlı olarak da özne ve nesne dikotomisine ciddi eleştiriler yöneltir. Zira bu felsefeler açısından hem özne hem de hakikat, olan değil kurulan ve çeşitli söylem pratiklerine bağlı olarak yaratılan bir şeydir. Buna göre hakikat, tarihsel öznenin değer, ilgi ve tasavvurlarının bir sonucu olduğu gibi, kendi bilincine sahip ve bağlamsallığından kopuk bir özne fikri de savunulabilir değildir.

Kıta Avrupası kapsamı içinde geçen felsefe okulları, yine modern düşüncenin karakteristik bir özelliği olan ilerlemeci tarih anlayışına yönelik sert eleştiriyle karakterize olurlar. Kaynağında aslında bir Aydınlanma eleştirmeni olarak Rousseau'nun ve bir kapitalizm eleştirmeni olarak Marx'ın bulunduğu söz konusu ilerleme düşüncesi ve ilerlemeci tarih anlayışına yönelik eleştirilerin hareket noktasını, ilerleme düşüncesini kanıtladığı düşünülen bilim ve teknolojiye yönelik eleştiri oluşturur. Kabaca ifade edildiğinde söz konusu eleştiriler, bilim ve teknolojideki gelişmelerin, insanlığı daha müreffeh ve huzurlu bir yaşama taşımadığına işaret eder. Hatta bu gelişmelerin insanı, doğal ve otantik yaşam formundan alıkoymak suretiyle, gerek doğayla gerekse insanla uyum içerisinde yaşama imkânından mahrum ettiğini ve onu bir tahakküm nesnesi haline getirdiğini ortaya koyar.

Bu konuda en fazla öne çıkanlar, Frankfurt Okulu'nun H. Marcuse, W. Benjamin, T. Adorno, M. Horkheimer gibi filozoflarıdır. Gerçekten de bu filozofların eleştirilerinin merkezinde, modern bilim anlayışının vücut vermiş olduğu Aydınlanmacı araçsal rasyonalizm bulunur. Araçsal rasyonalizm, yalnızca amaçları dikkate alan ve dolayısıyla amaçların rasyonel, geçerli veya meşru olup olmadığıyla değil de verili amaçlara en etkili ve verimli bir biçimde nasıl ulaşılacağına odaklanan rasyonalite veya akılsallık türünü ifade eder. Frankfurt Okulu filozoflarına göre, böyle bir rasyonalite anlayışının doğuşu, aklın amaç-araç ilişkisinde işlevsellik kazanmasıyla ortaya çıkmıştır. Aydınlanma düşüncesinin, başlangıçta benimsemiş olduğu özgürleştirici umutlarının yozlaşmasının sonucunda, kapitalist sanayi toplumunu rasyonalize etme işlevine dönüşmesi de araçsal rasyonalitenin hâkimiyeti anlamına gelir. Böylelikle

akıl, yalnızca niceliksel ilişkileri analiz ettiği için değer, norm ve etikten uzak bir mahiyete büründürüldüğü gibi, bilimsel bilgi de yalnızca teknik süreçlerin bilgisine indirgenmiştir. Özellikle Horkheimer ve Adorno tarafından ileri sürüldüğü üzere, Aydınlanma düşüncesi her ne kadar rasyonel bir olgunlaşma yoluyla bilgiyi mitolojik olandan ayırma yönüne gitmiş olsa da nihayetinde araçlar üzerinde yoğunlaşan bir rasyonalite anlayışı benimsemek suretiyle, bütün bir toplumsal alanı tahakküm nesnesine dönüştürecek şekilde aklın efsaneleştirilmesi yoluna gitmiştir. Onlara göre, aklın araçsal değerine yapılan vurgu ile doğa ve insan üzerinde egemenlik kurulmasında oynamış olduğu rol arasında tam bir mutabakat ilişkisi bulunmaktadır. Frankfurt Okulu filozofları açısından bakıldığında, ilerleme düşüncesine hizmet ettiği düşünülen şey, önce doğanın, sonra da bir bütün olarak insan ve toplumun sıkı bir tahakküm sürecine sokulmasından başka bir şey değildir. İnsanın doğa üzerinde egemenlik kurmasını sağlayan araçların zamanla korunması gereken birer amaç halini alması, insanı özgürleştirmekten ziyade, edilgin bir varlık haline getirmiştir. Böylelikle doğa her türlü içsel değer ve anlamdan soyutlandığı gibi, insanın da varlığını sürdürmek ve verili düzeni edilgin bir biçimde kabullenip devam ettirmekten başka bir amacı kalmamıştır. Bu yüzden eleştirel teorinin, toplumsal faillerin kendi çıkarlarına hizmet etmekten ziyade, mevcut iktidar yapılarını meşrulaştıran kolektif temsil sistemlerini kabul etme nedenlerine açıklık getirmeye çalışan ve nesnel olduğu düşünülen hâkim değer yargılarının yanlışlıklarını ortaya koymak suretiyle, tahakküm ilişkilerini ortadan kaldırmaya yönelik özgürleştirici bir ideoloji eleştirisi olduğu söylenebilir.

Aynı şekilde postyapısalcı ve postmodern filozoflar da her türlü özcü ve evrenselci söylem biçimini radikal bir eleştiriye tabi tutmanın yanı sıra, Aydınlanmanın ilerleme idealini de evrensel olma iddiasındaki bir meta-anlatı olarak görüp reddetme yolunu seçmişlerdir. Bu filozoflar göre meta-anlatılar, evrensel bir insan doğasını ve tarihsel süreci meşrulaştırmaya matuf yanılsamalar olup, pozitivist, teknoloji merkezli ve rasyonalist karakterdeki Aydınlanmacı ve modern düşünce biçimini tahkim etmek türünden bir işleve sahiptir. Buna göre, modern düşünce, ilerleme nosyonu ve mutlak doğrulara vurgu yapmak suretiyle toplumsal düzenin rasyonel bir zemine oturmasını sağlamanın yanı sıra, standardize edilmiş bir bilgi anlayışıyla da heterojenlik ve farklılığın özgürleştirici boyutunun ortadan kalkmasını sağlamıştır. Bundan dolayı farklılığı onaylayan ve totalleştirici olmayan bir düşünce tarzı arayışındaki çağdaş filozoflar için düşüncenin özgürleştirici bir boyut kazanabilmesinin yolu, temel özelliklerini parçalanma, belirsizlik ve totalleştirici söylemlere

karşı derin bir güvensizliğin oluşturduğu bir yaklaşım tarzının benimsenmesinden geçer.

Kıta Avrupası felsefesini karakterize eden bir diğer önemli özelliğin de hem klasik hem de çağdaş formuyla pozitivizme yöneltilen eleştiri olduğu söylenebilir. Gerçekten de Kıta Avrupası felsefesi kapsamı içinde yer alan, varoluşçuluktan feminizme hemen hemen tüm akımlar, pozitivist bilgi ve hakikat anlayışına olduğu kadar, pozitivist yöntem anlayışına da şiddetli bir eleştiri yöneltmişlerdir. Bu eleştirilerin bununla birlikte en radikal formuyla, Michel Foucault'nun geliştirmiş olduğu bilgi-iktidar ilişkisi analizlerinde karşılaşırız. Zira Foucault'ya göre, pozitivizmde nesnel, tarafsız ve evrensel olma iddiasıyla ortaya konulan bütün bilgi iddiaları, gerçekte belli bir iktidar formunu tesis etme zemininin hazırlanmasından başka bir şey değildir. Bilgi ve iktidar arasında oldukça sıkı bir ilişki bulunduğunu, bu ikisinin birbirini doğrudan içerdiğini ve pozitivizmin gündeme getirdiği sözde tarafsız bilginin bağlantılı bir bilgi alanı oluşturmak suretiyle iktidarın varolmasını mümkün kıldığını söyleyen Foucault, nesnel bir bilgi alanının varlığını, "iktidar ilişkilerini varsaymayan ve oluşturmayan bir bilginin ve bilgi alanının olmayacağını" söyleyerek reddeder. Onun bu tespiti, bilgi ve iktidar arasındaki ilişkinin, bir anlamda, söylemler yoluyla gerçekleştirildiğine işaret eder. Foucaultcu değerlendirmeler açısından söylem, "iktidar ilişkilerini üreten ve tarihsel düzlemde konumlanmış, maddi pratiklere" işaret eden bir kavramdır. Bu anlamda söylemler, kuramlar ve toplumsal gruplar dahilinde varolarak, onları destekleyen ve özgün bilgilerle sınırlandıran bir çeşit düşünme ve eylem kalıpları olarak değerlendirilebilir. Belirli bir söylem içerisinde varolmak, konuşma nesnesini ve tarzını belirleyeceği gibi, rasyoneli irrasyonelden, yapılabilir olanı yapılamaz olandan, inanılabilir ve itaat edilebilir olanı inanılamaz ve itaat edilemez olandan ayırmayı sağlayan bir şablon da sunar. Tüm bunlara ek olarak, söylem düzeni içerisinde işleyen söylemsel pratikler de çeşitli yollarla iktidar ve denetim fonksiyonu görmek suretiyle, söylemin sınırlılıkları içerisinde kalınmasının zeminini hazırlama işlevi görür.

YİRMİ ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ÇAĞDAŞ METAFİZİKÇİLER: BERGSON ve WHITEHEAD

Bilimin en yüksek seviyelerinden birine ulaştığı, başarı üstüne başarı kazandığı bir sırada, yani 20. yüzyılın hemen başlarında iki adam bilimsel düşünme tarzının temele aldığı kabulleri sorgulama durumuna gelmiştir. Bu adamlar, Kant'ın kritisizminden sonra, adeta şaha kalkan ve 19. yüzyıl düşüncesinin en azından bir kanadına veya önemli bir bölümüne damgasını vuran metafizik ilgiyi temsil eden iki cesur metafizikçi, iki büyük spekülatif filozof olarak Henri Bergson ve Alfred North Whitehead'dir.

Aslında insana doğa üzerinde denetim kurma imkânı veren ve en azından bu yönüyle başarılı bir teşebbüse karşılık gelen bilimi ve bilimsel yöntemi hiçbir şekilde reddetmeyen bu iki filozofu en fazla meşgul eden şey, felsefi bir soru olmuştur. Evrim kuramı, rölativite fiziği benzeri yepyeni bilimsel teorilerin ortaya çıktığı bir sırada, sorulan söz konusu felsefi soru da elbette gerçekliğin veya var olan şeylerin doğasının bilimin öngördüğü veya varsaydığı gibi olup olmadığı sorusudur. Newton mekaniğine çok büyük ölçüde bağlı kalan, onu temele alarak düşünmeye devam eden insanların çağı olarak 19. yüzyılda, hatta 20. yüzyılın başlarında, bilimin temel kabulü, doğanın mekânda bir yer işgal eden maddi nesnelerden meydana geldiği düşüncesinden oluşmaktaydı. Maddeyi var olan her şeyin kendisinden çıktığı indirgenemez temel ya da malzeme olarak gören bu anlayışın doğanın davranışıyla içindekileri açıklama modeli de yaklaşık iki yüzyıldan beri egemen olan mekanik modeldi. Doğanın içindeki her şeyi büyük bir mekanizmanın parçaları olarak gören bu model, doğadaki her varlığın davranışının, maddi nesnelerin mekân içinde şaşmaz birtakım doğa yasalarına göre hareket etmesi nedeniyle, tam bir matematiksel kesinlik ve dakiklikle açıklanabileceğini varsaymaktaydı. İnsan varlığını da düzenli işleyen kozmik ma-

kinenin bir parçası olarak gören bu anlayış, doğallıkla insanın elinden özgürlüğünü, sorumlu bir ahlaki fail olma statüsünü almaktaydı.

Bergson ve Whitehead modern bilim paradigmasının düşüncede yol açtığı bütün bu kabulleri sorgulamakla, onlardan her birinin ciddi problemlere yol açtığını ifade etmekle kalmadı; işte bu çerçeve içinde doğanın mekânda yer kaplayan maddi cisimlerden oluşup oluşmadığı, atıl maddeden nasıl olup da yeni varlık düzeylerinin çıkabildiği, zekânın şeylerin mekanik düzenlenişini mantıksal ve matematiksel akılyürütme yöntemleriyle kavramaya muktedir olup olmadığı, somut hayat deneyiminin cansız doğa yoluyla açıklanıp açıklanamayacağı sorularına tatmin edici yanıtlar getirmeye çalıştılar. Bilimin mekanik doğa görüşünü benimsemeyi her geçen gün biraz daha zorlaştıran yeni kavram ve teorilerle ortaya çıktığı bir dönemde, Bergson ve Whitehead, Newton mekaniğine dayalı düşünce biçimleri ve felsefelerin tutarsızlığını ve açmazlığını göstererek, yeni teorilerle uyumlu bir metafizik geliştirmeye çalıştılar. Şu farkla ki, Bergson'un mekanizm-vitalizm ikiliğinde vitalizmi ve doğallıkla evrim kuramını temele aldığı yerde, yeni fiziğe dayanan Whitehead doğallıkla, statik bir varlık görüşüne karşı dinamik bir varlık anlayışı veya bir süreç felsefesi benimsedi.

Buna göre, bilime tümden meydan okumayan, onu hiçbir şekilde reddetmeyen bu iki metafizikçi sadece bilimci bir bakış açısının bilimsel düşünme tarzının yegâne kuşatıcı bilgi türü, biricik kuşatıcı bilme tarzı olduğu kabulünü reddettiler. Bilimi zenginleştirmeyi, en azından sağlam bir metafizikle tamamlayıp temellendirmeyi amaçlayan Bergson ve Whitehead gerçekten de bilimin sınırlarını gösterme, bilimin metafiziğin hangi değerli vukuflarıyla zenginleştirilebileceğini gözler önüne serme çabası içinde oldular.

Bergson

Yüzyılın ilk filozoflarından olan Bergson, felsefesi itibariyle pek çok ayrı kategori içinde ele alınabilecek bir filozof olarak ortaya çıkar. Zaman zaman Almanya'da doğup gelişmiş olan idealist yaşama felsefesinin Fransa'daki temsilcisi olarak tanınan, bazen de "süreç felsefesi" adı verilen felsefe türünün de en önemli temsilcilerinden biri olarak görülen Bergson, pozitivizmin ya da oldukça dar bir çerçeve içinde kalan bilimsel yorumların iddialarına şiddetle karşı çıkarken, insani ve manevi değerlerin önemini vurgulamıştır. O, işte bu yüzden, 20. yüzyılda gelişen akla karşı başkaldırının önemli öncülerinden biri olmak durumundadır.

Materyalizm-vitalizm karşıtlığından yoğun bir biçimde etkilenen Bergson, bilimin bulgularını özü itibariyle bilimsel olmayan bir gerçeklik anlayışına ulaşmak için kullanmıştır. O, dinamizm ve sürekliliğin önemini vurguladığı, aklın gerçekliğin yapısını bilmeye yetili olmadığını dile getirdiği için romantik diye nitelendirebileceğimiz bir gelenek içinde yer alır. Bergson, diskürsif düşüncenin ve dolayısıyla, tüm determinizmi ve mekanizmiyle bilimin kapsamı ve açıklama alanının oldukça dar olduğuna dikkat çektiği ve yaşam fenomeni, bilinç ve özgürlüğün sadece ve sadece dolayımsız sezgi ile anlaşılabileceğini öne sürdüğü için 20. yüzyılın resmi felsefesinin muhaliflerinden biri olarak geçer.

(a) Bilgi Felsefesi

Bergson bilgi görüşünde, rasyonel düşünceye güvenmeyip, kuru bir akılcılık ve bilimciliğe karşı çıkar. Bu karşı çıkıştan hareketle de felsefesinin merkezine, "bir şeyi bilmenin birbirinden farklı iki yolu bulunduğu" iddiasını geçirir. Bunlardan birincisinde, insan nesnenin etrafında dönerek, onu dışarıdan ve durağan olarak bilmeye çalışır, oysa ikinci yolda nesne hareket halindeyken ona içeriden nüfuz etme durumuna gelir. Birinci yoldan elde edilen bilgi, nesneyi gözlemlediğimiz bakış açısına, durulan yere bağlıdır. Bergson, bu yoldan elde edilen bilginin her bir gözlemci için farklı ve dolayısıyla, gözlemciye göreli olacağını söyler. Dahası, gözlem yoluyla elde edilen bu bilgi sembollerle ifade edilir; burada kullanılan sembol de sadece bu özgül nesneye değil ona benzer bütün nesnelere gönderme yapar. Oysa diğerinde, bilgi mutlaktır, çünkü burada bilen özne kendisini herhangi bir perspektif ya da bakış açısının getirdiği sınırlamalardan kurtararak, nesneyi gerçekte olduğu gibi kavrar. Bergson, bunlardan birincisine, o, "analizin yolu," diğerine ise "sezginin yolu" adını verir. Başka bir deyişle, Bergson'a göre, iki ayrı yol ya da bilme tarzı, iki ayrı bilme yetisini gerektirir. Birincisi donmuş, katılaşmış, oluş ve yaratma ile bağları koparılmış madde ve nesne alanını geometrik esaslara dayalı olarak, gözlem yoluyla bilmeye yönelen zekâdır. Diğeri ise hayat, oluş, yaratma yani süreyi bilmeye yönelen sezgidir.

Analizin Yolu

Bergson söz konusu iki bilme tarzını birtakım örneklerle açıklamaya çalışır. İlk örnek, mekân içindeki bir nesnenin hareketiyle ilgilidir. Bu nesneyle ilgili gözlemimizin bakış açımıza, hareketli olup olmadığımıza bağlı olarak değişeceğini söyleyen Bergson, ona ilişkin betimlememizin de nesneyle bağ kurduğumuz referans noktalarına göre değişeceğini ifade eder. Hareket eden nesneyi ister gözlemliyor ya da ister betimliyor olalım, onun dışında kalırız. Nesnenin etrafında dönüp durarak onu dış-

tan ve durağan olarak bilme biçimi olan analiz, nesneyi önceden bilinen ve bu nesneyi diğerleriyle ortak olan unsurlarına indirgeme işlemidir. Bergson'a göre biz, örneğin elimizi hareket ettirdiğimizde, bu edimimizi tek bir basit edim olarak içerden kavrarız. Oysa aynı edimin dışarıdan bakılarak yapılan tasviri zorunlu olarak eksik kalacaktır. Sezgi ile kavrayabildiğim gerçeklik şüphesiz ki kendimdir. Kendi zamanımla karşılaşırım ve her bir bilinç halimin kendine özgü olduğunu anlarım. Sezgi, zekânın asla yapamayacağı bir şeyi başarır: Bizi faydacı görüşlerden tamamiyle bağımsız bir biçimde dünya olarak dünyanın içerisine taşır.

Bergson, söz konusu iki ayrı bilme tarzı ve yetisinin konularının da farklı olduğunu söyler. Bu durum, ona göre gerçekliğin ikili yapısından kaynaklanmaktadır. Söz konusu ikiliği, madde ve hayat ikiliği olarak ifade etmenin mümkün olduğunu söyleyen Bergson'a göre, bunlar onda temel gerçeklik kategorisine karşılık gelen hayat hamlesinin (*élan vital*) birbirine karşıt iki doğrultusunu meydana getirir. Söz konusu karşıtlıkta "yerinde sayan bir kasırga" diye tanımlanan madde hayatın sönmüş parçalarından oluşur. Bergson, maddeyi ayrıca sonsuzca eksiltilmiş bir hayat olarak da betimler. Başka bir deyişle, madde ve hayat birbirine taban tabana zıt iki hareket olup, hayat yükselen, madde ise alçalan bir harekettir. Bunlardan maddeyi zekâ, hayatı ise sezgi ile biliriz. Zekâ, madde ile aynı doğada olduğundan, onu algılayışta bir güçlük çekmez. Onun bilgisi sınırlı ve eksik olabilmekle birlikte, zekâ ile maddi nesneler arasında tam bir uygunluk vardır. Zekânın etkinliği maddi gerçeklikler gibi işler; oysa, sezgi bizi nesnenin etrafında dolandırmadan, doğrudan içine yöneltir.

Madde alanında kendisini evinde hisseden zekâ oluştan, yaratmadan ve süreden kopuk olan nesneler ve geometri alanında sağlam bilgiler elde edebilir; ama iş ruh, hayat, yaratma, oluş ve süreyi bilmeye gelince, onları kavrayamaz ve bu kavrayamayışında da haklı görünür. Çünkü o, bunları kavramak için tasarlanmış veya yaratılmış değildir. Gerçekten de zekâ kavrayabilmesi hiçbir şekilde mümkün olmayan hayat, yaratma, oluş ve süre gibi şey ve olguları incelemeye kalktığında, onlardaki özgünlüğü ve başkalığı göz ardı edip, hepsini kendi anlayabileceği kalıplara sokarak tahrif eder. Çünkü zamanı art arda gelen türdeş birimler gibi tasarlayarak, daha doğrusu mekânsallaştırarak ifade etmeye kalkar ve asıl zaman demek olan süreyi, yaratıcı zamanın gerçekliğini ıskalar. Ayrıca zekâ hareketten de hareketsizlikleri anlar, duran noktaları veya mekân parçalarını bir araya getirerek hareketi yapılandırma çabası verir. Bergson açısından Zenon'un "uçan okun durduğunu" dile getiren paradoksu da benzer bir yanılgıya dayanmaktadır. Ona göre, eğer okun geçtiği yerlerin bir noktasında bulunabildiği varsayıldığı takdirde, bu akıl-

yürütme doğru olur. Hızla giden okun hareketsizlik anlamına gelecek şekilde bir yerde bulunabilmesinden söz edilirse eğer, onun bir kez daha haklı olduğu söylenebilir. Fakat okun geçtiği yerlerin hiçbir noktasında aslında bulunuyor olmasından söz edilemez. Bu noktada olsa olsa, okun bu noktaların üzerinden geçerek ve üzerinde durma imkânına sahip bir şey olarak, bir noktada durabildiğinden söz edilebilir. Fakat ok, bir noktada durup orada kalacak olursa, bu noktada bizi meşgul eden hareket de artık söz konusu olmaz. Bergson buradan yola çıkarak, hareketin hareketsizlikler aracılığıyla kurgulanamayacak, bölünmez bir bütün olduğu sonucuna varır. Dolayısıyla, zekâ ile analizin, madde ve geometri alanında kalındığı sürece yararlı ve güvenilir bilgiler verebilmekle birlikte, ruh, hayat, yaratma, oluş ve süre söz konusu olduğunda doğası gereği bu olguları anlayamayıp, onlara nüfuz edemediği görülmektedir.

Bergson, zekânın pragmatik bir bilme yetisi olduğunu söyler. Çünkü zekâ ve analizin eseri olan kavramsal ya da bilimsel bilgi olayları, doğrudan öngörmeyi ve kontrol altına alabilmeyi amaçlar. Zekânın işlemleri ve nesnesine yaklaşımı bütünüyle geometriktir. Gerçekten de zekâ, yöneldiği her konuyu mekânsal kavram ve terimlerle ifade etmek ister. Hareketi hareketsize, canlıyı cansıza dönüştürerek anlamak amacı güder. İşte bundan dolayıdır ki zekâ ne gerçekliğin bizatihi kendisini veya yaratıcı, gerçek süre'yi, ne yaratmayı ve ne de oluşu anlayabilir. Fakat o, kendisini madde dünyasında evinde gibi hisseder ve analiz edebildiği, bölüp parçalarına ayırabildiği bu gerçeklik bölmesinde bilimsel nitelikli kesin ve doğru bilgi elde eder. Ancak oluş ve hayat alanı madde yasaları bağlamında tüketilemez ve bu yöntemlerle onun özüne ulaşılamaz.

Bergson zekânın veya onun bilme yolu ya da tarzı olan analizin, gerçekliğin bizatihi kendisine veya varlığın özüne erişemeyeceğini daha açıklıkla göstermek amacıyla başka örnekler de verir. Bir roman yazarının bir roman karakterini ve onun özelliklerini betimleyip, onu eyleme ve diyaloğa sokabilmek için azımsanmayacak bir zahmet çektiğini dile getiren Bergson'a göre, onun tüm bu çabaları kendimizi kahramanın kişiliğiyle özdeşleştirebilmeyi başarabildiğimiz anda tecrübe edebileceğimiz o basit ve bölünemez duygunun yerini hiçbir şekilde tutmaz. Bunun da en önemli nedeni betimleyici özelliklerin söz konusu kahramanı, ancak daha önceden bildiğim başka şey ve kişilerle yapılabilecek kıyaslamalar sayesinde bilinebilir hale getiren sembollerle ortaya konmasıdır. Söz konusu semboller, bizi onun dışında bırakır ve onun, bizatihi kendisine ait olanı değil de başkalarıyla ortak olarak sahip olduğu şeyleri verir. Bergson, bir kimsenin özünü dışarıdan kavramanın imkânsız olduğunu söyler, çünkü bir şeyin veya kimsenin özü, tanım gereği içsel olup, sembollerle ifade edilemez. Betim ve analizin sembollerin kullanılmasını gerektirdiğini, fakat sembol-

lerin söz konusu sembollerle ifade edilmeye çalışılan nesneyle kıyaslandıklarında yetkinlikten yoksun, hatta eksik olduklarını söyleyen Bergson'a göre, hemen bütün köşelerinden çekilmiş yüz binlerce fotoğrafın, kendisinin içinde yaşadığı ve hareket ettiği Paris'e eşdeğer olabilmesi mümkün değildir. Bir şiirin, mümkün olsa da tüm farklı çevirileri bir araya getirilse bile, onların şiirin özgün anlamını verebilmesi söz konusu olamaz. Bütün bu örneklerde yalnızca kendisine nüfuz etmek suretiyle mutlak olarak bilebileceğimiz orijinal ile konumlandığımız yer ya da bakış açılarına, kullandığımız sembollere bağlı olarak yalnızca göreli bir şekilde bilebileceğimiz çeviriler kopyalar veya görünüşler vardır.

Sezginin Yolu

Nesneye ya da varlığa nüfuz edemediği, fakat sadece onun etrafında dolaşıp durduğu için gerçekliğin bizzat kendisini değil de şemasını veren analizin başaramadığını, Bergson'a göre, nesneye nüfuz eden, varlığın içine giren sezgi başarır. Çünkü sezgi sayesinde, nesnede biricik olan ve dolayısıyla kavramsallaştırılamayan şey elde edilir. Bergson, sezginin bizi gerçek süre ve oluşun da içine çektiğini, onun ele geçirilmesine yardımcı olduğunu söyler: Sezgi, sembolleri tamamen bir kenara bırakarak doğrudan temas yoluyla bilgi elde etme melekesidir. Sezgi, işte böylelikle zekâdan ayrılır. Başka bir deyişle, sezgi bileceği şeyin içerisine girerken, zekâ nesnesini ancak dışarıdan ve dış özellikleri bakımından kavrayabilir. Buna göre, sezgi sembolleri kaldırarak bilmek yetisi iken, zekâ semboller yardımıyla bilir. Sezgi mutlak bilgi verirkenken, zekâ ancak göreli bilgiler verebilir.

Sezgiyi "kişinin kendisini nesnenin içine, onda, ona özgü olanla ve dolayısıyla ifade edilemez olanla karşılaşmak için taşıdığı bir sempati" olarak tanımlayan Bergson'a göre, sezgi bize duyusal olmayan gerçeklikle dolaysız bir temas temin eder. O, "dolaysız" olan ile soyut kavramlardan kurtulmuş olmayı anlatmak ister. Gerçek olanın her zaman kendine özgü olan olduğunu belirten Bergson, bu noktada nominalist geleneği takip eder: Soyutlamaların gerçeklikte karşılıkları yoktur. Soyutlamaların gerçeklikle hakiki bir karşılaşma sağlayabilmeleri mümkün değildir. Bunun da en önemli nedeni, onların işlevlerinin belli birtakım nesneleri kümelemek ve bu nesnelerin özelliklerini pratik amaçlar için diğerlerinden ayırmak olmasıdır.

(b) Metafiziği

Analiz-sezgi karşıtlığı, Bergson'da bizi, bilim-metafizik karşıtlığına götürür. Bunun da en önemli nedeni onda analizin bilimle, sezginin ise metafizikle birleşmesidir. Nitekim o, pozitif bilimler için analizin alışkanlık türünden bir işleve sahip olduğunu söyler. Sembollerle iş gören doğabi-

limlerinin en somut olanı denilebilecek yaşam bilimleri bile, ona göre, kendilerini, canlıların görünür formlarıyla, uzuvları ve anatomik unsurlarıyla sınırlar. Bu formları birbirleriyle karşılaştırır, karmaşık olanı basit olana indirger, kısacası hayatın sadece görünür olan sembolleriyle uğraşır. Gerçekliğe göreli ve kavramsal bir bilgiyle, analiz ve semboller yardımıyla ulaşmanın mümkün olmadığını savunan Bergson, gerçekliğe nüfuz etmenin, kendimizi gerçekliğin içerisine yerleştirebilmenin bir yolu varsa eğer, onun metafiziksel bir yol olduğunu öne sürer. "Metafiziği, sembollerden vazgeçme iddiasında olan bilim" olarak tanımlar.

Doğabilimleri zekânın başarısı olmak durumundadır; fakat bu bilimler, hakikate erişmek bakımından sınırlıdırlar. Söz konusu sınırlılık ise, zekânın işleyişi ve işlevindeki sınırlılığı yansıtır. Bilimin bize varlığın ancak dış kabuğunu verdiğini söyleyen Bergson'a göre bu sınırlılık, esas olarak bilimler kendi zaman ve hareket kavramlarını oluşturduklarında ortaya çıkar. Her durumda ortaya çıkan, durağan bir soyutlamadır. Zaman, saatin mekânsal olarak ayrı olan birimleri ölçmesi anlamına gelir. Hareket ise, doğrusal bir yol üzerindeki sabit konumların ardışıklığı olarak kavranır. Her iki soyutlama da pratik anlamda faydalıdır; bu soyutlamalar faydalı olmakla birlikte, oluşun en önemli unsurunu yok saydıkları için zaman ve hareketin somut olarak deneyimlenen doğasını çarpıtırlar. Bu çarpıtma, doğrudan doğruya zekânın işleyiş biçiminden kaynaklanır. Zekâ, özü gereği, yalnızca tekrar edebileni ve rutini yakalayabilir; onun gerçek oluşu kucaklayabilmesi mümkün olmaz.

Kavramsal düşüncenin, hareketi analiz etmeye çalıştığında, "paradokslara" düştüğünü, söz konusu paradoksların, bilimsel hareket anlayışının tutarsız olduğunu gözler önüne serdiğini söyleyen Bergson, bilimlerin evrenin tam ve yeterli bir açıklamasını veremeyeceklerini ve bu nedenle bir başka disiplinin bu bilimleri tamamlaması gerektiğini savunur. Bu disiplin de metafiziktir. Bununla birlikte Bergson, bu metafiziğin yeni ve farklı bir metafizik olması gerektiğinde ısrar eder. Zira klasik metafizik de yine zekânın bir yaratısı olup, bilimlerin mustarip olduğu aynı yetersizliği sergiler. Herakleitos gibi istisnalar bir tarafa bırakılacak olursa, klasik metafizikçiler Bergson'a göre, değişmeyi yanlış anlayıp ona dünyada gerçekten sahip olduğu önceliği vermeyi başaramadılar. Söz konusu eski metafizikçiler, oluş yerine tözsel varlığı mutlak kabul edip, oluşun varlıktan türetilebileceğini iddia ettiler. Demokritos'un atomlarının, Platon'un ezeli-ebedi İdealarının ya da Kant'ın sabit kategorilerinin zekânın, mantık kurallarına göre mekanik olarak birleştirilmiş ya da ayırt edilmiş değişmeyen birimlerini ortaya koyduğunu söyleyen Bergson, böylesi bir anlayış çerçevesiinde zamanı ve değişmeyi kavramanın imkânsız olduğunu ifade eder.

Bergson metafiziği yeniden tanımlayıp, onu yeni bir yol ya da yöntemle teçhiz eder. Bu yol da analiz veya zekânın yerini almak durumunda olan sezginin yoludur. O, metafiziğin kavramların ötesine geçerek sezgi yoluyla gerçekliğin bizatihi kendisine ulaşacağı kanaatindedir. Bununla birlikte metafizik ancak kavramın ötesine geçtiği zaman ya da en azından sabit ve hazır verilmiş kavramlardan kurtularak ya da değişebilen, neredeyse akışkan olan kavramlar yaratarak, kendisi olabilir. Zihnin, bunu yapmayı gerçekten istediğimiz takdirde, kendisini hareket halindeki gerçeklik içerisine yerleştirebileceğini ve onu sezgisel olarak kavrayabileceğini söyleyen Bergson'a göre, zihnin bunu gerçekleştirebilmek için düşünme sürecini veya işleminin yönünü değiştirebilmesi gerekir. Bergson, işte bu yüzden "felsefe yapmanın düşünmenin işleyişinin normal yönünü çevirmek anlamına geldiğini" söyler.

Aslında bilimden vazgeçmeyen, tam tersine onun sınırlarını göstererek, bilimi metafizik yardımıyla temellendirebilmeyi ve anlamlandırabilmeyi amaçlayan Bergson, bilim ve metafiziğin sezgide karşılaşacağını ileri sürer. Ona göre, metafizik ile bilimin o çok arzu edilen birleşimini gerçek anlamda sezgiyi temele alan bir felsefe gerçekleştirebilir. Ancak bu birleşim hayata geçirildiği zaman metafiziğin içine daha çok bilim, bilimin içine de daha çok metafizik katılmış olacaktır. İnsanlık tarihi boyunca yapılmış olan birçok büyük keşfin, saf süre içerisinde yapılmış olduğu da ancak bu şekilde anlaşılabilir. Bu, onun gözünde metafizik ve bilimin aynı değere sahip olduğu anlamına gelir. Gerek bilim ve gerekse metafizikten her ikisi de gerçeklikle ilgilenir. Bununla birlikte, bilim maddi, metafizik ise manevi alanla uğraşır. Amacı, bilimin ilerlemesini sağlayabilecek bir felsefe oluşturmak olan Bergson'a göre, metafizik, sezgi yöntemini kullanarak, sürenin, oluşun ve evrimin hakiki anlamlarını vererek bilimleri bütünleyebilir.

Metafizik	Bilim
Zaman merkezli	Mekân merkezli
Sezgisel	Entelektüel/matematiksel/bilimsel
Mutlak	Göreli
İçsel	Dışsal
Akış	Durağanlık
Dinamik	Statik
Sembolik olmayan	Sembolik
Dolayımsız	Dolayımlı/düşünümsel
Yaratıcı	Yerleşik/oturmuş sonuçları kullanır

Süre

Bergson bu amacı gerçekleştirebilmenin yolunun "süre" kavramını açımlamaktan geçtiğini iddia eder. Bu yüzden onun felsefesi süre kavramı üzerinde temellenir. Bergson'da süre felsefesi, bir taraftan gerçek zaman anlayışına açıklık getirirken, diğer taraftan sürenin yaşantı veya deneyimle ilişkisini ortaya koymaya çalışır. Gerçek zaman kavramının bilimlerin kuramlarında geçen ve t gibi bir simgeyle ifade edilen ölçüme dayalı zaman anlayışına karşıt olduğunu ifade eden Bergson'a göre, bilimsel zaman kavramı saat gibi ölçüm aletleriyle ölçülebilir ve doğallıkla standart birimler (saniyeler, saatler, yıllar) olarak ortaya konan mekânsal ve homojen bir ortamla temsil edilir. Çoğu insanın toplum içerisindeki pratik günlük yaşamını, işte bu birimler yönetir. Söz konusu zaman anlayışı, zamanın akışkanlığını yoksaymak suretiyle zamanı eylemsizlik, durağanlık olarak açıklar. Böyle bir zaman anlayışı, gerçekte bir yüzey üzerine çizilmiş bir çizgiden hiçbir şekilde farklılık göstermez.

Oysa Bergson'un somut süre olarak adlandırdığı gerçek zaman anlayışı, bizim dolayımsız olarak deneyimlediğimiz zamana tekabül eder. Bu tür bir zamanda ölçüme yer bulunmadığını söyleyen Bergson, deneyimlenen zamanın bölünemez bir süreç oluşturacak şekilde birbirlerinin içinde eriyen bilinç hallerinin geri döndürülemez ardışıklığı olduğunu söyler. Çünkü ne birlik ne çokluk olan ve hiçbir çerçeve içine girmeyen bu şey, süreklili̇ktir. Bergson bizim süreyi özellikle uykudayken yaşadığımızı belirtir. Uyurken bilincimiz süreyi ölçmez, onu yalnızca hisseder.

Bergson'a göre, bilinç süreyi onu durdurmadan, kendisine dönerek kavrar; bu da ancak sezgi içerisinde mümkün olur. Böylelikle zaman sezgisi, "içsel yaşamın akışı" olup çıkar. Felsefenin görevini "bir kimsenin kendisini doğrudan doğruya gözlemleyebilmesinin koşullarını ortaya koyabilmek" olarak tanımlayan Bergson'a göre, bilinç hallerini esas almadığımız takdirde, zaman kavramımız mekânsallaşmış zaman imgesinden öteye gidemez. Bilinç hallerimizin dışında, yani mekânda, geçmiş konumların her seferinde göz ardı edilmesi nedeniyle, akrep ile yelkovanın sabit konumları dışında bir konum olmaz. Bilinçli bir şekilde gözlemleyen kişinin dışında bir dünya tasarlanabilseydi, böyle bir dünya her anda kendisiyle hep bir ve aynı olurdu. Onda bir andan diğerine geçiş olamazdı. Bergson'da dünyanın sürekliliğini sağlayan şey, bellek ve dolayısıyla bilinçtir. İnsan için bir anlığına olup biten hiçbir şey bulunmadığını söyleyen filozofa göre, tek bir an içerisinde bile belleğimiz ve dolayısıyla bilincimiz devrededir.

O, belleği de böylelikle, süre açısından tanımlar. Nitekim bellek için "geçmişin şimdi içerisine uzaması" diyen ve heterojen zaman kavramının soyut değil de somut olduğunu söyleyen Bergson, şu halde gerçekli-

ğin mahiyetini kendi iç deneyiminden yola çıkarak ifade eder. Buna göre, heterojen zaman süre gelmekte olan dolaysız yaşantının kendisi olup, söz konusu zaman kavramı için Bergson, "saf zaman", "somut süre", "gerçek süre" gibi adlar kullanır.

Élane Vital ya da Yaratıcı Hamle

Bilinç hallerimizin dışında, ondan bağımsız bir hayat görüşü veya anlayışının, parçalara ayrılmış bir görüş olduğunu fakat bilinçli bir manevi yaşamda bütünsel bir yaşam görüşünün gündeme geldiğini bildiren Bergson'a göre, gerçek veya süre olarak zaman ancak bilinç hallerimizle birlikte kavranır. Manevi hayatımız en iyi bildiğimiz ve en çok emin olduğumuz varoluştur. Bu yüzden hayatı anlama çabamızda, manevi yaşamımız bize gerçek anlamda yol göstericilik yapar. Çünkü süregelmek yalnızca bilincimize özgü bir şey değildir. Aslında süre "tüm evrene içkindir," yani evrende süregelir. Bergson, zamanın doğasına yeterince iyi bir biçimde nüfuz ettiğimiz takdirde, sürenin yaratma, mutlak olarak yeni olanın sürekli işlenmesi olduğunu kolaylıkla anlayabileceğimizi bildirir. Evrenin tıpkı bilinç hallerimiz gibi süregelmekte olduğunu, formdan forma geçiş süreci içinde bulunduğunu söyleyen Bergson açısından evrim, yaşamın özüdür ve gerçek süre içerisinde yer alır.

Evrim, geçmişin şimdi içerisinde gerçek anlamda devamını, yani süreyi gerektirir. Başka bir deyişle, bir canlıyı ya da doğal sistemi bilmek demek, sürenin aralığına yerleşebilmek demektir. Gerçek süre birbirlerinin içine giren heterojen anlardan oluşur. Evrim hareketi için de aynı şey söylenebilir. Bir şeyin evrim süreci içinde olması, bize zaten süre kavramını verir. Evrimin her biri anı bu anlamda, birbirinin içine girer ve bir tarih meydana getirir. Hayatın söz konusu tarihi, evrimin kendisinden başka bir şey değildir ve bu yüzden hayatın da bir tür belleğinden bahsedilebilir.

Hayatta önceden hazır verilmiş formlar yoktur; hayat kendi formlarını değişen koşullara göre sürekli olarak yaratır. "Yaşam bir eğilimdir" ve eğilim birbirine karşı yönler yaratmayı gerektirir. Hayatın kendi içinde tüm farklı eğilimleri barındırdığını ve onlarla birlikte ayrı ayrı evrimleşecek olan türlerin birbirine karşı dizilerini yarattığını söyleyen ve bunun bize birbirine karşı yollarda yepyeni formlar yaratan yaşamın genel hareketinden söz etme imkânı verdiğini söyleyen Bergson, söz konusu genel hareketi oluşturan şeye "*élan vital*" (hayat hamlesi veya yaşam atılımı) adını verir. *Élan vital*, onda "hayatı giderek daha karmaşık formlarla, gittikçe daha yüksek düzeylere taşıyan içsel bir ittirme ya da atılım", durmaksızın yenilenen yaratmadır. Bergson, bu yüzden hayatın gerçekleştirilmesi gereken bir amacı olduğu düşüncesini reddeder. Belirli bir

amaçtan bahsetmek, sadece gerçekleşmesi gereken, önceden var olan bir model düşünmektir. Dolayısıyla, her şeyin verili olduğunu ve geleceğin de şimdiden okunabildiğini varsaymak demektir. Oysa hayatın doğrultusunu şimdiki koşullara bakarak belirlemek mümkün değildir.

Hayatın, birbirine karşıt evrim yollarına ayrılmış bir ve aynı atılımın devamı olduğunu öne süren Bergson, manevi hayatımızın zamandan meydana geldiğini ve bu yaşamın süregelen dizisinin bölünebilir olmadığını ileri sürer. Bu yüzden dikkatimiz bilinç halleri arasındaki farkedilir bir değişikliğe çevrildiğinde süre gelmez. Bergson bu yüzden, hayatın düzeninin psikolojik olduğunu iddia eder. Simgelerin üstünü örttüğü manevi yaşam zamandan oluşmuştur. Hayatın sürekliliğine dikkatimizi ne kadar çok verirsek, organik evrimin bilincin evrimine benzediğini o kadar kolaylıkla fark edeceğimizi söyleyen Bergson'a göre, hayatında tıpkı bilinç gibi her anda bir şey yarattığını söylemek gerekir. Hayat, hakiki süreklilik ve gerçek hareket anlamlarına gelen "yaratıcı evrim"dir. O, hakiki süreklilik "indirgenemezlik" ve "geri döndürülemezlik" demektir.

Ruh-Beden İlişkisi

Gerçekten var olanın hayat atılımı ve süre olduğunu öne süren Bergson, ruh-beden ilişkisi söz konusu olduğunda doğallıkla, düalist bir spiritüalizmi benimser. Başka bir deyişle, bedenin varlığını reddetmemekle birlikte, esas var olanın ruh olduğunu öne sürer. Yani o, ruh ve bedenin ayrı gerçeklikler olduğunu kabul etse de ruhun, sahip olduğu melekelerle bedeni zamanda ve mekânda aştığını savunur. Buna göre beden, zamanda şimdiye ve mekânda da buraya mahkûm iken, ruh imgelem ve hafıza yetileriyle buraya ve şimdiye kayıtlı değildir. Ona göre, beyinsel süreç ve işlevlere indirgenemeyecek olan ruh, bilişsel ve manevi melekelerin ortak ve genel adı olmak durumundadır. Bununla birlikte ruh, bedensel varoluş içerisinde ve aynı zamanda yaratıcı ve özgür zamanın gerçekliği demek olan süre içerisinde şekillenir. Yaptığımız ve olduğumuz şey arasındaki yakın ilişki de işte bundan kaynaklanmaktadır. Ruh bir yapı ya da töz olarak kurgulanmadığı için yaşantılarla şekillenir, deyim yerindeyse yaşantılar ve onların hatıraları bir yandan belleği oluştururken bir yandan da benliği yapılandırır. İşte bu yüzden onun felsefesinde bellek, adeta kendiliğinden merkezi bir yere oturur. Çünkü bellek, bilincin ve benliğin, dolayısıyla da bunları kuşatan ve kapsayan ruhun en temel katmanıdır. Öte yandan ben bilinci ancak bellek ile kazanılır. Bergson, benliği ve belleği irdelerken bir ikilikle, "temel veya asli benlik" ile "yüzeysel benlik" ikiliğiyle karşılaşır. Yüzeysel benlik, bilincin kabuk kısmına karşılık gelmekte olup, akıl, zekâ, mantık ve bilim katmanıdır. Bu kat-

man madde ve toplum hayatının pratik koşullarına uymaktan meydana gelir; burada nedensellik yasaları hüküm sürer. Geride ise "esas benlik" bulunur. Burada mekanizm ve belirlenim yerine özgürlük, yaratıcılık ve oluş hâkim olur.

Tanrı

Bergson söz konusu sisteminde, Tanrıyı hayat hamlesinin iç güç kaynağı olarak ele alır. "Tanrı, tam bir olmuşluk değil, durmadan devam eden bir hayat, etkinlik, özgürlüktür" diyen Bergson'un görüşünde, Tanrının gerçekliği yaratıcılık olarak ortaya konur. Onun Tanrı anlayışı semavi dinlerin "gücü her şeye yeten" ve "her şeyi bilen" Tanrı anlayışıyla doğallıkla örtüşmez; onda Tanrının temel belirlenimi yaratıcılıktır. Gerçekten de onun, felsefesinde yaratmaya kutsal bir anlam yüklemesinin en önemli nedeni, varlığın bütün katmanlarında mutlak anlamda oluş, hareket ve yaratmanın dışında kalmanın hiçbir şekilde söz konusu olamamasıdır. Hatta Bergson bununla da kalmayıp, maddeyi dahi "yerinde sayan bir kasırga" olarak betimler; onu mutlak anlamda karar bulmuş, hareketsiz veya olmuş-bitmiş bir şey olarak görmek istemez. İlahi bir etkinlik olan yaratma, hayat hamlesinin üç ayrı kolda ilerleyerek, bitkileri, hayvanları ve insan varlığını meydana getirmesi sürecine karşılık gelir. Bu süreç yaratıcı, dinamik ve evrime dayalı bir süreçtir. İnsan varlığının en son ve en olgun noktasında yer aldığı bu sürecin, insanın çok çeşitli başarılarıyla beşeri ve toplumsal alanda da sürüp gittiğini öne süren Bergson'a göre insan, yaratıcı süreci kendisinde duyup, keşfedip, anlayıp, anlamlandırmakta ve esere dönüştürmektedir.

(c) Sosyal Felsefesi ve Etiği

Bergson felsefesinin bütününe damgasını vuran karşıtlıkları, siyaset felsefesi ve etik alanında da sürdürür. Buradaki karşıtlıkları bu kez açık toplum-kapalı toplum, açık ahlak-kapalı ahlak, dinamik din-statik din olarak karşımıza çıkaran Bergson, aynen Aristoteles ve diğer bütün filozoflar gibi, insanın toplumsal bir hayvan olduğunu söyler ve insanın gelişiminin veya gelecekteki evriminin, içinde yaşadığı toplum türüne bağlı olduğunu savunur. Onun yaşadığı toplum kapalı bir toplum ise, söz konusu gelişme ya da evrim fevkalade güçsüz olur, çünkü kapalı toplum rutin ve mekanik olanın hâkim olduğu, gelişmeye direnç gösteren, otoriter bir toplumdur. Söz konusu toplumun istikrarı, merkeziyetçiliği ve içsel ahengi, kapalı bir ahlak ve kapalı/statik bir din tarafından sağlanır.

Bütün bu analizlerinde Fransız sosyolog E. Durkheim'ın görüşlerinden yoğun bir biçimde etkilenmiş olan Bergson'a göre statik din, ritüele

dayanan dogmatik bir dinken, kapalı ahlak statik ve mutlakçıdır. Ahlak burada bir kurallar ve yükümlülükler sistemi olarak ortaya çıkar. O, işini ve mesleki sorumluluklarını yerine getirmek, başkasının malına zarar vermemek türünden kolektif alışkanlıklar bütününe indirgenen genel, ortak ve gündelik bir ahlaktır. Kapalı ahlakta aşkın yükümlülüklerden ziyade, toplumun kendi varlığını koruma ve sürdürme, istikrarını temin etme eğilimini ifade eden, sosyal zorunluluklar söz konusu olur. Toplum denen organizmanın kendi varlığını koruma ve sürdürme eğiliminden dolayı, bu büyük organizmaya özgü biyolojik kontroller söz

konusu olduğu için kapalı ahlaka muhafazakâr ve konformist özellikler egemen olur. Bireylere toplumun yerleşik ve standart pratiklerini kabul etmeleri için baskı uygulayan bu ahlak türünde, özgürlük ve yaratıcılık en alt düzeydedir.

Bergson bir tür duygu ahlakı olarak tanımlayabileceğimiz ahlak anlayışında, söz konusu kapalı ahlakın karşısına açık ahlakı geçirir. Açık ahlak, kahramanın veya azizin vicdanında cisimleşen hakiki ahlak, bir özgürlük ve değer ahlakıdır. Onun kahramanları veya azizleri, kitlenin alışkanlıklarından uzaklaşarak, bir atılım içinde yeni değerler yaratan çığır açıcılardır. Bergson kahraman ve azizin yeni değerler yaratma faaliyetinin temeline, yaşam atılımı ve heyecanını yerleştirir. Ona göre, kahramanı ve azizi harekete geçiren heyecan, yaratıcı bir heyecandır.

Hayatı duygusal, cömert bir atılım olarak gören Bergson, heyecanın sadece değer yaratmadığını, fakat aynı zamanda değerlerin yayılmasına da hizmet ettiğini söyler. Zira kahraman veya azizin coşkusu bulaşıcı olup, toplum ya da kitle ondan gelen çağrıyla uyanır. İdealin toplum ya da kitlede uyuklama halinde olan güçleri, kahramanların veya azizlerin, yeni fikirlerin büyük yaratıcılarının temsil ettiği örnek tarafından harekete geçirilir. Burada toplum ya da kitle artık katı kuralların, yükümlülük veya alışkanlıkların zorlamasına boyun eğmez; karşı konulmaz bir heyecan duyarak, kahramanın veya azizin çağrısının cazibesine kapılır. Bergson'a göre, bu çağrı bir grubun çıkarıyla sınırlı olduğu için kapalı bir ahlak olan sosyal ahlakın dar barikatlarını yıkar. Çünkü kahraman veya azizin ahlakı açık bir ahlak olup, bize bütün insanlığın iyiliğini ve mutluluğunu hedefleyen değerleri gösterir. Onun bakış açısından muhafazakâr bir yapısı olan kapalı ahlakın temsilcileri bu yeni, esnek ve özgürlükçü açık ahlaka karşı çıkarlar. Atina'nın tutucu egemenleri Sokrates'in felsefi tartışmalarıyla derslerinden rahatsız olurlar, Filistin'in dini otoriteleri İsa'nın vaazlarından tedirginlik duyarlar. Her ne kadar gerek Sokrates, gerekse İsa öldürülmüş olsalar bile, onların yeryüzüne yok edilmesi mümkün olmayan tohumlar attıkları unutulmamalıdır.

Bergson, açık ahlakın bir gün kaçınılmaz olarak kapalı bir ahlaka dönüşebilmesi tehlikesine dikkat çeker. Başka bir deyişle, sosyal alışkanlıklar bütününden başka bir şey olmayan kapalı ahlak, geçmişin büyük ahlaki yenilik ve atılımlarının bir tür soğuk ve donuk kurallar haline getirilmiş sonucu olmak durumundadır. Gerçekten de yeni ahlaklar sonunda törelere gider ve yerleşik alışkanlıklar kümesine dönüşürler. Bunu önlemenin en iyi yolu, baskı yerine özgürlüğe başvuran, sevgiyi temele alan, yaratıcılığı teşvik eden açık toplumu güçlendirmektir.

Whitehead

Alfred North Whitehead de tıpkı Bergson gibi, olguların diğer olgulardan tam bir yalıtılmışlık hali içinde var olduğunu kabul eden analitik düşünce tarzına karşı çıkmaktaydı. Şeylerin özünde, birbirleriyle ilişkili olmanın bulunduğunu söyleyen Whitehead, yine Bergson gibi töz metafiziğini eleştirerek, felsefede statik ya da değişmez bir varlık anlayışına karşı çıktı. Evrende sürekli bir oluş ve değişme olduğunu, onda aslında tek bir gerçekliğin bulunduğunu savunuyordu: Yalnızca görünen ve algılanan gerçektir. Whitehead "benlikle ben olmayan, düşünceyle eşya arasında bir boşluk ve ayrılık bulunmadığını" öne sürdü. Bunun nedeni ise, dünyadaki hiçbir şeyin başka her şeyden tecrit edilmiş ya da yalıtılmış olarak var olmamasıydı. Dünyadaki her şey bir başka şeye bağlanmış olup ancak başka şeylerle olan ilişkileriyle anlaşılabilirdi; bundan dolayı, kendi başına var olan statik bir varlık yoktu.

Dünyada, ne varoluşu için başka bir şeye gerek duymayan bağımsız varlıkların, ne de statik varlıkları ifade eden kavramların söz konusu olabileceğini, yalnızca olaylardan meydana gelen sınırsız bir ağın varlığından söz edilebileceğini öne süren Whitehead, yine Bergson gibi felsefenin bilimin yarım bıraktığı şeyi tamamlamak durumunda olduğunu söylemekteydi. Bu yüzden bilimin ayırma eğilimi gösterdiğini, felsefenin birleştirmeye çalışması gerektiğini öne sürdü. Yine Bergson gibi, kendisine bilimsel analizin dışta bıraktığı veya ıskaladığı şeylere yani moral sezgilerimize ve hayata hakkını verecek bir felsefe inşa etme görevi veren Whitehead, bu felsefenin bir süreç felsefesi olması gerektiğini ifade etme noktasında da Bergson'la uyuştu. Fakat Bergson'un daha mistik bir filozof olduğu yerde, Whitehead çok daha akılcı bir filozoftu. Rasyonalist gelenek içinde yer alan, bu geleneği temsil eden bir filozof olarak, bununla birlikte, sözgelimi Aydınlanmacıların rasyonalizminden önemli ölçüde ayrıldı. Süreci çok ciddiye alan Whitehead'in rasyonalizmi, Hegel'in akılcılığına yakındı.

Bilimi tamamlayacak veya zenginleştirecek rasyonalist bir metafizik inşa etme noktasında Hegel'e çok yaklaşan Whitehead, Hegel'den üç noktada farklılık gösterdi. Her şeyden önce inşacılığa karşı çıkarken, felsefeyi *Principia Mathematica*'yı [Matematiğin Temelleri] birlikte kaleme aldığı Russell benzeri çağdaş filozofları Kantçı paradigmadan yola çıkarak nesnelliği olumlamaya sevkeden realist bir anlayışla ele aldı. Öte yandan onun metafiziği Hegel'inki gibi, saf mantığa değil de fizik ve matematik bilimine dayanan bir kavramsal veya kategorik şema üzerine kurulmuştu. Ve nihayet, onda Hegelci anlamda bir diyalektik söz konusu değildi.

(a) *Felsefenin Doğası ve İşleviyle İlgili Kavrayışı*

Whitehead, söz konusu metafiziksel bakış açısıyla, felsefenin görevinin evrendeki düzeni, var olan örüntüyü aramak ve bulup çıkarmak olduğunu düşündü. Araçları nispeten sınırlı ve zayıf olan felsefenin kendi içinde ilerledikçe bu araçları geliştirdiğini düşünen Whitehead açısından felsefe, evrenin sınırsızlığını dilin sınırlamalarıyla ifade etme yönünde bir teşebbüs olmak durumundaydı. Onun gözünde kısmi hakikatlerin, dogmatik genellemelerin ve sözlük çözümlerinin düşmanı olan felsefenin, hiç kuşku yok ki bütün genel doğruların birbirlerini bir şekilde koşulladığını bildiği için temeldeki düzene, gerideki örüntüye ilişkin yetersiz açıklama ve teorilerden daha tatminkâr açıklama ve teorilere doğru ilerlemesi gerekiyordu.

Whitehead, insanlar söz konusu düzen ya da örüntüyü ifade etmeyi hiçbir zaman tam olarak başaramasalar bile, böyle bir düzenin var olduğundan emindi. Düşüncesinin söz konusu realist boyutuyla, bir yandan şeylerin nihai doğalarının birbirleriyle, her türlü keyfilik ve rastlantısallığı dışlayacak şekilde bir ahenk içinde var olduğunu öne sürdü; ama diğer yandan da sonlu varlıklar olarak biz insanların sınırlı araçlarımızla bu düzene bütünlüğü içinde tam anlamıyla nüfuz etmemizin imkânsız olduğunu kabul etmek zorunda kaldı. Bu yüzden doğanın düzenine ilişkin inancın, kanıtlanabilir bir şeyden ziyade, inancın bir verisi ya da bir inanç edimi olarak kalması gerekiyordu. Akılla anlaşılması imkânsız bir gizeme inançtan ziyade, nesnel bir hakikate, kozmolojik bir ilkeye veya şeylerin düzenine ilişkin bir inanç dahi olsa, o ne kadar temel ve önemli olursa olsun, son çözümlemede akıl tarafından kanıtlanamayan bir şey olarak bir inanç parçası olmak durumundaydı.

Evrenin nihai akılsallığına beslediği bu inançtan yola çıkan Whitehead, felsefenin görevinin "olgulardaki formları aramak" ve bu formları birbirleriyle olan karşılıklı ilişkilerine de vurgu yapacak şekilde orta-

ya çıkarmak olduğuna inandı. Düşünce tarihinin en büyük Platoncularından biriydi. Bu konuda "bütün bir düşünce tarihinin Platon'a düşülmüş dipnotlarından ibaret olduğunu" söyleyecek kadar ileri giden filozof, felsefenin ortaya çıkaracağı düzen ya da örüntünün matematikte bulunan örüntüyle yakınlıkları olduğu inancındaydı. Başka bir deyişle, Platonik geleneğe mensup bir filozof olarak Whitehead, matematiğin, ona nominalistler tarafından izafe edilen hesaplayıcı bir rol olması dışında, gerçek bağlantılara yönelik bir kavrayış temin ettiğini söyler. Bir başka büyük matematikçi Descartes gibi üç şeyi, (1) düşüncenin hareketini, (2) üzerinde düşünülen, doğru düşündüğümüz zaman, aralarındaki gerçek bağıntıları gözler önüne serdiğimiz ezeli-ebedi nesneleri ve nihayet (3) bu bağlantıların fiziki dünyadaki tecessüm veya örneklerini birbirinden ayırmak gerektiğini ileri süren Whitehead, felsefenin veya kendi organizma felsefesinin görevlerinden birinin de söz konusu üç faktörü, Descartes'ın yaptığı şekilde ayrı tutmak yerine, bir birlik içinde bir araya getirmek olduğunu düşünür.

(b) Klasik Metafizik ya da Felsefenin Eleştirisi

Whitehead her felsefenin ya da bütün düşüncelerin, kendi temellerini temin eden veya ortaya koyan bir önkabul olarak, kavramsal ya da kategorik bir şemaya sahip olduğunu düşünür. Söz konusu şemalar büyük ölçüde bilinç şemalar olarak var olur. Bununla birlikte, bu şemalardan her biri, sıradan insanların olduğu kadar bilim insanlarının da kendilerini ve içinde yaşadıkları dünyayı anlamalarını mümkün kılan kavramlara, hipotezlere ve teorilere şekil verir.

Bu noktada, çok büyük ölçüde Hegel'in "deneyimlediğimiz şeyin en azından bir yere kadar zihnin faaliyetinin bir ürünü olduğu" iddiasını tekrarlayan Whitehead, fazladan modern düşüncenin temelindeki kategorik şemanın tamamıyla 17. yüzyıl fiziğinin ürünü olduğunu söyler. Bu şema fizik alanında çok uzun bir süre boyunca başarıyla iş görmüş olsa da onun özellikle psikoloji, bilgi teorisi ve etik benzeri alanlardaki uygulamaları tatmin edici olmaktan uzak olmuştur. Whitehead 20. yüzyılda ortaya çıkan rölativite teorisiyle kuantum fiziğinin, Batı düşüncesine yaklaşık üç yüzyıldan beri egemen olan kategorik şemanın kendi alanında bile uygunsuz hale geldiğini açıklıkla gösterdiğini düşünür.

Hâkim kavramsal ya da kategorik şemanın çöktüğünün tespiti noktasında, Whitehead hiç kuşku yok ki yalnız değildir. Fakat, Nietzsche benzeri diğer filozofların söz konusu kavramsal şemaların, hakikatin hizmetinde olmaktan ziyade, filozofları güvensizlikten kurtarmak amacıyla geliştirilmiş mekanizmalar, onların oluşla başa çıkmalarını temin

eden araçlar olduklarını söyledikleri yerde Whitehead, bu kategorik şemaların her şeye rağmen insanın dünyayı anlama gayretinin dışavurumu olduğu düşüncesindedir. Söz konusu şemalar kozmolojik düzenin olgularına giderek daha çok karşılık geldikleri ölçüde, insanın bu gayreti boşa çıkmayıp giderek daha tatmin edici hale gelir. Bu yüzden o, önce eski şemanın hata ya da güçlüklerine işaret eder, sonra da kendi yeni şemasını ortaya koyar.

Basit Yer Hatası

Whitehead söz konusu kavramsal çerçevede ya da kategorik şemada ortaya çıkan pek çok güçlük ya da problemin ana kaynağının "basit yer" anlayışı olduğunu ya da başka bir söyleyişle, kendisinin "basit yer öğretisi" adını verdiği bir öğretiyi ihtiva eden Newton fiziğinin, "yanlış yere konumlandırılmış somutluk hatası" olarak bilinen bir hata üzerine inşa edildiğini söyler. Buna göre Newton, şeylerin doğasının mekânda var olan bireysel madde parçacıklarından meydana geldiğini varsaymak açısından Antik Yunan atomcusu Demokritos'u takip eder. Whitehead'e göre, buradaki hata esas itibariyle bir madde parçacığını, bütün ilişkilerinden soyutlayarak, zaman ve mekân içinde basit bir yere konumlandırıp, salt soyutlamalar üzerinden ilerleme yanlışından oluşur. Çünkü bir madde parçacığının basit bir yere sahip olduğunun veya böyle bir yerde bulunduğunun söylenmesi, onun zamansal-mekânsal ilişkilerini ifade ederken, zamanın başka süreleriyle ve mekânın diğer bölgeleriyle olan ilişkilerine hiçbir şekilde gönderimde bulunmaksızın, zamanın belli bir süresi boyunca, mekânın belli bir bölgesinde bulunduğunu söylemenin uygun ve yeterli olması anlamına gelir.

Whitehead işte böyle bir durum karşısında, "dolayımsız deneyimimizde idrak edildiği şekliyle doğanın ilk ve temel öğeleri arasında, söz konusu basit yer özelliğine sahip olan hiçbir unsur bulunmadığını" ileri sürer. Başka bir deyişle, yalıtılmış atom kavramı bir soyutlamadan başka hiçbir şey değildir. Bu soyutlamalar ise tanım gereği, bir şeyin somut varoluşundan ve çevresinden koparılışını ifade eder. İşte söz konusu soyutlamayı somut bir şeyle karıştırma hatasına, Whitehead, "yanlış yere konumlandırılmış somutluk hatası" adını verir.

Burada, Whitehead, şu halde zamanın anları, mekândaki noktalar veya müstakil madde parçacıkları benzeri şey ya da soyutlamaların bilimsel düşünce açısından faydalı ya da işe yarar kavramlar olabilmekle birlikte, nihai gerçekliğe ilişkin sözde doğru betimlemeler olarak alındıkları zaman, somut gerçekliğin tahrif edilmesine neden olduklarını söylemektedir. Başka bir deyişle o, fizik alanında 20. yüzyılda yaşanan gelişmelerin, sözgelimi elektronların özellikleriyle ilgili keşiflerin basit

yer aracılığıyla ortaya konan yorumu çelişik hale getirdiğine, fizikteki bu gelişmelerin kategorik şemayı değiştirme ihtiyacını doğurduğunu söyler.

Tümevarım Problemi

Bu güçlüğü bir tarafa bıraksak, yani 20. yüzyılda fizik alanında gerçekleştirilen keşiflerin egemen kategorik şemaya pek bir zarar vermediğini kabul etsek –ki bu Whitehead açısından düşünülebilir bir şey değildir– bile o, modern düşüncenin kavramsal çerçevesi veya kategorik şemasının temel donanımı veya araçları bakımından fevkalade zayıf olduğunu savunur. Çünkü Whitehead'e göre, basit yer kavramı veya zamanın başka süreleri ve mekânın başkaca bölgeleriyle olan ilişkilerinden yalıtılmış müstakil madde parçacığı tasavvuru, kaçınılmaz olarak burada olanlar ile orada olanlar, şimdiler ile sonralar veya nedenler ile sonuçlar arasında zorunlu bir bağa yer bırakmaz. Bu ise ortaya "tekil gözlem önermelerinden tümel önermelere, bilimsel yasa ve teorilere geçişin meşru bir geçiş olmadığını, gözlemlenmiş olandan gözlemlenmemiş olana, tek tek durumlardan genellemelere veya geçmişten geleceğe yapılan çıkarımın haklı kılınamayacağını" ifade eden bir problem olarak tümevarım probleminin zuhur edişi anlamına gelir.

Whitehead, elbette bu türden teorik güçlüklerin laboratuvarlarında çalışan memur tipli bilim adamları için bir endişe kaynağı oluşturmadığının fazlasıyla farkındadır. Çünkü bilim adamları, onun da çok iyi bildiği gibi, pragmatik bir yaklaşımla iş görürler; doğadaki ilişkisizlik ve olumsallıkla ilgili aşikâr kabullerinin çalışmalarının mantığına, disiplinlerinin rasyonalitesine zarar vermesi olgusu karşısında kaygıya kapılmazlar. Çünkü bir yandan evrenin özde akıldışı olduğunu söylerken, diğer yandan onun akılsallığına iman etmekte beis görmezler. Whitehead, bilim adamlarının ne kadar pragmatik davranırlarsa davransınlar, hiç kimsenin çelişik öncüller üzerinden yol almaması gerektiğini söyler. Bilimsel düşüncedeki bu büyük çelişkinin temelde basit yer kavramından kaynaklandığını iddia eden Whitehead'e göre yapılması gereken, söz konusu kavramı terk etmektir.

Doğanın İkiye Bölünmesi

Basit yer kavramıyla ilgili bir diğer önemli güçlük de algı teorisiyle veya Whitehead'in "modern düşüncenin doğayı ikiye bölmesi" dediği şeyle ilgilidir. Modern bir yönelim veya eğilim olarak doğayı ikiye bölme eğiliminin birkaç versiyonundan söz etmek mümkündür. Söz konusu eğilimin birinci versiyonu, her şeyden önce varlığı öznel ve nesnel alan olarak tam ortadan ikiye böler. O, dahası yer kaplama, hareket benzeri bi-

rincil nitelikleri renk ve koku benzeri ikincil niteliklerden ayırdıktan sonra, birincil nitelikleri nesnel alana veya fiziki dünyaya, ikincil nitelikleri ise özneye veya öznel deneyime bağlar. Onun bir başka versiyonu, bilinçte idrak edilen doğayı söz konusu bilinci belirleyen doğadan ayırır. Aynı doğayı ikiye bölme eğiliminin bir başka versiyonu ise bu kez duyumlar veya duyu verileri ile şeyleri birbirinden ayırır.

Doğayı gözlemleyen zihinlerin gözlemlenen doğadan farklı türden şeyler olduğunu ifade eden bir eğilim veya düşünce olarak doğanın ikiye bölünmesi, basit yer kavramının bir diğer olumsuz sonucu olup, bir büyük çelişkiye işaret eder. Bu eğilim ya da görüşe göre, duyu algısının bildik, sıradan nesneleri, sözgelimi şu karşımda gördüğüm dört katlı büyük fakülte binası veya heybetli dağ ya da gökyüzünde bütün gücüyle ışıyan güneş, gerçekdışı olmak durumundadır. Bütün bu farklı nesneler, gerçekte veya fiilen sadece, duyu organları aracılığıyla birtakım değişmelere yol açan madde parçacıklarıdır.

Alışılmış Estetik ve Ahlaki Görüşlerle Çatışma

Whitehead bütün bu epistemolojik güçlükler göz ardı edilse bile, eski ya da alışılmış dünya görüşünün inanılması neredeyse imkânsız bir görüş olduğunu, genel olarak benimsenen estetik görüşlerle ve ahlaki inançlarımızla çatıştığını söyler. Çünkü ona göre, günlük deneyimin filozofların içinde yaşadığı, fizikçiler tarafından bile olumlanan dünyası, duyumsal açıdan aralarında hiçbir farklılaşmanın söz konusu olmadığı zamansal ve mekânsal ayrı birim ya da kendiliklere ilişkin bir deneyime tekabül etmez. Gerçekten de istisnasız herkesin deneyimi, sürekliliği, kalıcılığı, duyumsal ayrıntıları ve hatta değeri ihtiva eder. Oysa Whitehead'ın yerine yenisini ikame etmeye çalıştığı eski, hâkim şemaya göre doğa "cansız, kokusuz, renksiz ve sessiz, sürekli olarak ve anlamsız bir biçimde hareket eden madde parçacıkları"ndan meydana gelir. Bu bakış açısından hareket edildiğinde, görünümünü belirleyen gülün kendisi değil de biz olmak durumundayız. Aynı hâkim şema sanatçıların da yanıldıklarını ifade ederken, onların şiirleriyle, resimleriyle karşılığı olmayan bir dünya yarattıklarını, bu yüzden bizlere değil de sadece kendilerine hitap ettiklerine işaret eder.

Whitehead şairlerin ya da sanatçıların ikincil niteliklerin gerçekdışı olduğunu bildiren söz konusu bilimsel dogmaya inanmayı reddetme noktasında yerden göğe kadar haklı olduklarını kabul eder. Dahası onlar şeylerin niteliklerinin varoluşu, süreklilikleri ve kalıcılıkları üzerinde ısrar etmek suretiyle Whitehead'e göre, doğanın estetik değerlerinden koparılamayacağını, söz konusu estetik değerlerin bir anlamda bütünün parçaları üzerindeki mevcudiyetinin güçlenmesiyle yakından ilişkili olduğunu gözler önüne sererler.

Sahip olduğumuz estetik görüşle çatışmaya ek olarak, hakim paradigma ahlaki ve dini dünya görüşüyle de çatışır. Sözgelimi irade özgürlüğü, bu çatışma için kusursuz bir örnek oluşturur. Zira modern bilimin vaz ettiği kavramsal şemaya göre, her molekül büyük ölçüde amaçsız bir hareket halindedir. İnsan bedeni söz konusu moleküllerin bir toplamı olduğuna göre, buradan bedenin de amaçsız bir hareketlilik içinde olduğu sonucu çıkar. Whitehead zihin söz konusu olduğunda, böylesi bir şema içinde, sadeceki iki alternatife yer olduğunu belirtir. Bu alternatifler ise zihnin bedenin sağladığı deneyimler dışında, kendine özgü birtakım deneyimleri olabileceğini kabul etme ya da onun böylesi ek deneyimlere sahip olabilmesini reddetme alternatifleridir. Söz konusu ek deneyimlerin varlığı reddedilirse eğer, insanın elinden ahlaki sorumluluk alınmış olur ve birey artık hiçbir şeyden sorumlu tutulamaz. Whitehead'e göre zihnin kendine özgü ek birtakım deneyimleri olduğu kabul edilirse, bu kez de ortaya insanın her ne kadar bedeninin hareketlerinden sorumlu tutulamasa bile zihin halinden sorumlu tutulabileceğini dile getiren garip bir sonuç çıkar.

Whitehead bütün bu mülahazaların ardından yani modern bilimin 17. yüzyıldan miras aldığı ve halen uygulamayı sürdürdüğü, "basit yer" kavramına dayalı metafiziksel şemanın yol açtığı güçlüklere işaret ettikten sonra, tatminkâr bir kavramsal çerçeve olarak iş görmek açısından oldukça dar ve yetersiz olduğu, bilimin kendisi için bile tatmin edici olacak ötesinde bulunduğu sonucuna varır. Şimdi ihtiyaç duyulan şey, bilim için olduğu kadar bilimin eleştirmenleri için de temel olan unsurları ihtiva edecek kadar kapsamlı ve tatmin edici olacak alternatif bir metafiziktir. Böyle bir alternatif kavramsal şema öncelikle eski basit yer kavramını fizikteki yeni gelişmelere uygun düşen başka kavramlarla değiştirecek ve daha sonra da bu yeni kavramın estetik, ahlaki ve dini deneyimi yorumlamak açısından çok daha elverişli olduğunu gözler önüne serecektir.

(c) *Metafiziği*

Whitehead'ın eski kavramsal çerçevenin yerine inşa ettiği yeni kategorik şema, sadece onun felsefesinin merkezinde olması, felsefesinin pozitif yönünü oluşturması açısından değil, spekülatif felsefenin görkemli son teşebbüsünü temsil etmesi açısından da büyük bir önem taşır. Onun bu yeni metafiziğinin dört temel kavramı vardır: Olay ya da okasyon, prehansiyon ya da kavrayış, ezeli-ebedi nesneler.

Olay

Whitehead dışarıdaki somut gerçekliğin hesabını layıkıyla verecek bir varlık görüşü ya da metafizik oluşturma durumuna geçtiği zaman, para-

doksal olarak atomculuğun yeni bir versiyonuyla ortaya çıkar. Kuantum fiziğindeki, rölativite teorisindeki ve evrim kuramındaki yeni gelişmelerin bilumum içerimlerini hesaba katan Whitehead'in atomculuğunun gerçeklik birimleri, bununla birlikte Demokritos'un ve Newton'un atomlarından iki nedenle, içerikleri ve birbirleriyle olan ilişkileri yönünden farklılık gösterir. Zaten Whitehead'ın atom teriminden vazgeçmesinin en önemli gerekçesi de budur, yani bu terimin tarihsel olarak atomun içeriğinin katı, cansız madde olduğunu ifade eden bir anlama gelmesidir; atomlar katı oldukları için de birbirlerine karışamazlar, birbirlerinin içine giremezler. Bundan dolayı onların ilişkileri her zaman harici bir ilişki olarak kalır. Whitehead işte bundan dolayı atom teriminin yerine fiili kendilik, olay, asal oluşum veya aktüel okasyon terimini kullanır. Onun söz konusu fiili kendilikleri, cansız atomların tam tersine doğanın yaşamındaki külçelerdir. Bundan dolayı doğada hiçbir zaman yalıtılmış olarak durmazlar, fakat tam tersine kendiliklerini çevreleyen bütün bir yaşam alanıyla içsel ve yakın bir ilişki içinde bulunurlar. Whitehead atomcu materyalizmin mekanik bir dünya ya da doğa görüşüne götürdüğü yerde, kendisinin öne sürdüğü olayların veya fiili kendiliklerin canlı bir organizma olarak tabiat görüşüne vücut verdiğini söyler. Ona göre Tanrıdan ister söz edelim ister söz etmeyelim, konusu fiili kendiliklerin veya asal oluşumların dünyanın kendilerinden meydana geldiği nihai gerçek şeyler olması nedeniyle her şeyde aynı yaşam ilkesinin bulunduğunu kabul etme zorunluluğumuz vardır.

Whitehead bu asal oluşum, olay veya fiili kendiliklerin tam olarak ne olduğunu ifade edebilmek için kendi bilincine döner ve onlara bununla ilgili iyi bir örneğin özbilinçte bulunduğunu söyler. Gerçekten de o, "mevcut dolayımsız deneyim okasyonu veya olayının geçmiş deneyim okasyonlarına bağlanmışlığının doğrudan delilinin, doğadaki tüm oluşumların birbirleriyle olan ilişkilerine dikkat çekmek için" kullanılabileceğini düşünür. Çünkü bir olay, fiili bir oluşum ya da kendilik maddi bir şey olmadığı için ona göre en iyi bir deneyim olarak anlaşılır. Bu olayı, okasyon ya da fiili kendilikler varolmazlar, fakat olup biterler. Bu ikisi arasındaki farklılık, sadece varolmanın bir değişmeyi zorunlu kılmayabildiği yerde, olup bitmenin dinamik bir başkalaşmaya işaret etmesinden meydana gelir. Gerçekten de onun söz konusu okasyon ya da olayları, sürekli olarak değişen varlık ya da kendiliklere işaret eder. Whitehead, bu noktada bizden, bir kimse bir deneyime sahip olduğunda ne olduğunun üzerinde durmamızı ister. Böyle bir durumda bir tarafta sürekli ve kalıcı bir öznenin ve sonra da "orada" öznenin deneyimlediği bir şeyin olduğunu düşünürüz. Whitehead gerek öznenin gerekse nesnenin sürekli bir değişim içinde bulunduğunu, öznenin sahip olduğu her de-

neyimin özneyi etkilediğini savunur. Herakleitos'un söylediği üzere bir kimsenin aynı nehre iki kez giremediği doğruysa eğer, her deneyimden sonra farklı bir kişi haline geleceği için hiç kimse iki defa tam tamına aynı şekilde düşünemez. Bu durum, fiili kendiliklerden, olay örgülerinden meydana gelen bütün bir doğa için de geçerlidir. Bu yüzden, bütün bir gerçeklik alanı fiili kendiliklerden, deneyim damlalarından, olay örgülerinden meydana geliyorsa eğer, buradan doğanın sürekli bir değişme içinde olan, her uzuv veya unsurunun başka her unsuruyla ilişkili bulunduğu bir organizma olduğu sonucu çıkar. Alternatifinin statik, morfolojik bir evren öğretisi olduğu bu görüşe göre, evren yenilik yönünde yaratıcı bir ilerleme içinde bulunan devasa bir organizma olmak durumundadır.

Söz konusu fiili okasyon veya kendilikler öğretisi, Whitehead'e başkaca şeyler yanında, zihinle beden arasındaki ilişkiyi, duygu ve amacın evrendeki mevcudiyetini açıklama imkânı verir. Antikçağda materyalist Demokritos sadece cansız maddi atomlardan meydana gelen bir evrende duyum, duygu, düşünme ve amacın nasıl olup da varolabildiğini tatmin edici bir şekilde açıklayamamıştı. Aynı şekilde modern dönemde Descartes da iki tözünü, yer kaplamayla düşünmeyi bir araya getirmeyi başaramamıştı. Hayatı cansız maddeden türetmenin imkânsızlığını fark eden Leibniz, doğanın, bireysel ruhlara veya enerji merkezlerine tekabül eden monadlardan oluştuğunu öne sürmüştü. Leibniz'in monad anlayışının, Demokritos'un atomundan çok daha tatmin edici olduğunu düşünen Whitehead, son çözümlemede monad görüşünü de yetersiz bulma noktasına geldi. Çünkü Leibniz, monadların penceresiz olduklarını söylerken, onların kendi içlerine kapanmış olduklarını, diğer monadlarla olan ilişkilerinin tamamen dışsal ilişkiler olduğunu, davranışlarının önceden kurulmuş ahenk tarafından belirlendiğini anlatmak istiyordu; monad kendi içinde değişmeye maruz kalsa bile, bu herhangi bir yenilgiye yol açmayan, bir yenilik ya da evrime işaret etmeyen bir değişim olmak durumundaydı.

Oysa Whitehead'in fiili kendiliklerinin veya okasyonlarının değişmez bir kimlikleri, sabit bir tarihleri yoktur. Onlar sürekli bir oluş içerisinde olup, diğer fiili kendiliklerin etkisini hisseder ve onları kendi içlerine çekerler. Fiili kendilikler işte böylesi bir süreç içinde varlığa gelip, belirli bir form ya da karakter kazanarak kendileri olurlar ve sonra yeni oluşumlar içinde yeniden ortaya çıkacak şekilde yok olup giderler.

Kavrayış

Whitehead bizim tek, yalıtılmış fiili bir kendiliği asla deneyimlemediğimizi, deneyimlediğimiz şeyin her zaman bir fiili kendilikler örgüsü, top-

luluğu veya bütünü olduğunu söyler. Gerçekten de o bir okasyonlar ya da fiili kendilikler toplamına, onların kavrayışları tarafından bir araya getirilmiş oldukları topluluklar adını verir. İlk olguların olduğu kadar nihai olguların da fiili kendilikler olduğunu, onların karmaşık ve birbirlerine bağımlı deneyim damlaları olduğunu söyleyen Whitehead, gerçekliği fili kendiliklerin sürekli olarak oluşmakta oldukları bir süreç olarak tasarlar. Bu süreçte fiili bir kendiliğin ne olduğu, onun nasıl oluştuğuna bağlıdır. Yaratıcılığı ve yeniliği bu sürecin en temel karakteristiği haline getiren Whitehead'te yaratıcılık gerçekten de çokluğun kompleks bir birliğe dönüşmesini temin eden nihai ilke olarak ortaya çıkar. Gerçekten de her fiili kendilik ayrı olarak ele alınırsa, unsurları birbirinden kopuk bir evren resmine sahip olacağımızı öne süren Whitehead, çokluğun yaratıcı birliğinin, bütünlüğü olan bir evren resmi ortaya çıkardığını öne sürer.

Whitehead'ın söz konusu fiili kendiliklerinin unsurlarının birbirlerine nasıl bağlandıklarını, bu kendiliklerin de daha sonra başkalarıyla nasıl ilişkili hale geldiklerini açıklamak için kullandığı terim "prehansiyon" ya da kavrayıştır. O, dünyadaki hiçbir şeyin ilişkisiz olmadığını, her fiili kendiliğin yaratıcı süreç tarafından kümeler, topluluklar veya örgüler halinde bir araya getirildiğini söyler. İşte bu süreçte, fiili kendilikler kavrayışların birlikte varoluşu tarafından şekillendirilir. Whitehead her kavrayış ya da "prehansiyon"un üç faktörden oluştuğunu belirtir: Kavrayan "özne", kavranan "veri" ve nihayet öznenin veriyi nasıl kavradığını gösteren "öznel form". Whitehead kavrayışların ayrıca çeşitli türleri olduğunu belirtir. Bunların en başında ise duygular olarak adlandırılan "pozitif kavrayışlar" ve duygulardan elimine edilenlerden oluşan "negatif kavrayışlar" gelir. Whitehead söz konusu "öznel formlar"ın veya verilerin kavranma tarzlarının, duygular, değerlemeler, amaçlar ve bilinç de dahil olmak üzere çok çeşitli olduğunu söyler. Ona göre, en temel kavrayış veya "prehansiyon" tarzı, somut deneyimin temel özelliği olarak duygu olup, ondan fiziğin dilinde dahi söz etmek anlamlı olur; çünkü fiziki duygular fizikçinin dilinde veya düşüncesinde enerjinin transferine işaret eder. Whitehead gerek fiziki, gerekse kavramsal duyguların pozitif kavrayışlar, yani fiili kendiliklerin unsurlarının içsel ilişkileri olduğunu söyler.

Fiziki duygular ile kavramsal duygular ayrımı, bununla birlikte klasik zihin beden ayrımına götürmez. Bu ayrımdan sakınmak için olağanüstü bir çaba sergileyen, zira bunların temel bir metafiziksel farklılığa sahip olduğunu söylemenin yanlış yere konumlandırılmış somutluk hatasına bir kez daha düşmek olacağını söyleyen Whitehead, söz konusu yeni kavramsal şemasında zihin ve beden kavramlarının yine de kullanı-

labileceğini ileri sürer. Zihin ile beden, onun gözünde fiili kendiliklerin meydana getirdiği topluluklar, olay örgüleridir. Bu sistemde yegâne somut gerçeklik fiili bir kendilik olup, söz konusu kendilikler de beden ve zihin benzeri farklı topluluklar halinde düzenlenirler. Fakat her durumda, fiili kendilikler aynı özelliğe, yani kavrayış, duygu ve içsel ilişki kapasitesine sahip olurlar. Zihin ve beden, işte bu anlam içinde yani onların varoluşları ve gerçekliklerinin fiili kendiliklerin kendilerine özgü organizasyonuna bağımlı olmaları anlamında soyutlamalardır. Bu yüzden onların birbirlerinden nihai olarak farklı oldukları söylenemez. Nitekim bedenden bir soyutlama olarak söz etmek, sadece birey yurttaşların somut gerçeklik olduğu bir soyutlama olarak politik gövdeden söz etmeye benzer.

Ezeli-Ebedi Nesneler

Fiili kendiliklere, olay veya oluşumlara vücut veren, onları topluluklar veya kümeler halinde bir araya getiren yaratıcı süreci, asli gerçeklik türünü tanımlama noktasında, Whitehead kendisindeki Platonik etkiyi açığa vuracak şekilde ezeli-ebedi nesnelere başvurur. Buna göre bir fiili kendiliği her ne ise o yapan şey, söz konusu kendiliğe ezeli-ebedi nesnelerin bir belirgin karakteri (damgalamış) olmalarıdır. Platon'un idealarına benzeyen bu ezeli-ebedi nesneler yaratılmamış gerçekliklerdir; onlar yuvarlaklık veya karelik, korkaklık ya da cesaret, yeşillik ya da beyazlık benzeri örüntü ya da niteliklerdir. Buna göre fiili bir kendilik, belirli bazı ezeli-ebedi nesneleri seçip, diğerlerini reddettiği için diğer mümkün karakterleri değil de belirli bir karakteri kazanır. Bu yüzden fiili bir olay, çeşitli ezeli-ebedi nesnelerin bir tikel örüntüde bir araya gelmeleri suretiyle oluşturulurlar.

Whitehead ezeli-ebedi nesnelerin, aynen Platon'un ideaları gibi, kimliklerini şeylerin akışından bağımsız olarak koruyan imkânlar olduğunu söyler. Ezeli-ebedi nesneyle fiili bir kendilik arasındaki ilişki, kendiliğin ezeli-ebedi bir nesneye onu bir kez seçişinden sonra nesnenin karakterini ona damgalamasından oluşur. Buna göre basit ezeli-ebedi nesnelerin fiili kendiliklere karakterlerini damgaladığı yerde, kompleks ezeli-ebedi nesneler kendiliklerden oluşan topluluklara, olay örgüleri veya kümelerine belirlilik kazandırır veya onlara olgu statüsü yükler.

Ezeli ebedi nesnelerden imkânlar olarak söz etmesi, Whitehead'ın söz konusu imkânların nerede ve nasıl var olduklarını açıklamasını gerekli hale getirmiştir. Sadece fiili kendilikler var olduğuna göre, ezeli-ebedi nesnelerin statüsü nedir? Whitehead bütün ezeli-ebedi nesneler arasından bir tanesini ayırıp, ona Tanrı adını verir. Onun bakış açısıyla Tanrı, bir yaratıcı değildir; "yaratılıştan önce varolmak yerine, yaratılış-

la birlikte" varolur. Whitehead'e göre Tanrının doğası, ezeli-ebedi nesneler alanını meydana getiren bütün imkânları kavramsal olarak idrak etmekten oluşur. Whitehead'in ezeli-ebedi nesneler alanı, Platon'un idealar sisteminden ayrıca, Platon'un var olan her şey için tek bir yetkin düzen öngördüğü yerde, Whitehead'ın Tanrısının sonsuz sayıda imkânın sonsuz dizisini idrak etmek yönünden farklılık gösterir. Onun bakış açısıyla dünyadaki yaratıcı süreci düzenli ve amaçlı bir süreç haline getiren şey, ezeli-ebedi nesnelerin veya imkânların varlığıdır. Söz konusu imkânların Tanrının ilksel doğasında var olduğunu söyleyen Whitehead'e göre, Tanrı ezeli-ebedi nesneler ile fiili olay veya okasyonlar arasında etkin bir yaratıcılık görevi üstlenir. Ezeli-ebedi nesneler arasından uygun imkânları seçen Tanrıdır. Bununla birlikte Tanrı, söz konusu ezeli-ebedi nesneleri dünyadaki fiili kendiliklere zorla empoze etmez. O, sadece söz konusu imkânları, bir cazibe unsuru olarak temsil ve takdim eder. Tanrının yaratıcı etkinliğini ifade eden şey, zor ya da baskı değil, fakat iknadır. Tanrının uygun imkânları sunması, bununla birlikte fiili kendiliklerin onları seçeceği anlamına gelmez, bu imkânların seçilmesini garanti etmez. Tanrının ikna edici cazibesi kabul gördüğü zaman, düzen, ahenk ve yenilikçi ilerlemedir. Reddedildiği zaman ise, sonuç uyumsuzluk ve kötülük olur. Tanrı uygun ve doğru imkânların hayata geçirilmesi için çalışan nihai ilkedir. Dünyada istikrarlı bir düzen dediğimiz ve sezgilerimizdeki şeylerin kalıcı doğruluğu olarak deneyimlediğimiz şeyin, Tanrının doğası olduğunu bildiren Whitehead'e göre, Tanrı dünyayı yaratmaz, fakat kurtarır. O, "dünyanın hakikat, güzellik ve iyilik vizyonuyla ona rehberlik eden şairidir".

YİRMİ DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

PRAGMATİZM

Yirminci yüzyılın ilk çeyreğine damgasını vuran üçüncü bir anlayış, düşünce tarihinde pragmatizm olarak bilinen felsefe okuludur. Pragmatizm, Avrupa uygarlığıyla veya dünyanın başka medeniyetleriyle kıyaslandığında, kısa sayılabilecek bir geçmişi olan ABD'nin felsefi düşünceye yaptığı yegâne özgün katkıyı ifade eder. Bir felsefe okulu ya da hareketi olarak pragmatizme, harekete ilk teorik ifadesini ve ana doğrultusunu temin eden Charles Sanders Peirce'ın, pragmatizmi yaygınlaştırıp, geniş çevrelere tanıtan William James'ın ve nihayet pragmatist bakış açısını Amerikan kurumlarına ve toplumsal hayatına uygulama çabasıyla seçkinleşen John Dewey'in katkılarından meydana gelir. Söz konusu üç filozofun aslında, pragmatizmin farklı yönlerini ortaya çıkardıkları, hatta pragmatizmin farklı türlerini geliştirdikleri söylenebilir. Buna göre Peirce, en azından başlangıçta daha ziyade mantık ve bilimle meşgul olurken, James esas itibariyle psikoloji ve din üzerinde yazmış ve Dewey de kendisini tamamen etik ve sosyal düşünceyle ilgili problemlere kaptırmıştı. Bu üç filozofu birleştiren şey, çok büyük ölçüde gündelik hayatın pratik yönlerine duydukları ilgi ve düşünmeyle yapma ya da uygulama arasında sıkı bir ilişki bulunması gerektiği kanaatleri olmuştur.

Pragmatizmi, onun sadece başarıyı öne çıkartan ve teorik düşünceden nefret ederken, sadece bir şeylerin etkili bir biçimde hayata geçirilmesiyle ilgilenen pratik kişiyi yücelten bir felsefe anlayışı olarak gösteren yaygın kanaatin aksine, söz konusu üç filozof, her ne kadar gündelik hayatta hiçbir farklılık yaratmayan düşünme biçimlerine pek bir değer atfetmeseler bile, biraz da "sorgulanmamış bir hayatın yaşanmaya değer olmadığını" söyleyen Sokrates'in izinden giderek, düşünceye dayanmayan eylemin en azından bir bileşeninden yoksun olduğunu söyleme noktasında birlik sergilerler. Buradan hareketle, pragmatizmin aslında modern düşüncenin, kendi başlarına alındıklarında, çağdaş uygarlık

açısından tehlikeli addedilen birtakım sonuçlara götürmeleri kuvvetle muhtemel iki farklı eğilimin bir sentezini temin etme veya ortak paydasını bulma gayretinin bir ürünü olduğu söylenebilir. Pragmatist filozoflara göre, bu eğilim ya da felsefelerden birincisi, ampirisizmin, yararcılığın ve bilimciliğin birleşik etkisi altında gelişen, Darwin'in evrim teorisinin doruk noktasını oluşturduğu seküler, otoriter görüşe tekabül eder. Bu gelenek, dünyayı ve insanlığı doğadaki mekanik ya da biyolojik sürecin parçaları olarak görürken, insan zihnine söz konusu doğal ya da fizik süreçlerin gözlemcisi veya yansıtıcısı olma statüsünü yükler. Buna göre, doğal süreçlerin tam eşiğinde veya bitim noktasında bulunan zihin, düşünceyi şekillendirmeye ve tarihi yönlendirmeye muktedir, yaratıcı bir meleke ya da güç olmayıp, dışsal etkiler tarafından şekillenen bir şeydir.

Pragmatizm, bu görüşün karşısına Berkeley, Spinoza, Kant ve nihayet Alman idealistleri tarafından temsil edilen idealist eğilim ya da geleneği koyar. Bu gelenekte ise akla, insan zihnine olağanüstü büyük bir güç yüklenir. Böylesi devasa bir güçten destek alan filozoflar, şeylerin bütün bir doğasıyla ilgili olarak kuşatıcı teoriler inşa etme noktasına gelmişlerdir. Bu iki ana gelenek arasında her geçen gün biraz daha büyüyen bir yarık ya da boşluk bulunduğunu varsayan pragmatist filozoflar, dahası onların birbirlerini dışlayıcı, hatta yok sayıcı bir konumda bulunduklarını ifade ederler. Gerçekten de bilimci bakış açısı, idealist felsefenin nesnel delillerden yoksun bulunan bir metafizikten ibaret olduğunu ileri sürer. İdealist veya metafiziksel bakış açısı ise bilimin kabullerinin beşeri hayatın birtakım temel unsurları, insanlara enerjilerini hayata geçirmek ve yaymak açısından bir gerekçe ve amaç duygusu sağlayan ahlaki kanaatleri ve dini inançları yönünden bir tehdit oluşturduğunu öne sürer. İşte bu iki zıt gelenek arasında bir uzlaşma temin etmeye ve her ikisinde de var olan değerli unsurları bir araya getirmeye çalışan pragmatizm, bilimci veya ampirik gelenekle bütün bir gerçekliğe ilişkin kuşatıcı bir bilgi ve kavrayışımızın söz konusu olamayacağı, şeyleri farklı pek çok perspektiften bilebildiğimiz ve nihayet, bilgi konusunda çoğulcu bir yaklaşımı benimsememiz gerektiği konularında tam bir uyuşma sergiler. Pragmatizm, idealist felsefeyle de ahlak ve dinin, daha doğrusu bütün bir değerler alanının beşeri deneyimin çok önemli bir parçasını meydana getirdiğini öne sürmesi açısından benzerlik gösterir. Fakat pragmatistler bu noktada, bu iki gelenekten birine dayanarak diğerini reddetmeyi kabul etmedikleri gibi, birini diğeri aracılığıyla haklılandırıp temellendirmeyi de reddederler. Sözgelimi Tanrı, değerler ve özgür irade ve benzeri konulara, bilimci veya entelektüalist bir bakış açısıyla yaklaşmayı hiçbir şekilde kabul etmezler. Bunun yerine gerek bilimci ve ge-

rekse idealist bakış açısında doğru olan unsurları, eylem zemininde bir araya getirme yolunu seçerler. Buradan da ortaya, diğer teori yerine belli bir teoriyi kabul etmenin nasıl bir farklılık yaratacağını, insanların özgür iradeye sahip olup olmamalarının uygulamada nasıl bir farklılık yaratacağını sormak gerektiğini ifade eden meşhur pragmatik ilke çıkar.

Peirce

Pragmatizmin kurucusu olarak gösterilen Charles Sanders Peirce (1839-1914), aslında yalnızca felsefeye değil fakat modern matematik ve mantığa da çok önemli katkılarda bulunmuş ve böylelikle ülkesinin en özgün ve yaratıcı filozoflarından biri olmuştur. O, bir filozof kimliğiyle, modern felsefenin Descartes'tan beri hâkim temaları ya da yaklaşımları olan temsilciliği, sezgiciliği, içebakışçılığı ve egoizmi reddederken, öncelikle yöntemsel kuşkuculuğa karşı çıkmış ve şüphenin genel olarak bütün inançlara uygulanamayacağı gibi, mutlak olarak kesin olduğu düşünülen inançların doğruluğunu kanıtlamak için de kullanılamayacağını savunmuştur. Peirce yine aynı bağlamda, insan zihninin kesin doğruları açık ve seçik düşünceler olarak sezme kapasitesine sahip bulunmadığını, araştırmanın özel ve bireysel bir faaliyet değil de sosyal bir teşebbüs olduğunu öne sürmüştür.

(a) Doğruluk Teorisi

Peirce, pragmatizmin esas itibariyle doğruluğun doğasıyla ilgili bir görüş olmasından yani onun çoğu zaman, "bir teorinin işe yaradığı veya toplumsal olarak faydalı olduğu takdirde doğru kabul edilmesi gerektiğini" bildiren doğruluk görüşüyle özdeşleştirilmesinden dolayı, felsefesine önce farklı doğruluk teorilerini birbirinden ayırarak başlar. Ona göre, öncelikle şeylerin kendileriyle ilgili doğrular anlamında transandantal doğrular vardır. Burada, her şeye rağmen önermelerin doğruluğuna karşılık gelen kompleks doğruyla ilgili olduğumuzu ifade eden Peirce'a göre, transandantal doğrular kendi içlerinde, etik doğrular veya mantık doğruları benzeri farklı türlere ayrılırlar. Sözgelimi etik doğru, bir önermenin konuşmacının ahlaki kanaat veya inançlarıyla uyumlu olmasını ifade eder. Mantıksal doğru ise, bir önermenin gerçekliğe uygun düşmesinden meydana gelir.

Peirce, işte bu noktada doğruluğun tam olarak ne olduğunu ifade edebilmek için bir önermenin "gerçekliğe uygun düşmesinin" ne anlama geldiğini açıklama ihtiyacı hisseder. Gerçekten de doğruluk ve yanlışlıktan söz ettiği zaman, önermenin yanlışlanma veya çürütülme olasılığına

gönderme yaptığını bildiren Peirce'a göre, bir önermeden algısal bir yargıyla çatışan bir sonuç çıkarsandığı takdirde, o yanlış olmak durumundadır. Başka bir deyişle, bir önerme deneyim tarafından çürütüldüğü takdirde yanlış, buna mukabil çürütülmediği takdirde doğrudur. Bu, Peirce açısından doğruluk ile doğrulanabilirliğin aynı olduğunu telkin ediyor gibi görünebilmekle birlikte Peirce, söz konusu özdeşliği meşhur yanılabilircilik öğretisine vücut verecek şekilde reddeder. Buna göre Peirce, gerçekte bir önermenin ampirik olarak doğrulandığı takdirde değil de deneyimsel olarak yanlışlanmadığı sürece doğru olduğunu söyler. Bu şekilde yanlışlanma imkânı bulunmayan matematiksel doğrulardan da söz eden Peirce, daha sonra Leibniz'in sözünü etmiş olduğu olgusal doğruları ele alır. Gerçeklikle ilgili bilimsel hipotezleri olduğu kadar metafiziksel teorileri de ihtiva eden bu türden olgusal doğruların doğru olduklarının, hiçbir zaman kesin sonuçlu olarak bilinemeyeceği sonucuna varır. Buradan çıkartılması gereken sonuç, açıktır: Peirce'a göre, insan bilgisi olarak geçen her şey, son çözümlemede kesinlikten yoksun olup, yanılabilirlik durumunu ihtiva eder.

Onun söz konusu yanılabilirlik ilkesi, bununla birlikte nesnel hakikatin tümden reddedilmesini gerektirmez. Peirce, çıkar gözetmeyen bilimsel araştırmaya ilham veren yegâne şeyin, nesnel hakikat düşüncesi olduğunu söylemekten bir an olsun geri durmamıştır. Hakikat de bir şeyin, onun öyle olduğuna ilişkin bireysel düşünmeden bağımsız uygunluğundan meydana gelir. Ona göre, işte bu noktada çıkar gözetmeyen nesnel hakikat arayışını, dogmatizmin hakikat arayışının düşmanı olduğunu bildiren yanılabilircilik ilkesiyle birleştirdiğimiz takdirde, bütün araştırmaların mutlak ve nihai hedefi olan hakikat kavrayışına erişmemiz mümkün olur. İşte bu, bütün çabalarımızın bizi götürebileceği sınırın ötesinde bulunan bir ideal olup, insan varlıkları ona sadece yaklaşabilirler.

(b) Anlam Teorisi

Mutlak ve nihai hakikati bir ideal olarak en tepeye yerleştirip, ona erişmenin mümkün olmadığını söyleyen Peirce, çare veya kabul edilebilir bir alternatif olarak aşağıya yani sonuç veya eyleme döner ve kendisini hakikat veya inanç ile eylem arasında bir yerde konumlandırır. Gerçekten de Peirce'ın bir dünya görüşünden ziyade bir metodoloji, yani düşünceleri açıklığa kavuşturmayı amaçlayan bir düşünme yöntemi olarak tanımladığı pragmatizminin merkezinde bir anlam teorisi, sözcüklerin anlamlarını nasıl kazandıklarıyla ilgili bir açıklama bulunur. Zaten pragmatizm terimini, "iş" ya da "eylem" anlamına gelen Grekçe "pragma" sözcüğünden yola çıkarak kullanmaya başlayan ilk kişi de Peirce'tır. O,

bununla hiç kuşku yok ki, sözcüklerin anlamlarını pratikten veya eylemden aldıklarını anlatmak ister.

Gerçekten de Peirce'ın, düşüncelerimizin ancak onları bir işlem tarzı ya da şekliyle ifade ettiğimiz zaman açık ve seçik hale geleceğini ifade eden meşhur pragmatizm ilkesi şöyledir: "Bir kavramın anlamına karar vermek için söz konusu kavramın doğruluğundan hangi anlaşılabilir sonuçların çıkabileceğine bakmak gerekir; işte bu sonuçların toplamı kavramın anlamını oluşturacaktır." Varsayalım ki, bir kimse bana belli bir nesnenin katı olduğunu söyledi ve ben de "katı" sözcüğünün ne anlama geldiğini bilmiyorum. Bu sözcük bana, bir nesnenin katı olduğunu söylemenin, başkaca şeyler yanında, ilgili nesne üzerine bir baskı uygulandığı takdirde, onun, bir tereyağı kütlesi gibi yumuşamayacağını, üzerine oturulduğu takdirde nesnenin çökmeyeceğini, vs. söylemek suretiyle açıklanabilir. Buna göre bir nesnenin katı olduğunu söylemenin doğru olması durumunda zorunlulukla çıkacak sonuçların toplamı, ilgili sözcüğün anlamını verir.

Bu gibi örneklerden hareketle anlamın ve bilginin doğasıyla ilgili birtakım genellemelerde bulunan Peirce, bir şeyle ilgili kavrayış veya düşüncemizin, onun duyusal sonuçlarına dair düşüncelerimizin toplamı olduğu hususuna özel bir önem atfeder. Buna göre, o sözcüklerin anlamları olacaksa eğer, insanların "A ise B" şeklinde ifade edilebilen işlemsel formülleri veya koşullu önermeleri kullanmaları gerektiğini ve pratik hiçbir etkisi tasavvur edilemeyen bir nesne ya da niteliğe gönderme yapan sözcüklerin anlamsız olduğunu ifade eder. Onun söz konusu analizinden, başka her şey bir yana, bir kavramı anlamanın eylemle ilişkili olduğu sonucu çıkar. Çünkü anlamın kendileri aracılığıyla ifade edildiği koşullu önermeler eylemle ilgili olan önermelerdir. Gerçekten de bir kavramın anlamının onun pratik sonuçlarını gözler önüne seren koşullu önermeler yoluyla açıklandığını dile getiren Pierce, bununla birlikte kavramın anlaşılabilmesi için mutlaka bir şeyler yapılması, kavrama ilişkin açıklama veya tarifte sözü edilen eylemlerin yerine getirilmesi gerektiğini söylemez. Bunun için sadece ilgili sonuçların tasavvur edilmesi yeterlidir.

Pierce, bütün pragmatistler içinde, bilimin kendisinden, bilimin dilinden en fazla etkilenmiş olan kişiydi; bunun en açık göstergesi, onun anlam için geliştirmiş olduğu pragmatik sınamaya en fazla ve en iyi bir biçimde bilim dilinin uygun düşmesidir. Bilime hiçbir şekilde karşı çıkmayan, bilimi belli noktalarda çok değerli bulan Peirce'ın karşı çıktığı şey, Descartes gibi bilimcilerin geliştirmiş olduğu, geçerlilikleri sadece düşüncelerin kendi aralarındaki tutarlılık ilişkisine dayanan bilgi teorileriydi. Söz konusu akılcı-bilimci geleneğin bu türden kabullerinin ampirisizm tarafından önemli ölçüde sorgulandığını düşünen Peirce, bir yandan da

söz konusu kabullerin güçlerini korumayı sürdürdüklerini, hâlâ çok canlı olduklarını ileri sürer. Sözgelimi Descartes, insanın tüm hakiki veya doğru düşüncelerini zihne yerleştirmişti; onun bakış açısından entelektüel kesinlik, sezgi yoluyla kavranan "açık ve seçik düşüncelerde" bulunmaktaydı. Gerçekten de zihni, çevresel faktörlerden, sosyal koşullardan yalıtıldığı zaman başarıyla iş gören teorik bir araç olarak mütalaa eden Descartes'ın gözünde düşünme, esas itibariyle özbilinçle ilgili bir konuydu. Peirce, pragmatist anlam teorisiyle, bilimciliğin ya da kuru akılcılığın bütün bu kabullerine karşı, düşünmenin, dış koşullardan veya çevresel faktörlerden yalıtılmışlık durumunda değil de her zaman bir bağlam içinde ortaya çıktığını savundu. Anlamların bireysel sezgilerden değil deneyimden türetildiğini, bu yüzden bireysel ya da kişisel değil toplumsal ve kamusal olduğunu öne süren Peirce, etkileri veya genel sonuçları itibariyle test edilemeyen düşüncelerin anlamsız olduğunu söyler.

(c) İnancın Rolü

Eyleme büyük bir önem atfetmekle kalmayıp, düşünceye de şu halde azımsanmayacak bir değer yükleyen Peirce, işte bu durumun bir sonucu olarak inancı, düşünceyle eylem arasında çok önemli bir yere konumlandırır. Eylemlerimize rehber olan inançları oluşturmanın, hepsi de düşünceye dayalı farklı yöntemleri bulunduğunu ileri sürer. Bunlardan birincisi, kişinin inançlara, en küçük bir şüpheye izin vermeksizin ya da lehte ve aleyhteki delilleri dikkate almadan, sıkı sıkıya yapışmasını sağlayan bağlanma yöntemidir. İkinci yöntem, birtakım düşünceleri ceza korkusuyla doğru kabul etmekten meydana gelen otorite yöntemidir. Bir diğer önemli yöntem ise Descartes, Platon ve Hegel gibi metafizikçi filozoflar tarafından benimsenen ve inançla ilgili meseleleri, akla uygun olup olmadıklarına bakarak karara bağlayan rasyonel yöntemdir. Peirce, söz konusu üç yöntemi de deneyim ve davranışla ilgileri olmadığını söyleyerek bir tarafa bırakır.

O, bu yöntemlerin yerine de en büyük erdeminin deneyimde sağlam ve realist bir zemin veya temele sahip olmak olduğuna inandığı bilimsel yöntemi geçirir. Diğer üç yöntem bir kimsenin zihninde sadece düşünmenin bir sonucu olarak sahip olduğu fikirlere dayanırken, bilimsel yöntem özellikleri düşüncelerimizden tamamen bağımsız olan gerçek şeylerin var olduğu kabulüne dayanır. Dahası, söz konusu gerçek şeyler duyularımızı birtakım yasalara uygun olarak düzenli bir şekilde etkiledikleri için onların her gözlemciyi aynı şekilde etkiledikleri kabul edilir. Peirce'a göre, bilimin yöntemiyle oluşturulmuş inançlar, işte bu yüzden gerçek şeylerde temellenirler; deneyimde temellendikleri için de doğrulanabilirler. Onlara erişme süreci, bu yüzden özel olmayıp kamusal bir

edime, herkese açık bir sürece dayanır; oysa ilk üç yöntemden biri ya da diğeri aracılığıyla ulaşılmış bir sonuç üzerinde, gerçek varoluşu sınanabilecek herhangi bir şeye dayanmaması nedeniyle mutabakata varmanın bir yolu bulunmamaktadır. Bağlanma yönteminin akıldışı bir metod olduğunu, otorite yönteminin felsefi argümana izin vermediğini, *a priori* akılyürütmenin, olgulardan kopuk ilerlemesi nedeniyle birçok farklı açıklamaya izin verdiğini söyleyen Peirce, bilimsel yöntemin alternatif inançlar arasındaki çatışmaları bir karara bağlama, bireysel önyargılardan sakınma veya önyargıların üstesinden gelme yönünden önem taşıdığını bildirir.

Zira bilimsel yöntem, bir kimseden sadece inandığı doğruyu değil, fakat ona o doğruya nasıl eriştiğini ifade etmesini talep eder. Bilimsel yöntemin söz konusu komünal veya kamusal boyutuna vurgu yapan Peirce, bilimin yönteminin ikinci olarak özeleştirel olduğunu söyler. O, ulaşılan sonuçları sık sık testlere tabi tutar ve gerekli olduğu yerlerde, yani yeni vukuf ve delillere erişildiği zaman, teorilerde değişiklik yapılmasını şart koşar. Bu, Peirce'a göre kişilerin inançlarıyla ilgili takınmaları gereken tutumu ifade eder. Peirce'a göre, üçüncü olarak da bilimin bilim adamları topluluğunda hayli gelişmiş bir işbirliğinin olmasını talep ettiğini söyler. Bilimsel yöntemin söz konusu unsuru, birey veya grubu, hakikate kendi çıkarlarına göre şekil vermekten alıkoyma açısından çok büyük bir önem arz eder. Bilimin eriştiği sonuçlar, herkese açık olan, bütün bilim adamların erişecekleri sonuçlardır.

İnanca erişmede, inançların oluşturulmasında işte bu özelliklere sahip bilimsel yöntemi veya ampirik araştırma metodunu temele alan Peirce, bununla elbette, bir düşüncenin birtakım pratik sonuçları olması gerektiğini anlatmak ister. Düşünmenin amacının iradenin hayata geçirilmesi olduğunu söylerken, bilgiyi iradeye tabi kılar. Bilimin özü, ona göre, bilimin bir şeyler yapmanın, bir şeyleri hayata geçirmenin yöntemi olmasından oluşur. Peirce düşünmeyi bir şeyler yapmanın bir yöntemi olarak mütalaa eder. Fakat insanların bir şeyler yapabilmelerinden önce, bir inanca sahip olmaları gerekir; inanç ise elbette, düşünceyi gerektirir. Peirce işte bu noktada, sadece deneyim ölçütüyle sınanabilen düşüncenin inanç için sağlam bir temel oluşturabileceğini söyler.

James

Pragmatizmin ikinci önemli ismi, adı pragmatizmle neredeyse özdeşleşmiş olan William James'tir (1842-1910). Zira, düşüncenin nereden ve nasıl türediğini ya da onun öncüllerinin neler olduğunu sormak yerine,

düşüncenin sonuçlarını inceleyen James'in gözünde pragmatizm, ilk nesnelerden, ilkelerden, kategorilerden öteye, son nesnelere, ürünlere, sonuçlara ve olaylara yönelmektir. James'a göre, kendisinden önceki klasik felsefe "nesne nedir?" diye soruyor ve kendisini önemsiz şeylerde kaybediyordu. Darwin'in evrim teorisi, "varlığın kaynağı nedir?" diye soruyor ve kendisini yıldızlar yığınında yitiriyordu. Oysa, pragmatizm, "sonuçlar nelerdir?" diye sormakta ve düşüncenin yüzünü, eylem ve geleceğe yöneltmektedir. Nitekim James, hayatı doğrudan ilgilendiren somut olgulara, eylemlere, insanın yaşamını şimdi ve yakın gelecekte doğrudan etkileyen güç ve eyleme önem vermiştir. Dahası James'a göre, pragmatizm yalnızca bir yöntemdir. Bir yöntem olarak pragmatizm, insan yaşamının bir amacı olduğunu öne sürer. Yani, pragmatizm rakip metafiziksel teorilere, bu teorileri benimseyen insanların hayatlarında yapmış olduğu farklılıklara bakılarak değer biçilmesi gerektiğini söyleyen bir metottur. Dünya ve insan üzerine yeni bilgi ve yorum getirme iddiasında olan birbirlerine rakip teoriler, yalnızca insan hayatının amacına göre değerlendirilmelidir. Ona göre, dünya üzerine olan bir teori, insan yaşamıyla ilgili birçok konuyu göz ardı ederek kesin sonuçlu cevaplara ulaşıyorsa eğer, reddedilmelidir. Böyle bir teori kaçınılmaz olarak dogmatik bir öğretidir. Pragmatizmin, James'e göre, hiçbir dogması, mutlak hiçbir öğretisi yoktur. O, hayatın kesin ve kanıtlanmış olgularını önplana çıkararak, yalnızca yaşamı ölçü alır.

(a) Bilgi ve Varlık Görüşü

James daha ilk görüşlerinden başlayarak, felsefi konumunu veya varlık görüşünü bir tür radikal ampirisizm diye ifade eder. O da elbette diğer pragmatistlerle ortak olarak benimsediği ampirisizmi, "özellikle olgusal meselelerde en sağlam sonuçlarını dahi, deneyimin seyrine göre değiştirilmeye elverişli hipotezler olarak gören" felsefi konum diye tanımlar. Aslında, ona göre, dünyaya dair bilgimizde, iki aday veya konum karşı karşıya gelir: Ampirisizm ve rasyonalizm. James, bunlardan rasyonalizmi benimsemiş olanların ilke insanları, ampirisizmi benimsemiş olanların ise olgu veya eylem insanları olduklarını söyler. Ona göre, akılcı filozof bütünden bütünün parçalarına, tümelden tikele doğru ilerlerken, olguları ilkelerden türetme çabası içine girer. Rasyonalist filozof bununla da kalmayıp, nihai hakikati söz konusu çıkarsanmış sonuçlarından meydana gelen sistemde bulur. Oysa ampirist işe tikel olgularla başlar; parçalardan bütüne gidip, ilkeleri de olgulardan yapılmış tümevarımlar olarak açıklar. James, deneyci filozofun nihai hakikat düşüncesine yabancı olduğunu söyleyip ampirisizminin mahiyetini ortaya koyduktan sonra, ampirisizmindeki "radikal" nitelemesinin, felsefi tartışmada ge-

çen bütün terim ve unsurların deneyim tarafından tanımlanabilir olması ve deneyimlenen hiçbir şeyin atlanmaması talebini dışa vurduğunu söyler. Başka bir deyişle, radikal ampirisizm, felsefede hiçbir şeyin töz, mutlak, ruh benzeri deneyimlenmemiş meşhur metafiziksel kendiliklere başvurmayı gerekli kılacak şekilde inşa edilmemesi talebini ifade eder.

James gibi bir radikal ampirist için var olan her şey "saf deneyim"dir. Russell'ın kısa bir süre sonra "yansız monizm" adını vereceği söz konusu monizm, bir hipotez olarak öne sürülür. Gerçekten de James'ın monizmi belli bir töz veya kendiliğin ya da tek bir olgunun var olduğunu öne süren bir monizm değildir. James monizmiyle şeyler çokluğunun anlaşılabilir bir birlik meydana getirdiğini anlatmak ister. Buna göre, onun radikal ampirisizmi, kendisinin "saf deneyim" adını verdiği, dolayımsız bir biçimde verilmiş olmayan bir birliği postulat olarak öne sürer ve onu, sorgulanamayan bir dogma şeklinde değil de bir hipotez olarak değerlendirir.

Onun radikal ampirisizmi, kendi ifadesine göre, sırasıyla "bir postulattan, sonra bir olgu beyanından ve nihayet genelleştirilmiş bir sonuçtan" meydana gelir. Var olan şeyin esas saf deneyim olduğunu bildiren postulat, sadece deneyimden türetilebilen terimlerle açıklanıp ifade edilebilir olan konuların filozoflarca tartışılabilecek konular olduğunu dile getirir. Mümkün deneyim alanını aşan bir varlık, felsefi tartışmanın dışında kalır. Onun radikal ampirisizmindeki olgu beyanı, birbirleriyle ilişkili olan şeyler kadar ilişkilerin kendilerinin de deneyimin konusu olduğunu ifade etmeye karşılık gelir. James bu olgu beyanından nihayet, bilinebilir evrenin sürekli ve düzenli bir yapıya sahip olduğu genelleştirilmiş sonucunu çıkartır.

Buna göre saf deneyimde veya temel deneyim akışında, refleksif düşüncenin bilinç ve içerik, özne ve nesne, madde ve zihin benzeri ayrımları, en azından bizim tarafımızdan yapılmış olduğu şekliyle henüz yoktur. Saf deneyim anlayışı, işte bu anlam içinde monist bir teoriye işaret eder. Bu yüzden, James ondan zaman zaman "dünyadaki ilk malzeme, her şeyin kendisinden oluşmuş olduğu ham madde" olarak söz eder. Bu, onun radikal ampirisizmle ilişkilendirdiği "yansız monizm"dir. Saf deneyim, fiziki ya da psişik veya manevi bir şey olarak tanımlanamaz; saf deneyim, mantıksal olarak ayrımlardan önce geldiği için fiziki veya psişik bir şey olmama anlamında nötrdür.

Bununla birlikte, radikal ampirisizm ontolojik anlamda, monist bir teori olduğu kadar, çoğulcu bir teori de olmak durumundadır. Bunun da en önemli nedeni, dış dünyadaki şeylerle bu şeyler arasındaki, nedensellik benzeri ilişkilerin gerçekliğini olumlamasıdır. Bu ise, elbette saf deneyimin kendisinde gelişmiş tecrübenin bildik ayrımlarını ihtiva eden

bir şey olarak görülmesi gerektiği anlamına gelir. Buna göre deneyim, sadece isimler ve sıfatlarla değil, fakat edat ve bağlaçlarla da ifade edilir. İşte bu çerçeve içinde, duyumun yapısı itibariyle teleolojik bir karakter taşıdığını öne süren James, duyumun akışında sözgelimi nedensel ilişkinin de bulunduğunu söyler. O, söz konusu radikal ampirisizminin güçlü ve yaygın bir görüş haline gelmesini mümkün kılacak şeyin, bir yöntem olarak pragmatizm anlayışı ve esas olarak da pragmatist doğruluk teorisi olduğunu söyler.

(b) Bir Yöntem Olarak Pragmatizm

James pragmatizmin "sadece bir yöntem olduğunu" ileri sürer. Bir yöntem olarak pragmatizm, yine de insan yaşamının bir amacı olduğunu ve insan ile dünya üzerine olan rakip teorilerin, işte bu amaçla sınanması gerektiğini söyler. İnsanın amacının, elbette tek bir tanımı yoktur; insanın amacına dair kavrayışın düşünme faaliyetinin bir parçası olduğunu söyleyen James'a göre, felsefi düşünme insanlar var olan şeyleri ve içinde yaşadıkları dünyayı anlama çabası sergiledikleri zaman ortaya çıkar. Amaç kavramı zaten anlamını, insanların kendilerini evrende evlerindeymiş gibi hissetmeleri genel hedefiyle ilişki içinde, biraz da bu düşünme faaliyetinden alır.

Bir yöntem olarak pragmatizm her şeyden önce "aksi takdirde sonuçsuz kalmaya mahkûm metafizik tartışmaları nihayetlendirmenin veya bir karara bağlama"nın yöntemi olarak gelişir. Buna göre James, *A* kişisinin *x* teorisini, *B* kişisinin de *y* teorisini öne sürmesi durumunda, pragmatizmi benimsemiş bir kimsenin söz konusu iki teorinin de sonuçlarını inceleyeceğini söyler. İki teori, insanın amacına uygun düşen pratik sonuçlar üretme noktasında herhangi bir farklılık içermiyorsa eğer, onlar gerçekte bir ve aynı teori olmak durumundadırlar. Pratikteki sonuçlar yönünden herhangi bir farklılık yaratmayan bu iki teori arasındaki farklılıklar, James açısından, gerçek farklılıklar değil de sadece lafzi farklılıklardır.

James, rasyonalizmi işte bu yüzden reddeder. Gerçekten de rasyonalizm, dogmatik bir teoridir çünkü, dünya hakkında, hayatın pek çok unsurunu karanlıkta bırakan terimler kullanarak kesin sonuçlu yanıtlar temin etme iddiasıyla ortaya çıkar. Oysa James'ın öncelikle bir yöntem olarak tasarladığı pragmatizm, her koşul altında hayata yakın durur. James dogmatizme, yani düşünme sürecini olgunlaşmadan sonuçlandırmaya karşı çıkarken, düşüncenin ipuçlarını hayatın kanıtlanmış olgularından alması, insani amaçlara ve hayata hizmet etmesi, beklentilerin ve duyguların gelişmesine koşut olarak yeni amaç kavrayışlarına erişmesi koşuluyla gidebildiği yere kadar gitmesini ister.

Onun esas itibariyle bir yöntem olarak düşünülen pragmatizmi, düşünceyi yeni ve verimli sonuçlara gidecek şekilde harekete geçirmesine rağmen, mutlak ve değişmez hakikatlerle arasına mesafe koyar. Bilimde ya da felsefede veya teolojide kesin hakikatler olmadığı inancıyla, teorilerin hakikate ancak yaklaşabileceklerini kabul eder. Bütün bu teorilerin anlamlarının, kendi içsel, sözel tutarlılıklarında değil de problem çözme kapasitelerinde aranması gerektiğini öne süren James, salt tutarlılıktan vazgeçilerek, bir teorinin "nakit değeri"nin ortaya çıkarılmasını talep eder. Demek ki özünde, insanın hayatı ve amacı açısından faydalı sonuçları temin etmek bulunan pragmatizm, pratik hayat yönünden herhangi bir farklılık yaratmayan bir teorinin terk edilmesi gerektiğini söyler.

Yöntem olarak pragmatizm açısından bu noktaya kadar çok büyük ölçüde Peirce'ı takip eden James, burada ona, pragmatizmin üçüncü filozofu Dewey'in ifadesiyle "nominalist bir dönüşüm kazandırarak", pragmatizmi aynı zamanda bir doğruluk teorisi haline getirir. Gerçekten de pragmatizm sadece kavramların, teorilerin anlamlarını belirlemek için kullanılan bir yöntem değildir; o, aynı zamanda bir doğruluk kuramıdır.

(c) Doğruluk Teorisi

Bu noktada, yani James'ın pragmatist doğruluk teorisini ele almadan önce, söz konusu kuramın mütekabiliyetçi doğruluk teorisinin peşinen reddedilmesini gerektirmediğini söylemekte yarar olabilir. Çünkü James'ın bakış açısından da doğruluk, şeylerin değil fakat inançların bir özelliği olmak durumundadır. "Gerçeklikler doğru olmayıp, sadece vardır; doğru olan onlara ilişkin inançlarımızdır" diyen James'a göre, mantıksal doğruluk ve yanlışlık, şeylere veya olgulara değil de önermelere yüklenir. Başka bir deyişle doğru olan, olgunun kendisi değil de olguyu ifade eden önermedir. Buna göre, Fatih Sultan Mehmet'in tarihin belli bir dönemindeki varoluşu, doğru diye nitelenebilecek bir şey değildir. Doğru olan "onun var olmuş olduğunu" bildiren önermedir. Öte yandan Fatih Sultan Mehmet'in var olmuş olduğunu dile getiren önerme, kendisinde geçen sembollerin veya sözcüklerin anlamlarından dolayı doğru olan bir önerme değildir. O, gerçeklikle veya olguyla olan mütekabiliyet ilişkisinden dolayı doğrudur.

Buraya kadar mütekabiliyetçi doğruluk anlayışını reddetmek bir yana, onunla ilgili olumsuz en küçük bir şey söylemeyen James, bu noktadan itibaren gerçekliğe tekabül eden veya onunla uyuşan önerme veya teorinin doğru olduğunu dile getiren mütekabiliyetçi kuramın, problem çözmek yerine, problem ürettiğini söyler. Sözgelimi, burada mütekabiliyet veya uygunlukla anlatılmak istenen şey nedir? Bu bağlamda müteka-

biliyetle acaba kopyasını çıkarmak mı anlatılmak istenmektedir? Genellikle duyusal bir nesnenin imgesinin veya zihindeki sureti ya da idesinin söz konusu nesnenin bir kopyası olduğu kabul edilir. Bununla birlikte, doğru diye nitelediğimiz belli bir "adalet düşüncesi"nin nasıl olup da bir kopya olabileceğini anlayabilmek pek kolay değildir. Dahası, James tam ve dakik bir kopyalamanın olağanüstü seyrek rastlanan bir şey olduğunu dile getirir. Adalet benzeri soyut düşüncelerin doğruluğunu bir tarafa bıraksak bile, duvardaki saatle ilgili ide veya düşüncemizin duvar saatinin tam ve dakik bir kopyası olduğunu söylememiz mümkün olabilir mi? Mümkün olamayacağını söyleyen James'a göre, bunun nedeni ise bizim saate baktığımız zaman gördüğümüz şeyin, onu saat haline getiren, göremediğimiz arka yüzeyindeki mekanizma değil de sadece ön yüzeyi, akrep ve yelkovan olmasıdır.

Gerçekten de mütekabiliyetçi doğruluk anlayışı bir ide, düşünce veya kavramın gerçekliğin bir kopyası olduğunu söylerken, doğru bir ide ya da düşüncenin "orada olan"ı olduğu gibi kopyalayan bir ide ya da düşünce olduğunu söyler. Buna göre doğruluk, gerçekliği olduğu şekliyle kopyalayan bir ide ya da düşüncenin özelliğidir. James bunun özde statik bir ilişki olduğunu ve bizi bir yere götürmediğini söyledikten sonra, eyleme bağladığı doğruluğun bir düşünce ya da fikrin nakit değeri olması gerektiğini iddia eder. Ona göre doğruluğun deneyimin bir parçasıyla diğer parçası arasındaki dinamik ilişkinin ifadesi olması gerekir. İlişkinin bir tarafında deneyimin öznel kutbunu meydana getiren ide ya da düşünce, diğer tarafında ise onun nesnel kutbunu oluşturan dışarıdaki, zihinden bağımsız şeydir. Bu iki terim arasındaki ilişkiyi ifade edip açıklayabilmek için James bir düşünceden bir eylem planı veya kuralı olarak söz etmeye başlar. Bu planı izlemek veya kuralı hayata geçirmek bizi varılmak istenen noktaya, amaca veya sonuca taşıyorsa eğer, söz konusu plan ya da eylem kuralı olarak düşüncem doğrudur. Ormanda yolumu kaybederek kaybolduğumu varsayalım. Karşıma çıkan çok dar bir patikanın içinde birilerinin yaşadığı bir eve ulaşacağını ve evde yaşamaları muhtemel insanlardan alacağım bilgiyle ormandan çıkabileceğimi düşünüyorum. Benim söz konusu düşüncem James'a göre, bir eylem planı olup, planı hayata geçirmek beni amacıma ulaştırıyor yani düşüncemi doğruluyor veya geçerli kılıyorsa eğer, düşüncem doğru olmak durumundadır. Düşüncenin doğruluğunu meydana getiren şey, işte bu doğrulanma veya geçerli kılınma sürecidir.

Gerçekten de bir düşüncenin doğruluğunu o düşüncenin doğrulanma veya geçerli kılınma sürecine indirgeyen James, düşüncelerin doğru olmaktan ziyade, doğru olma durumuna getirildiklerini öne sürer. Buna göre düşünceler bize deneyimimizin çeşitli öğeleri veya kısımları arasın-

da başarılı bağlantılar kurma noktasında yardımcı oldukları sürece doğru olma durumuna gelirler. Doğruluk, işte bu yüzden yaşamanın veya deneyim sürecinin bir parçası olarak ortaya çıkar. Böylesi bir sürecin bir parçası olarak doğruluk, başarılı deneyimler tarafından oluşturulur; başarılı deneyim ise tam tamına doğrulanma sürecine tekabül eder.

James'ın doğruluk anlayışı, daha çoğulcu bir hakikat anlayışına işaret eder. Gerçekten de çok sayıda hakikat bulunduğunu, ne kadar başarılı eylem varsa, o kadar doğru olduğunu söyleyen James, doğruluğun somut bireylerin kişisel çıkarlarıyla yakından ilişkili olduğunu savunur. Buna göre, keyfe, kişisel kaprislere bağlı olmayan hakikat veya doğruluğun, kişisel çıkarla yakından ilişkili olması nedeniyle, işe yaraması, başarılı eylemlere götürmesi gerekir. Nasıl ki doğru olmayan inançlar kişi üzerinde olumsuz hatta yıkıcı bir etki yapıyorsa, doğru inançlar da en azından uzun vadede fayda sağlar, insanın amacına, kişisel çıkarlarına hizmet eder.

Çıkar gözetmeyen hakikat arayışı veya saf temaşa idealine kariyerinin her döneminde karşı çıkmış olan James, çıkar, amaç, başarı veya işe yarama düşünceleriyle doğruluk fikri arasındaki çok hassas çizginin, kendisinin pragmatizmi popülerleştirme ve geniş kitlelere yayma çabalarından zarar görmemesine özen göstermiştir. Gerçekten de onun pragmatist doğruluk anlayışını "bir inanç ya da düşüncenin 'işe yaradığı' takdirde doğru olduğunu" bildiren bir söylem aracılığıyla ifade etmesi yanlış anlaşılmaya fazlasıyla elverişli bir noktadır. Nitekim böyle bir ifade ya da söylem, bir yanlışın bile, ona inanmak kişinin işine yaradığı, ilgili kişiye fayda sağladığı takdirde bir doğru olarak görülebileceğini telkin edebilir. Böyle bir yanlış anlaşılma veya yorumlanma tehlikesi karşısında, "işe yarama"yla tam olarak ne kastettiğini yeniden ifade etme ihtiyacı duyan James, bir inanç veya teorinin işe yaradığını söylediği zaman, anlatmak istediği şeyin "onun daha önceki doğrularla yeni birtakım inançlar arasında aracılık etmesi" olduğunu belirtir. İşe yarayan bir inancın, sağduyuya ve yerleşik inançlara olabildiğince az zarar vermek koşuluyla ya kişiyi makul bir noktaya taşıması, güvenli bir limana çıkarması ya da tam ve dakik bir şekilde doğrulanabilir olması gerekir. Onun "işe yarama"yla anlatmak istediği şey, bu son iki alternatiften biri ya da diğeridir.

Önce sağduyuya uygun düşen, insanın dünyada kendisini yabancı bir yerde değil de evinde gibi hissetmesini sağlayacak bir varlık görüşü ya da metafizik ortaya koyan, sonra da bu metafizik görüşü güçlendirecek, pekiştirecek bir yöntem ve doğruluk teorisi geliştiren, hatta bu ikisini çoğu zaman bir hümanizm zemini üzerinde birleştiren James, sıra metafiziğin "irade özgürlüğü" veya "Tanrının varlığı" benzeri daha derin

konularına geldiğinde, bir kez daha pragmatist doğruluk anlayışına başvurur. Anlayış ya da teorinin insanın amaçlarına temin ettiği faydayı bir tarafa bıraksak bile, en azından felsefenin ezeli-ebedi problemlerini veya çözümsüz ihtilaflarını bir karara bağlamak gibi bir meziyeti olduğu, burada açıklıkla ortaya çıkar.

(d) İrade Özgürlüğü Problemi

Gerçekten de James, irade özgürlüğü probleminin felsefenin çözümsüz konularından biri olduğunu ileri sürer. Çünkü bu bağlamda gündeme gelen iki görüşten her ikisi de en azından felsefi argümanla hiçbir şekilde doğrulanamaz veya kanıtlanamaz. Hiç olmazsa James, determinizmin de özgürlükçülüğün de kanıtlanabilir olmadığı kanaatindedir. Determinizmi savunanların da insan iradesinin özgür olduğunu ileri sürenlerin de güçlü birtakım argümanlara sahip olmaları, bu gerçeği hiçbir şekilde değiştirmez. Fakat problem son derece önemli bir problemdir. Çünkü insanın, değer taşıyıcısı, kişiliğini oluşturabilen, geçmişini yargılarken, istikbalini de belirleyebilen, karakterini yaratabilen, kısacası hayatının ipini eline alıp sorumlu bir ahlaki fail haline gelebilmesi, sadece problemin çözüme kavuşturulabilmesiyle mümkün olur.

Tartışma ya da ihtilaftaki ana mesele veya konunun, James sadece veya esas itibariyle imkânların varlığıyla ilgili olduğunu söyler. Buna göre determinizmi benimsemiş olanlar kesin olmayan, belirlenmemiş imkânların olmadığını, olacak olanın bir şekilde olacağını savunurlar. Oysa endeterminizme ve irade özgürlüğüne inananlar, evrende her şeyin belirlenmemiş olduğunu, şimdiki olgularla nesnelerin halihazırdaki düzenlenişinin gelecekte olacak olanları kaçınılmazcasına belirlemediğini, bunun da kişiye fiili seçim imkânı bıraktığını ileri sürerler. Ortada iki çelişik bakış açısı ve dolayısıyla, ikiye ayrılmış insanlar vardır. Ama bu iki bakış açısından hangisinin doğru olduğuna karar verecek bir bilimsel ölçüt, ihtilafı nihayetlendirecek nesnel bir argüman yoktur. James buna rağmen, insanların burada ikiye ayrılışlarının rasyonalitenin ve aklın postulatlarının bir gereği olduğunu ifade eder. Çünkü olayların ezelden beri değişmezcesine belirlenmiş olduğunu söylemek, bazı insanlara çok daha makul veya rasyonel bir şeymiş gibi görünür. Oysa diğerlerine, insanların belirlenmemiş olarak gerçek anlamda seçim yapma şansına sahip olduklarını kabul etmek daha rasyonel gelmektedir.

James gerçekten de çözümsüz gibi görünen bu problemi bir karara bağlayabilmenin yegâne yolunun pragmatik yöntemi uygulamak olduğunu düşünür. Buna göre problemin çözümü, iki ayrı bakış açısının da sonuçlarını dikkate almaktan, sözgelimi determinist bir dünyanın bel-

li başlı içerimlerinin ne olduğu pragmatik sorusunu sormaktan geçer. James bizden işte bu noktada bir kimsenin kalkıp "evrendeki bütün olayların, zamanın başlangıcından itibaren, hiçbir istisna olmaksızın, olduklarından başka türlü olamayacak şekilde belirlendiği bir dünyanın ne tür bir dünya olacağı" sorusunu sorduğunu varsaymamızı ister. Bu dünya, bir parçasındaki en küçük bir değişimin bütün diğer parçalarını da etkilediği, kusursuz bir biçimde işleyen bir makine olacaktır. James, bunun insana uygun düşen bir metafor olmadığını, bunun da en önemli nedeninin insanın makinedeki bir parça olmaması olduğunu söyler. Bir insanı, daha doğrusu bir kişiyi, bir makineden veya makine parçasından farklılaştıran şey, bilincidir. Her şey bir yana, insan bu bilinç sayesinde duyduğu pişmanlıkları dışa vuran yargılar ortaya koyar. Olduğundan başka türlü olamayan şeylerin dünyasında, kişinin bir şeylerden pişmanlık duyması pek mümkün olmaz. İnsanın sadece pişmanlık duymadığını, başkalarını takdir edip bazen de kınadığını, belli eylemlerinin sonucunda ödül veya cezayla karşılaştığını, çocuklarına öğüt verip onları belli eylem tarzlarına yöneltmek için ikna etmeye çalıştığını söyleyen James'a göre, her şeyin belirlenmiş olduğu bir dünyada bütün bunlara hiçbir şekilde yer kalmaz.

İnsanların ellerinden seçme özgürlüğü alınırsa eğer, geriye kalan tek alternatif mekanik açıklama olur. Evrenin bütünüyle mekanik bir biçimde belirlenmiş olması durumunda, bilinçli eylemde bulunan tek bir insan olmaz. Oysa yaşadığımız şeyler, sahip olduğumuz düşünceler ve kullandığımız söylem bize bunun tam tersini söylemektedir. İnsanlar pek çok durumda özgürce seçimi mümkün kılacak alternatiflerle karşı karşıya kalmaktadırlar. Nedensel ilişkileri hiçbir şekilde reddetmeyen James, çözümü pragmatizmin temelinde yer alan koşullu önermelerde bulur: "*A*'yı gerçekleştirirsek eğer, *B* olacaktır." Buradaki anahtar sözcük "eğer" sözcüğüdür. Buna göre, *A*'yı yapmaya mecbur değiliz, bu yüzden *B*, ancak ve ancak *A*'yı seçmeye karar verdiğimiz takdirde olur. James determinist özgür iradeyle ilgili bu görüşlerinin özgür bir şekilde oluşturulmuş düşünceler olmayıp bir şekilde belirlenmiş olduğu, gerçek imkânların varlığıyla ilgili kabulünün bir yanılsama olduğu ithamının ortaya çıkması durumunda, önce bu türden ithamların rasyonel söylemi sona erdireceği ve böyle bir durumda problemin de tartışılmasına hiç gerek kalmayacağı yanıtını verir. Sonradan da problemin nihayetinde kişisel bir problem olduğunu, kendisinin dünyayı cinayetin, tecavüzün ve katliamların olması gerektiği bir yer olarak tasavvur etmesinin mümkün olmadığını, bunun yerine onu cinayetin veya katliamın olabildiği, ama olmaması gereken bir yer olarak görmek istediğini belirtir.

(e) İnanma İstemi

James, pragmatik yöntemini başka bir derin metafizik ve yine bütünüyle kişisel bir meseleye daha uygular. Bu mesele de aynen irade özgürlüğü konusu gibi, klasik felsefe anlayışının dar sınırları içinde çözülmesi mümkün olmayan, tamamen ihtilaflı bir meseledir. O, Tanrının varoluşu konusunu da bu yüzden bir karşıtlık üzerinden ele alır ve onu teizm ile materyalizm arasındaki hem hassas hem de yakıcı bir mesele olarak takdim eder. Problemin salt teorik bir düzeyde ele alındığı zaman hakikaten çözümsüzlüğe mahkûm olduğunu göstermek için de söz konusu iki görüşü ortaya koyup, biri ya da diğerini seçmenin teorik temeller üzerinde pek mümkün olmadığını söyler. Gerçekten de gerek materyalizm ve gerekse teizm dünyayı ve tarihi, ona göre aynı şekilde görür, fakat teizmin sonradan buna, dünyayı harekete geçiren ve ondaki düzenden sorumlu olan bir Tanrı hipotezini eklediği yerde, materyalizm böyle bir hipoteze başvurunun gereksiz olduğunu söyleyip, bunun yerine maddeye yönelir. Bu iki görüşten biri ya da diğerini seçmek, "ilkeden davranış veya deneyimin gelecekteki ayrıntılarıyla ilgili olarak herhangi bir sonuç çıkarmanın mümkün olmaması durumunda, materyalizm ve teizm arasındaki tartışmanın boş ve anlamsız hale geleceğini" söyleyen James açısından imkânsızdır.

Fakat bu ikisi pragmatik ilkelere göre, yani pratik sonuçları açısından değerlendirildiğinde, bir seçim yapmak kolaylaşır. Pragmatik ilkeye göre, başka her şeyin eşit olduğu yerde, insani amaçlara, ahlaki doğamıza en uygun düşen alternatif ya da inanca bağlanmamız gerekir. Bu inanç ya da hipotez ise James'a göre, elbette teist inanç veya hipotezdir. James, bununla birlikte, inandığı Tanrının, teizminin söylediğinden farklı olarak, sonlu bir Tanrı olduğunu belirtmeye özen gösterir. Bu insanüstü, ilahi bilincin, James tarafından sonlu bir varlık olarak tasavvur edilmesinin en önemli nedeni, dünyadaki kötülüklerle acılardır; Tanrının ya kudret ya bilgi ya da her iki yönden birden sınırlı olduğunu ileri süren James, söz konusu sonlu veya sınırlı varlık olarak Tanrı düşüncesini, iyimserliğin olduğu kadar kötümserliğin de yerine, "melyorizm" veya "daha iyicilik" olarak bilinen anlayışını geçirmek için kullanır.

James gibi melyorizmi benimsemiş biri için dünya zorunlu olarak daha iyiye gidiyor olmadığı gibi, daha kötüye de gidiyor değildir. Dünya insanın Tanrıyla işbirliği yapması durumunda dahi iyi olabilir. Başka bir deyişle, James'a göre gelecek, Tanrı tarafından dahi, iyi veya kötü yönde belirlenmiş değildir. Dünyada yeniliğe, güzelliğe ve ahlaki gelişmeye yer bulunduğunu söyleyen James açısından, insani çaba ve gayretlerin dünyada ahlaki bir düzenin tesisi noktasında Tanrıdan bile daha büyük bir katkısı olmak durumundadır.

Dewey

Pragmatizmin üçüncü filozofu John Dewey'dir (1859-1952). Teorinin kendisindeki versiyonu araçsalcılık olarak geçen Dewey, Peirce'a benzer fakat James'tan biraz daha farklı bir biçimde, metafizik ve epistemolojik meselelerle ilgilendi. Ama Peirce'ın neredeyse bir Ortaçağ realisti gibi davrandığı yerde, Dewey nesnel ve bağımsız bir biçimde var olan "gerçekler" yerine, "deneyim"den hareket etme eğilimi gösterdi. Bu kez de Peirce'tan farklı ve James'a benzer şekilde, pratik problemlerle yakından ilgilendi. Bununla birlikte, onu ilgilendiren problemler, bireysel ruhun problemlerinden ziyade toplumla ilgili problemlerdi. Bu yüzden, bireyin çevresine nasıl uyum sağlayacağı meselesi üzerinde durmak yerine, fiziki ve toplumsal, elbette bireylerin yararına olacak şekilde yeni baştan düzenlemeye duyulan ihtiyaç üzerinde durdu ve bu bağlamda, bilimlerdekine benzer bilginin söz konusu amaç açısından vazgeçilmez bir önemi haiz olduğunu iddia etti.

Onun araçsalcılığının da tıpkı özgün versiyonunu oluşturan pragmatizm gibi, doğallıkla biri negatif ya da eleştirel, diğeri ise pozitif veya yapıcı iki ayrı yönü vardır. Başka bir deyişle, araçsalcılık bir yandan geleneksel felsefeye yönelik bir saldırı, diğer yandan da felsefenin farklı bir temel üzerine yeni baştan inşası olmak durumundadır. Dewey'in öğretinin gerek negatif gerekse pozitif yanını, büyük ölçüde çağdaşı Bergson'un felsefesine ilişkin yorum ve değerlendirmelerden türettiği kabul edilir. Ona göre, insan zihninin normal işleyişinin çıkar gözetmeyen bir faaliyet olmadığını gören Bergson, bu durumda geriye sadece iki alternatifin kaldığını görmüştür: "Ya şöyle ya da böyle hiçbir felsefe yoktur ve her tür bilgi pratiktir ya da felsefe sezgiden meydana gelir." Bergson'un kendisi bu alternatiflerden ikincisini seçmişti. Dewey ise birincisi seçti. Gerçekten de her tür bilginin pratik olduğunu söylerken, sezginin bilgi olabilmesine karşı çıkan Dewey, gerek klasik anlamda gerekse Bergsoncu anlamıyla felsefenin imkânsız olduğu sonucuna vardı. Dolayısıyla o, zihnin veya zekânın çıkar gözettiği anlayış veya vukufunu, negatif bir anlam içinde, eski metafiziği yıkmak için kullandı. Fakat o, aynı kavrayışı bir yandan ampirisizmi, bilgideki etkin, amaçlı ve deneysel unsurlara vurgu yaparak daha güçlü bir şekilde öne çıkarmak için kullanmaktan geri durmadı.

Dewey, gerçekten de insan zihninin ezeli-ebedi hakikatlere erişemeyeceğini ama gereği gibi donatıldığı takdirde, yakıcı politik ve sosyal problemlerle etkili bir biçimde başa çıkmaya muktedir olduğunu öne sürdü. Bu yüzden fiili dünyaya dönüp insan zekâsının burada neler yapabileceğiyle ilgilendi. Onun işte bu çerçeve içinde, 19. yüzyıl düşüncesinin sosyal felsefe kanadına, yararcıların temsil ettiği reformist düşün-

ce geleneğine mensup olduğu söylenebilir. Dewey'in bu nedenle ve biraz daha farklı bir anlam içinde, klasik felsefeye yöneltiği tüm eleştirilere rağmen, bu geleneğin iki büyük ismi olan Kant ve Hegel'e de yakın olduğu söylenebilir. Gerçekten de Kant ve bir yere kadar da Hegel, deneyimin insan zihninin oluşumunda çok belirleyici bir rol oynadığı bir ürün olduğuna, bu yüzden bilinecek dünyanın zihin tarafından inşasına vurgu yapmıştı. Dewey, tüm doğalcılığına rağmen, tıpkı Kant ve Hegel gibi, dünyanın, ama bilinecek değil de içinde yaşanacak ve üzerinde eylemde bulunulacak dünyanın bir inşa olmak durumunda olduğunu söyledi.

(a) Metafiziği

Dewey, aslında genel bir gerçeklik teorisi olarak metafiziğin ne gerekli ne de mümkün olduğunu söylüyordu. Buna rağmen biraz da felsefedeki klasik geleneğe karşı çıkmak için varolan şeylerin doğasıyla ilgili olarak, "doğalcı bir metafizik" diye nitelediği bir metafizik ya da varlık görüşü geliştirdi.

Dewey'in karşı çıktığı klasik felsefe geleneği veya özcü metafizik, hakiki varlığın yetkin, ezeli-ebedi ve değişmez olduğunu varsayarken, örneğin Platon'da olduğu gibi iyi hayat ve iyi toplumun söz konusu yetkin ve değişmez özlere göre şekillenmesi gerektiğini varsayar. Aynı Platon, diğer bütün varlıkların değişmeyle, kusurla ve anlaşılmazlıkla belirlenen daha aşağı bir gerçeklik derecesi meydana getirdiğini söyler. Oluşu değersizleştiren böyle bir özcü metafiziğe karşı Dewey, doğanın söz konusu görüş tarafından aşağı, hatta gerçekdışı kabul edilen bütün unsurlarının başka her şey kadar gerçek olduğunu öne sürer. Değişmenin kendisi hem gerçek hem de evrenseldir yani gerçekten var olan her şey değişmeye tabi olur. Çünkü hayatın anlamı, öteden beri var olan davranış kalıplarına uymakta değil de sürekli olarak yeni ve değişken durumlara yol açan süreçlerle etkili bir biçimde baş etmeyi öğrenmekte bulunur. Nitekim Dewey'in geleneksel felsefeye yönelik en sert eleştirisi, onun insana değişmenin yarattığı olumsal durumlarla baş etme noktasında yol göstermeye muktedir olmadığıdır.

Dewey aynı özcü geleneğin modern dünyadaki görünümü veya versiyonuna da sert eleştiriler yöneltir. Modern düşüncede renk, ses, koku ve tat gibi niteliklerin, ayrı ve kendi içine kapanmış zihin alanına öznel nitelikler olarak tanımlandığını, insan bilgisinin zihin içerikleriyle sınırlandığını ve her biri ayrı bir töz olarak tasarlanan insan ve doğa, zihin ve madde düalizminin işte bu durumun bir sonucu olduğunu dile getiren Dewey'e göre, bağımsız ve kendinden kaim tözlerin var oluşundan söz etmek doğru değildir. Dönemin neredeyse bütün filozofları gibi o da

çağdaş fizikteki gelişmelere paralel olarak, kalıcı tözlerin değil de olayların, süreçlerin ve ilişkilerin varlığını öne sürer. Gerçekten de o Newton fiziğine uygun olarak nitelikleri birincil ve ikincil nitelikler diye ikiye ayırıp, birincileri maddeye ikincileri ise zihne bağlayan özcü metafizikten farklı bir biçimde, dolayımsız olarak algılanan niteliklerin ayrı ve bağımsız tözlerin özellikleri olmadığını söyler. Onlar, canlı bir organizma çevresiyle temasa geçtiği zaman varlığa gelen bir ilişkiler kompleksinin görünüm veya özellikleridirler. Sözgelimi bir tablo veya senfoninin nitelikleri, ne zihin içinde ne de duyumlayan varlıktan ayrı bir biçimde nesnenin sabit özellikleri olarak varolurlar. Onlar, olaylar vuku buldukça varlığa gelen ve sonra da yok olup giden özelliklerdir. Gerçekten de Dewey'e göre, ortaya çıktıkları zaman bileşik süreçlerin özellikleri olarak varolan bu nesnel nitelikleri dolayımsız bir biçimde deneyimleriz.

Dewey, natüralist veya doğalcı metafiziğinde, doğal dünyanın en önemli özelliğinin tarih yani tespit edilebilir bir başlangıcı olup belli bir sonuca doğru götüren, az ya da çok karmaşık bir niteliksel değişme süreci olduğunu öne sürer. Buna göre, daha önceki filozoflarda orijinal ve bağımsız kendilikler olarak görülen şeyler, onda bir tarihin ürünleri veya sonuçları olarak anlaşılır. Zihin, insan doğası, bilgi, değer ve benzeri şeyler de Dewey'e göre, belli tarihsel süreçlerin ürünleri olmak durumundadır. Aslında onun görüşleri, pek çok Dewey yorumcusunun da kabul ettiği üzere, en iyi haliyle bütün fenomenleri, ayrı tözler olarak değil de doğal süreçlerin fonksiyonları olarak ele alan kuşatıcı metafizik oluşturma yönünde bir teşebbüs olarak alınabilir.

Dewey'in söz konusu analizinin pek çoklarına göre, önemli birtakım sonuçları olmak durumundadır. Sözgelimi, klasik felsefenin pek çok filozofu, insan doğasının sabit bir öze sahip olduğunu düşünmüşlerdi. Dewey ise söz konusu düşünce veya inancın, sadece hatalı değil fakat tehlikeli de olduğunu düşünür. İnsan doğasının sabit formlarıyla ilgili iddialar, ona göre, seçkinler tarafından insanları oldukları yerde tutmak amacıyla öne sürülmüş önyargılardan başka hiçbir şey değildir. İnsan doğasıyla ilgili doğru görüşün, bunun tam tersine özgürleştirici olması gerektiğini düşünen Dewey, insan doğasını biyolojik organizma ile çevresi, özellikle de toplumsal çevresi arasındaki karşılıklı etkileşimin ürünü olan bir şey olarak değerlendirir. Ona göre, insanların kişilik ve karakter özellikleri de orijinal ve değişmez özellikler olmayıp, oldukça esnek ve nispeten tamamlanmamış içgüdülerin, çevrenin olumsallıklarıyla olan etkileşimlerinin bir sonucu olmak durumundadır. Bu yüzden, Dewey'de eğitim insan doğasını şekillendirmek açısından büyük bir önem taşır. İnsani gelişmenin koşullarını öğrendiğimiz takdirde, onları modern hayat şartlarında üretken ve verimli çalışmaya, yaşamaya uyar-

lanmış bireyler yetiştirmede kullanabileceğimizi söyleyen Dewey'in bu görüşü, insan doğasının onu toplumda önceden belirlenmiş muayyen bir konumu işgal etmeye sevk edecek şekilde verili olduğunu ileri süren klasik görüşlere taban tabana zıttır. Her birey için çok sayıda gelişme yolu vardır ve bu yollar birbirinden farklılık gösterir; çevresinden destek aldığı zaman, kişinin doğası hemen her doğrultuda sınırsızca gelişebilir.

Dewey, zihin konusunda da benzer bir görüş ileri sürer. Uzun bir süre boyunca indirgenemez bir töz olarak görülmüş olan zihnin tarihin eseri olduğunu, zihnin oluşumu ve şekillenmesinin dil yaratmaya ve kullanmaya muktedir varlıklar arasındaki ortak faaliyetin bir fonksiyonu olduğunu öne süren Dewey, bilgi konusunda da aynı şekilde bilginin konusunun tarihin eseri olduğunu ifade eden meşhur görüşünü öne sürmüştür.

(b) Bilgi Felsefesi

Dewey, eski veya kendisinden önceki felsefeye açtığı savaşı, bilgi felsefesi alanında da devam ettirmiş ve klasik filozofların bilginin doğası ve fonksiyonu konusunda telafisi imkânsız yanlışlara düştüklerini söylemiştir. Sözgelimi ampiristler düşünmenin doğadaki sabit şeylere gönderme yaptığını, her ideye gerçeklikte bir şeyin tekabül ettiğini söylerler. Buna göre bir şeyi görmek, o şeyin bir idesine sahip olmaktır. Bu, sadece ampiristlerin nesneden zihne giden görüşleri için değil, fakat rasyonalistlerin zihinden dış gerçekliklere yönelen hareketleri için de geçerlidir. Çünkü rasyonalistler de açık seçik bir ideye sahip olmanın düşüncenin konusunun gerçeklikte var olmasını garanti ettiğini öne sürerler. Dewey iki ayrı versiyonu olan bu görüşe "izleyici bilgi görüşü" adını verir. Çünkü bu görüşte, zihin doğada sabit ve kesin olanı tespit edip ele alma noktasında bir araç olarak görülür. Dewey, aynı görüşte doğanın başka bir şey, zihnin başka bir şey olduğunu, bilmenin ise izleyicinin faaliyetine çok benzer şekilde, doğada veya orada olanı görme etkinliği olarak anlaşıldığını söyler.

Bu görüş Dewey'e göre, oldukça statik ve mekanik bir görüş olup, bilgiyi açıklayabilmekten uzaktır. Modern çağın mekanizminden ziyade, çağının evrim teorilerinden etkilenen Dewey, Darwin'in teorilerinden hareketle, insanı biyolojik bir organizma olarak değerlendirir ve söz konusu organizmanın en iyi şekilde çevresiyle olan ilişkisi yoluyla anlaşılabileceğini söyler. Bütün diğer biyolojik organizmalar gibi insan da varoluşunu devam ettirmek veya Darwin'in ifadesiyle "ayakta kalmak" için mücadele eder. Ayrıca, en azından bir dönem boyunca Hegel'den de etkilenmiş olan Dewey, insanın çevresiyle olan bu mücadelesinin diyalektik bir karakter arz ettiğini, doğal ya da maddi çevresiyle bir çatışma

içinde bulunduğunu söyler. O, dinamik bir biyolojik varlık olarak insanı çevresine bağlamak, onun çevresiyle olan diyalektik ilişkisini ifade etmek amacıyla, deneyim kavramına müracaat eder.

Gerek insanın kendisi gerekse çevresi dinamik bir süreç içinde olup, bu ikisi arasında ayrıca diyalektik bir çatışma bulunduğunda, statik bir varlık tasavvurunun ifadesi, Dewey'in "izleyici bilgi görüşü" dediği bilgi anlayışı, açıktır ki yeterli olamaz. Çünkü zihnin kendisi ya da daha doğrusu zekâ, Dewey'in bakış açısıyla sabit bir töz olmadığı gibi, bilgi de statik kavramlar kümesinden oluşan bir şey değildir. Zekâ, kişinin çevresiyle başa çıkmak amacıyla geliştirmiş olduğu bir güçtür. Düşünme de aynı şekilde, dünyadan ve pratik problemlerden yalıtılmış olarak, özel bir çerçeve içinde gerçekleştirilen bir faaliyet değildir. Düşünme veya etkin zekânın problem durumlarında ortaya çıktığını söyleyen Dewey, tıpkı James gibi düşünme veya bilme ile yapma arasında çok yakın bir ilişki bulunduğunu öne sürer.

Dewey'e göre, düşünmenin biri başlangıçtaki belirsizlik, şaşkınlık, sıkıntı veya ne yapacağını bilememe durumu, diğeri ise sondaki aydınlık, belirli ve çözüme kavuşturulmuş durum olmak üzere iki ana veçhesi vardır. O, araçsalcılık adını verdiği bilgi teorisinde, düşünme veya bilmenin söz konusu başlangıçtan sona doğru olan güvenli yolculukta, insanı taşıyabilecek yegâne araç olduğunu söyler. Zihin sadece, kendisinden bağımsız olan şeyleri bilen bir meleke ya da güç değildir; o, dinamik bir biyolojik organizma olarak insan ile çevresi arasında aracılık etme fonksiyonu görür. İnsanın kaygılarıyla, korkuları, arzu ve kuşkularıyla, karşı karşıya kaldığı tehlikelerle ilgili her şeye doğru uzanan zihnin bir faaliyeti olarak bilme, şu halde bilişsel bir edim ya da eylemlilikten meydana gelir. Söz edimi, bilgiyi anlamak açısından çok önemli olmakla birlikte, bilgiye ilişkin tam ve doğru bir tasvirin, Dewey'e göre, bilişsel edimi zaruri kılan problemin çevresel kökenini de bir şekilde ihtiva etmesi gerekir.

Araçsalcılık, ampirisizmden de rasyonalizmden de işte bu yönden farklılık gösterir. Bu iki bilgi teorisinin bilmeyi statik varlıklar olarak özne ile nesne arasındaki ilişkiyi bazen nesneden hareketle pasif, bazen de özneden hareketle kurucu bir şekilde kavradıkları, fakat bilmeyle yapmayı her durumda birbirinden ayırdıkları yerde, araçsalcılık refleksif düşünmenin pratik bir durumu dönüştürme, somut bir problemi çözme işiyle meşgul olur. Düşünme bu yüzden çıkar gözetmeyen bir hakikat arayışı olmadığı gibi, doğruluk da şeylerin statik ve ezeli-ebedi bir niteliği değildir. Düşünme insanın çevresiyle arasında sağlıklı ve ahenkli bir ilişki kurmasına, onun çevresine uyarlanıp çevresini dönüştürmesine imkân veren zihinsel bir faaliyettir.

Gerçekten de Dewey açısından düşünme, bir belirsizlik veya sıkıntı durumu ortaya çıktığı, bir ihtiyaç tatmin edilemediği zaman başlar. İhtiyaçları karşılama, problemi çözme noktasında düşünme, insanı problemin çözüme kavuştuğu, güvenli ve tatminkâr bir duruma taşıyacak bir araç olmak durumundadır. Dewey, düşünceleri de bu çerçeve içinde söz konusu insani hedef veya amaçlara erişmede kullanılan araçsal eylem planları olarak görür. Epistemolojisini, hatta bilimsel yöntem anlayışını böylesi bir problem çözme stratejisi üzerine inşa ederken, Dewey başlangıçtan sona varıncaya kadar olan süreçte beş ayrı evreyi birbirinden ayırır: Bunlardan birincisi, (1) kişinin tamamen belirsiz bir karakter arz eden, kendisini ne yapacağını bilememe haline sevkeden, doğallıkla geçmiş deneyimlerden farklılık gösterirken, bir yandan da bildik faaliyetini engelleme veya bloke etme anlamında varlığını bir ölçüde tehdit eden bir durumla karşı karşıya kaldığı problematik durum evresidir. İkinci evre, (2) ilgili bireyin söz konusu problematik durumu enine boyuna ele aldığı ve durumun sürdürmekte olduğu faaliyeti engelleyen boyutunu tespit ettiği problemi tanıma evresidir. Sonraki evre, (3) problemin aydınlatıldığı, açıklığa kavuşturulduğu sistematik bir sorgulama, soruşturma ve analiz evresinden meydana gelir. Birey ilk kez burada, problemi çözecek, güçlüğü bertaraf edecek eylem planları veya fikirler oluşturma durumuna gelir. (4) Dördüncü evre olan hipotez inşası evresinde, birey Dewey'e göre, problemi çözmenin mümkün araçları olan koşullu önermeleri veya genellemeleri oluşturur. Bu evre aynı zamanda kişinin kendisini geleceğe projekte edip eylemlerinin mümkün sonuçlarını görmeye çalıştığı evredir. Söz konusu hipotez oluşturma ve tahmin sürecinde, kişi arzu edilen sonuçları temin etmeye dönük hipotezler geliştirir. (5) Beşinci ve sonuncu evre, tercih edilen hipotezin sınanması evresidir. Buna göre, geliştirilen düşünce veya eylem planları, oluşturulan hipotez istenen sonuçları doğurmak suretiyle, sıkıntıyı veya güçlükleri yaratan problematik durumu ortadan kaldırmaya muvaffak olmuşsa, o başarılı bir düşünce, işe yarayan bir eylem planı ve doğru bir hipotez olarak değerlendirilir.

(c) Değer Felsefesi

Dewey'in felsefesinin, biri negatif diğeri ise pozitif bir unsurdan meydana gelen genel görünümüyle, etik anlayışında da karşı karşıya geliriz. Buna göre, Dewey öncelikle evrene içkin, varlığın ayrılmaz bir parçası haline gelmiş bir değerler hiyerarşisinin varlığını öne süren geleneksel realist ve idealist felsefelere, kısacası değeri varolan şeylerin özleriyle irtibatlandıran veya onun aşkın ve ezeli-ebedi bir hakikat formunda ifade edildiğini dile getiren mutlakçı değer felsefelerine şiddetle karşı çıkar.

Ona göre apaçık bir ilkeye, aşkın bir hakikate dayandığı kabul edilen hiyerarşik değer sistemlerinin en büyük hatası, insanın birbirleriyle çatışan çeşitli değer sistemleriyle karşı karşıya gelmesi gerçeğini atlamasıdır.

Bu yüzden bir değer rölativizmine bağlanan Dewey, değer belirleyici bir unsur olarak geleneğe dayanan değer anlayışlarına da karşı çıkar. Değerlerin bu şekilde gelenek yoluyla yani belli bir zaman ve yerde varolmuş olan birtakım hakikatler yoluyla değerlendirilmesinin en büyük sıkıntısı ise, onun statükoyu devam ettirme amacına hizmet etmesidir. Her şeyin bir şekilde karşılıklı bir bağımlılık ilişkisi içinde bulunduğu, teknoloji tarafından belirlenip hızlı bir değişmeyle karakterize olduğu modern bir toplumda, örf, âdet ve geleneklerin değer belirleyicileri olabilmesine karşı çıkan Dewey, kültürler arası çatışmaları barışçıl yöntemlerle çözüme kavuşturacak bir değerleme metodolojisi arayışı içine girer.

İşte bu çerçeve içinde, evrensel hiyerarşilere ya da geleneğe dayanan değer sistemlerine karşı, amaçlarla araçlar arasındaki karmaşık ilişkilere dayanan bir değerleme ölçütü öne sürer. Gerçekten de onun değer anlayışı insani istek, arzu, ihtiyaç ve tercihleri temele alır; nitekim tıpkı düşünmenin sadece problematik bir durumda ortaya çıkması gibi, değerleme de yalnızca istekler, arzular ve tercihler arasında bir çatışma vuku bulduğu zaman söz konusu olur. Bir insanın sadece tek bir arzusu veya isteği söz konusu olsaydı, o, sadece söz konusu arzuyu tatmin etmek için çalışırdı. Dewey, bir değer çatışmasının söz konusu olması durumunda, görünüşte çatışan arzulara bir birlik kazandırılması gerektiğini öne sürer. Mevcut istek ve arzulara bir birlik kazandırılamıyorsa eğer, bu durumda kişinin çatışan alternatifler arasından birisini seçmesi gerekir. Seçim ise, yapılmış tercihe uygun davranmak suretiyle deneyimlenebilen mümkün sonuçlara değer biçmekle olur.

Aslında Dewey, değer felsefesi veya etik anlayışında, bu noktaya kadar yani değerin insani arzularla bu arzuların tatminine sabitlenmesi gerektiğini savunma noktasında, 19. yüzyılın yararcılarından hiçbir şekilde farklılık göstermez. Farklılık göstermeye, değer anlayışını bilime verdiği önem ve demokrasiye yaptığı güçlü vurguyla geliştirme noktasında başlar. Gerçekten de bilimin sadece insanların birtakım arzulara sahip olduğunu değil, fakat bu arzuların çeşitli şekillerde tatmin edilebileceğini açıklıkla gösterdiğini söyleyen Dewey, değer probleminde bilimsel yöntemi kullanmak suretiyle, klasik yararcılığın ötesine geçmeye çalışır. 19. yüzyılın Mill ve Bentham gibi yararcıları, bir şeyin gerçekten de arzu edildiği için arzulanır olduğunu düşünme eğiliminde oldular. İnsanların hazzı ya da mutluluğu gerçekten istemeleri nedeniyle de dünyadan olabildiğince çok haz almaları, hazzı en yüksek seviyeye çıkarmaları gerektiğini düşündüler. Klasik veya mütekabiliyetçi doğruluk teorisinden

ve insanların gerçekten arzu ettikleri şeye değer biçecek bir nihai amaçlar öğretisinden uzak durduğu için Dewey'nin değer teorisi veya değer konusuna yaklaşımı da ilk bakışta aynıymış gibi görünür. Fakat Dewey burada kalmaz, değerleme işlemine temel ve vazgeçilmez bir unsur daha ekler. Onun gözünde arzu sadece bir başlangıç noktası olmak durumundadır. Kişinin söz konusu arzuya dayanarak veya farklı arzuların yarattığı bir değer çatışmasında sağlıklı bir seçim yapabilmesi için ona göre, sıkı ve eleştirel bir soruşturma içine girmesi gerekir. Ahlaki bir seçim, bir kimsenin muayyen bir arzusu veya bir toplumun belli bir isteğiyle başlar; fakat her şey bundan ibaret değildir. İlgili arzu ya da isteğin zekânın eleştirel gücüne tabi tutulması gerekir. Zekânın bu koşullar altında yaptığı şey ise, arzuyu şu ya da bu şekilde tatmin etmenin veya isteği yerine getirmenin mümkün bütün sonuçlarını enine boyuna tartışıp, bunun en doğru yolunu bulabilmektir. Değer, öyleyse sadece arzunun tatminiyle ilgili bir konu değildir; o, arzunun yol açabilmesi muhtemel problemlerin tatmin edici çözümüyle ilgili bir mesele olmak durumundadır.

Dewey'nin eleştirel zekânın değer alanındaki faaliyetiyle en azından iki şeyi amaçladığı, yani öncelikle değerin başkalarıyla birlikte varolunan somut deneyim durumunda işlenmesi, ifade edilip geliştirilmesi gereken bir şey olduğunu söylemeyi ve ikinci olarak da değerlerin büsbütün öznel ve göreli olmayıp eleştirel incelemeye tabi tutulmayı gerekli kıldığını öne sürmeyi ereklediği kabul edilir. Onun değer teorisi, öyle görünmektedir ki, deneyimin kişiye veya topluma hayatın ve davranışın kendisine yönelmek durumunda olduğu hedefleri bir şekilde verdiği kabulüne dayanır. Dahası ona göre, her kuşağın kendi hedeflerini demokrasi bağlamında ifade ve formüle etmesi gerekir. Kendisi için demokrasinin,insan zekâsının gücüne ve kapasitelerine beslediği inancı ifade ettiği Dewey, kolektif eylem açısından gerekli bilgi, hikmet veya rehberliğin, paylaşılan ortak deneyim dışında, hiçbir kaynağı olamayacağına inanıyordu.

YİRMİ BEŞİNCİ BÖLÜM

ANALİTİK FELSEFE

Analitik felsefe, 20. yüzyılın yaklaşık elli ya da altmış yıllık bir kesitinde, başka her şeyi unutturacak kadar etkili olmuş olan felsefe anlayışı veya okulunu temsil eder. Analitik felsefe, aslında büsbütün yeni veya salt 20. yüzyıla özgü olan bir felsefe değildir. Pek çoklarına göre, 17. yüzyılda Hobbes ve Locke tarafından kurulan, fakat 19. yüzyılda neredeyse tümden unutulan bir felsefe geleneğinin 20. yüzyılda, yeni birtakım araçların da yardımıyla, olabilecek en görkemli şekilde canlanışına tekabül eder.

Bütün felsefeler gibi, analitik felsefenin de temin ettiği şemsiye altında çok sayıda farklı filozofun yer alabilmesini mümkün kılan birtakım temel ve belirleyici özellikleri vardır. Bu özelliklerin en başında ise, analitik felsefenin ontoloji anlayışını açığa vuracak şekilde atomiklik özelliği, yani analitik geleneğe mensup filozofların evrenin çok büyük sayıda basit, bağımsız ve müstakil kendiliklerden meydana geldiğini dile getiren inançları bulunur. Gelenek içinde yer alan farklı filozoflar söz konusu bağımsız ve basit varlık ya da kendilikleri teşhis edip tanımlama noktasında birbirlerinden önemli farklılıklar sergilerler. Nitekim içlerinden bazılarına göre bu basit kendilikler maddi parçacıklar, bazılarına göre duyu verileri, bazıları için izlenimler, diğer bazıları içinse olgulardır. Basit öğeleri, bağımsız kendilikleri ne kadar farklı şekillerde tanımlarlarsa tanımlasınlar, analitik filozoflar evreni oluşturan söz konusu müstakil kendiliklerin birbirleriyle olan ilişkisinin içsel, özsel veya zorunlu bir ilişkiden ziyade, nispeten gevşek ve dışsal bir ilişki olduğunu kabul ederler.

Zaten analitik felsefenin belirleyici sıfatı da işte bu kabulden yani felsefenin ilk ve en önemli görevinin analiz olduğu, kompleks gerçeklik, varlık veya kendilikleri kendilerini oluşturan basit kendiliklere indirgeyecek bir analizden meydana geldiği kabulünden çıkar. Gerçekten de analitik felsefe geleneğine mensup filozoflara göre, basit unsur ya da

kendilikler, kendileriyle karşılaşıldığında başka herhangi bir şeyin yardımı olmadan, dolayımsız olarak anlaşılabilir olma anlamında basittirler. Dolayısıyla, kompleks bir varlık ya da kendilik ancak kendisini meydana getiren basit, bileşensel öğelerine erişmeyi mümkün kılacak bir analiz tam ve doğrulukla hayata geçirildiği zaman anlaşılıp açıklanabilir. Buradan da anlaşılacağı üzere, analitik felsefe geleneğinde yer alan filozofların, Kant sonrası felsefeye, özellikle de Alman idealizmine, Comte, Marx, Dewey ve Heidegger gibi bağlamcı veya bütüncü filozoflara egemen olan açıklama anlayışını ya da daha doğrusu açıklama doğrultusunu tersine çevirdikleri söylenebilir. Sözünü ettiğimiz tüm bu bütüncü filozoflar, basit olanın anlaşılamaz olduğu, ancak ait olduğu bağlama veya bir parçası olduğu bütünün içine yerleştirildiği zaman anlaşılır hale geldiği düşüncesinden hareketle, açıklamanın yönünün basitten komplekse, küçükten büyüğe doğru olması gerektiğini ifade etmişlerdi. Oysa analitik filozoflar açıklamanın yönünün kompleks olandan basit olana, büyükten küçüğe doğru olması gerektiğini söylerler.

Analitik geleneğe mensup filozoflar, işte bu yüzden "açıklığa" olağanüstü büyük bir önem yüklediler. Bu bağlamda, bilgimizin kaynağını büyük ölçüde meydana getiren deneyimin aslında açık olduğunu kabul ediyorlardı; fakat deneyimin bize yalın öğelerle gelmediğini, karşı karşıya kaldığımız deneyim unsurlarının tam tersine bütünler veya kütleler olduğunu ileri sürdüler. Dahası, bu bütünü ya da kütleleri deneyimlememiz, onlarla ilgili tutumlarımız veya inançlarımızdan, bilumum korku ve endişelerimizden etkilenir. Analitik filozoflara göre, bizim istenen açıklığa erişmemiz ancak söz konusu deneyim kompleksleri, kendilerini meydana getiren ve her biri, başka herhangi bir şey değil de olduğu şey olan basit bileşensel unsurlarına ayrıştırıldığı zaman mümkün olabilir. İkinci olarak açıklığa, zihin deneyimin bu basit bileşenleriyle doğrudan temas içine girdiği, umutların ya da korkuların işe hiçbir şekilde karışmadığı deneyim, dolayımsız bir karşılaşma şeklinde yaşandığı zaman ulaşılabilir. Açıklığın olmazsa olmaz bu iki koşulunun aslında birbiriyle yakından ilişkili olduğu kabul edilir. Analiz faaliyetinin kendilerinde son bulduğu basit kendiliklerin, doğrudan ya da dolayımsız deneyimine sahip olmak mümkündür; bunun da en önemli nedeni, söz konusu kendiliklerde, basit olmaları dolayısıyla, bizdeki korku, kaygı ya da umutları doğuracak hiçbir şey bulunmamasıdır.

Analitik filozofların böylesi bir açıklık arayışı veya talebi içinde olmaları, onları doğallıkla dile, kendilerini 20. yüzyılın "dile dönüş hareketi"nin en önemli failleri haline getirecek kadar yoğun bir ilgi göstermeye sevk etmiştir. Analitik filozofların bakış açısıyla, gündelik dilin muğlaklık ve belirsizliklerle dolu olmak anlamında hayli yetersiz, felse-

fi amaçlar açısından uygunsuz, anlam açıklığına erişmek yönünden sıkıntılı olduğu kabul edilir. Evrenin duyu verilerinden, izlenimler veya yalın olgulardan meydana geldiğini öne süren analitik filozoflar açısından, bu gerçeği açığa vuran şey, gündelik dilin dünyanın, acılık ve tatlılık, yeşillik ve kırmızılık, yuvarlaklık ve düzlük benzeri şeyler yerine evler ve armutlar benzeri bütünlerden oluştuğunu temsil etmesidir. Gündelik dili, bu dilin muğlaklık, belirsiz anlamlılık ve benzeri bilumum tuzaklarını geleneksel pek çok çözümsüz problem ve felsefi ihtilafın en önemli kaynağı olarak gören analitik filozoflar, bu yüzden felsefi soruşturmanın başlamasından önce, gündelik dilin mümkün olduğu ölçüde arındırılması gerektiğini düşünürler. Gerekli açıklığı temin edecek böyle bir hazırlık çalışmasının kaçınılmaz olduğunu öne süren bu filozoflar, böyle bir hazırlığın layıkıyla hayata geçirilmesi durumunda geçmişin çözümsüz felsefi problemlerinin ve sonuçsuz ihtilaflarının çözümlenip sonuçlandırılabileceğini iddia ederler.

Analitik filozofları Kant sonrası düşüncenin neredeyse tüm filozoflarından ayıran şey de budur, yani dile olan yoğun ilgi ve felsefi problemlere yaklaşımın en iyi yolunun dilsel kullanım üzerinde odaklaşan eleştirel bir inceleme olduğu kanaatidir. Gerçekten de 18. yüzyılda fenomen ile numen arasında bir ayrım yapan ve numenin bilinemediği yerde bilginin yegâne konusunun fenomen olduğunu bildiren Kant'tan sonra, filozoflar ya numenin bilgisinin bir şekilde mümkün olduğunu öne sürme ya da tüm dikkatlerini fenomenler üzerinde yoğunlaştırma alternatifleriyle karşı karşıya kalmışlardı. 19. yüzyıl filozoflarının önemli bir bölümü bilinemeyen numen düşüncesinin çelişik olduğundan hareketle, birinci alternatifi seçip numenin bilinebileceğini öne sürdü. Buna mukabil, bir grup filozof da ikinci alternatife bağlanarak, tüm dikkatlerini fenomenler üzerine yoğunlaştırdı. Dikkatlerini fenomenler üzerine yoğunlaştıranlar, öte yandan yüzyılın ortalarında ikiye bölündüler. Buna göre, sözgelimi Comte'un da aralarında bulunduğu bir grup filozof, sadece gözlemlenebilir fenomenler ve bu fenomenler arasındaki mekânsal-zamansal ilişkilerle meşgul oldular. Diğerleri ise, fenomenlerin ve fenomenler arasındaki mekânsal-zamansal ilişkilerin en azından kısmen insan zihninin sentezleyici faaliyetinin eseri olduğunu dile getiren Kantçı öğreti üzerine odaklaştılar. Aralarında kimi Hegelcilerin, Marksistlerin, Nietzsche ve izleyicilerinin bulunduğu bu ikinci grup, zaman zaman felsefeden bir ölçüde uzaklaşarak, doğallıkla sosyal psikoloji, antropoloji, sosyoloji ve kültür tarihi doğrultusunda ilerlediler.

Analitik filozoflar işte bu sonuncu gelişmenin felsefe açısından büyük bir felaket olduğunu düşündüler. Onun bir felaketi ifade etmesinin, analitik geleneğe mensup filozoflar açısından iki büyük nedeni vardı:

Her şeyden önce, bu çerçeve içinde yapılan çalışmalar, geliştirilen düşünceler, onlara, elbette felsefeden anladıkları şeye bağlı olarak, hiçbir zaman bir felsefe gibi görünmedi. İkinci olarak da sözgelimi Nietzsche ve izleyicileri tarafından ortaya konan araştırma ya da felsefeler, epistemolojik ve ontolojik kabulleri itibariyle, onlara septisizm ve rölativizmle sonuçlanmaya mahkûm felsefeler olarak göründü. Analitik filozoflar, işte bu yüzden ve ayrıca, baştan itibaren Kantçı inşacılıktan çıkışın bir yolunu aradıkları için tamamen realist bir yaklaşımla fenomenlerin varoluşu üzerinde yoğunlaşan kanat içinde olmaya özen gösterdiler. Hatta numenlerden söz etmek, bu filozoflara anlamsızlığın tepe noktası olarak göründüğü ve fenomen terimi daha az gerçek olan bir şeyi ima ettiği için onlar fenomenlerden söz etmekten bile vazgeçtiler. Numenler felsefenin lügatinden bir kez çıkartılınca, Kant'ın daha temel bir şeylerin görünüşü olarak öne sürdüğü fenomenler hakikaten var olan yegâne gerçekler haline geldi. Analitik filozoflar, dahası söz konusu gerçekleri, analiz sürecinin kendilerinde son bulduğu basit, bağımsız kendiliklerle özdeşleştirdiler. Felsefenin en merkezi görevi de işte bu noktadan itibaren gerçekliği meydana getirdiğine inanılan söz konusu bağımsız kendilik veya gerçeklerin basitlik ve açıklıklarını gözler önüne sermeye yetecek kadar basit ve açık olan bir dil bulma problemi haline geldi.

İşte tam da bu noktada, Aristoteles'ten bu yana yüzyıllar boyunca üzerine ölü toprağı örtülmüş olsa da 20. yüzyılın başlarında özellikle Gottlob Frege ve Bertrand Russell'ın çığır açıcı çalışmalarıyla, deyim yerindeyse şaha kalkan mantık, olağanüstü hoş bir tesadüfün eseri olarak devreye girdi. Ve böylelikle de analitik filozoflar "sembolik mantığı ideal veya yetkin bir dilin çerçevesini temin eden bir disiplin olarak görme" durumuna geldiler. Analitik felsefenin mantığa bakışıyla ilgili bu iddia ya da ifadeyi, bu felsefenin farklı versiyonları ya da okullarını tanımlayacak şekilde, öyle sanılır ki en az iki, hatta üç değişik anlamda yorumlamak mümkündür. Buna göre her şeyden önce Frege, ama esas olarak da Russell ve ilk dönemi itibariyle Wittgenstein, mantığı dilin ve dili de dünyanın gerçek yapısını açımlayan bir araç veya disiplin olarak düşündü. Russell ve Wittgenstein, bununla da kalmayıp, gündelik dilde bu yapıdan ayrılmanın karışıklık ve hatalara yol açtığı, bu durumun da dilin yüzeydeki gramerinin gerçek yapıyı yansıtamamasından kaynaklandığı sonucuna vardılar. Örneğin Wittgenstein ilk döneminde gündelik dilin asıl mantıksal formu gizleyerek, düşünceyi açık olmaktan alıkoyduğunu söylüyordu. Frege, Russell ve Wittgenstein, işte bu durumun bir sonucu olarak, felsefi problemlerin dilin yüzeydeki unsurlarına kapılmaktan, onun yüzeydeki gramerini temele almaktan kaynaklanan sözde problemler olduğunu düşündüler. Sözgelimi "Aslanlar kükrer" ve "Aslanlar

varolur" benzeri tümcelerdeki benzerlikten dolayı, "varolma" fiilinin tüm diğer fiiller gibi, özneye bir şey yükleme işlevini yerine getirdiği düşünülebilir ve dolayısıyla da varoluş, aslanların kükreme özelliklerine benzer başka bir özellikleri olarak görülebilir. Oysa sembolik mantıkta söz konusu tümcelerin sembolik eşdeğerleri bütünüyle farklıdır; varoluş, yüklemi temsil eden bir sembolle temsil edilmek yerine, "... olan en az bir X vardır" anlamına gelen bir varlıksal ya da tikel niceleyiciyle ifade edilir.

Mantığı dilde ve düşüncede açıklığı temin eden en önemli araç haline getiren söz konusu yaklaşım dışında, "sembolik mantığın ideal bir dilin çerçevesini oluşturması"ndan söz edilebileceği ikinci bir anlamı, mantıkçı pozitivizmde, özellikle de bütün hayatı boyunca bilimin amaçları açısından en iyi dilin ne olduğu meselesiyle uğraşmış olan Rudolf Carnap'ta buluruz. Bununla birlikte, en iyi veya en yetkin dilin ne olduğu konusu, elbette bilimin diliyle sınırlanmış bir konu değildir. Bu açıdan bakıldığında, Russell'ın *Principia Mathematica*'da, Whitehead ile birlikte geliştirdiği formel dilin, gereği gibi yorumlandığı takdirde, doğru ve yanlış önermelerin dili olduğu rahatlıkla söylenebilir. Fakat gündelik dil, sadece doğru önermelerden oluşan bir dil değildir. Gerçekten de gündelik dil emirlerin verildiği, soruların sorulduğu, taahhütlerde bulunulan, inançların dile getirildiği, izinlerin verildiği, zorunlulukların ve imkânların olumlandığı bir dil olmak durumundadır. İşte bu durum analitik felsefecileri, aynı genel amaç doğrultusunda, dilin yukarıda örneklediğimiz assertorik olmayan yönlerine hakkını veren, standart mantık dışındaki mantıklar üzerinde çalışmalarına yol açmıştır.

Nihayet, aynı bağlamda, analitik felsefe geleneği içinde, dili mantığın ya da formel bir sistemin dar gömleği içine sıkıştırmanın onun işleyiş biçimini çarpıtmak olduğunu düşünen filozoflar da olmuştur. Dilin aynı anda pek çok işlevi yerine getirdiğini, getirdikleri işlev yönünden benzer gibi görünen ifadelerin fiili kullanımları enine boyuna incelendiği zaman, birtakım farklılıkları açığa vurduğunu dile getiren söz konusu gündelik dil filozofları ise mantık benzeri formel sistemlerin, en iyi durumda her şeyi aşırı basitleştirdiklerini, en kötü durumda da dilin tüm boyutlarıyla yalın bir kurallar kümesine göre iş gördüğü varsayımıyla birtakım felsefi problemlere yol açtıklarını ileri sürer.

Moore ve İdealizme Tepki

Analitik felsefenin başlangıç tarihi, İngiliz filozofu George Edwards Moore'un (1873-1958), elbette Bertrand Russell ile birlikte, 19. yüzyılın

son çeyreğinde İngiltere'de, Ada Avrupası'nın ruhuna çok aykırı bir şekilde filizlenen idealizme verdiği ünlü tepkiye kadar geri götürülebilir. Hegelci idealizmin İngiliz ayağını temsil eden G. Bradley, Thomas H. Green, J. M. E. McTaggart gibi temsilcileri, kendilerinin dünya ile ilgili, bilim adamlarına hiçbir şekilde açık olmayan temel birtakım hakikatleri açımladıklarını düşünüyorlardı. Bilimde doğru diye nitelenen şeylerin hakikati ifade etmekten çok uzak olduğunu öne süren söz konusu idealist filozoflar, bunun en önemli nedeninin, son çözümlemede sadece Mutlak'ın veya bütünün bir gerçekliğe sahip olduğu yerde, bilim adamının dünyayı ayrı ve bağımsız nesnelerden oluşan bir varlık alanı olarak görüp bu nesneler arasında hüküm süren ilişkileri betimlemeye mecbur olması olduğunu öne sürmekteydiler. Gündelik hayatta deneyimlediğimiz zamanın gerçekdışı olduğunu söyleyecek kadar ileri giden İngiliz idealist filozofları, sadece eriştikleri sonuçlar açısından değil, fakat metodolojileri itibariyle de sağduyuya karşı durdular.

İşte bu tür bir mutlak idealizme, Moore ve Russell tarafından açılan savaşla başlayan analitik felsefenin, buradan hareketle iki temel özelliğinden daha söz edilebilir. Buna göre analitik filozoflar, kendisine savaş açılan idealizmin kendisinden tamamen kopuk, hatta kendisine tamamen aykırı oldukları sağduyunun her daim yanında olmuşlardır. Bu yüzden analitik felsefenin sağduyuya yakın bir felsefe olduğu söylenebilir. Analitik felsefeciler, işte bu yüzden veya ikinci olarak da kendisinde gözlemlenemeyen bir gerçeklikle ilgili olarak doğruluğu sınanamayan iddialarda bulunulan bir disiplin diye anlaşılan metafiziğe de şiddetle karşı çıktılar. Onlar, bilimin ve gündelik hayatın yöntemlerinin, bize hakikate erişmenin çok daha sahici yollarını verdiğini söylerken, bilimin iddialarına şüpheyle baktılar.

Analitik felsefenin bu iki temel özelliğiyle en açık şekilde, onun Gottlob Frege ve Bertrand Russell ile birlikte iki üç kurucu babasından biri olan Moore'da karşılaşılır. Gerçekten de Moore, daha ilk makalesinden başlayarak, realizmin fiziki dünyanın bağımsız bir varoluşa sahip olması gerektiren bir savunusunu ortaya koymak suretiyle, sağduyuya dönüşün temsilciliğini yapmıştır. Onun birlikte yola çıktığı Russell'la yollarını ayırmasının nedeni, büyük ölçüde teknikti. Gerçekten de doğabilimlerini dünyaya ilişkin bilginin yegâne aracı olarak gören, matematikle neredeyse aynı düzeyde bulunduğuna inandığı tümdengelimsel ve *a priori* bir disiplin olarak felsefeyi formel mantığın teknik donanımıyla teçhiz etmeye çalışan Russell'dan farklı olarak Moore, felsefi problemleri çözüme kavuşturmada teknik aletler kullanmaya pek ihtiyaç bulunmadığını hatta, felsefeyi bilime dönüştürmeye de hiç gerek olmadığını düşündü. Felsefesinin her daim iki ana

teması oldu: (1) Dünyanın gerçek doğasıyla ilgili, birtakım ezoterik, septik veya metafizik görüşlere karşı, sağduyunun görüşlerinin savunuculuğunu yapmak. (2) Felsefi problemlere yaklaşımın doğru yolunun, problemi çözmeye çalışmaktan önce, problemi yaratan şeyin ne olduğunu sorup anlamaya çalışmak olduğunu öne sürmek. Moore, işte bu çerçeve içinde, felsefenin yönteminin analiz olduğunu öne sürdü.

(a) Analizle İlgili Görüşleri

Gerçekten de Moore, öne sürdüğü birtakım pozitif görüşlerden ziyade, felsefenin yegâne işinin analiz olduğunu bildiren yaklaşımıyla ün kazanmıştır. Ona göre, felsefenin görevi, tercihlerimize bağlı olmadan kabul etmek zorunda olduğumuz önermeleri kanıtlamak veya çürütmek değildir. Felsefenin asli görevi, tam tersine söz konusu önermeleri nasıl bildiğimizi açıklamaktan meydana gelir. Bunun, yapmanın anahtarı ise, bu tür önermelerin bildirdiği şeyi analiz etmekten ve onlarla ilgili bilgi sahibi olduğumuz zaman tam tamına neyi bildiğimizi araştırmakta bulunur.

Moore, analizi önce kompleks bir şeyin, bileşensel unsurlarının nasıl bir araya getirilmiş olduğunu tahkik etmek amacıyla, onun parçalarına ayrılmasından meydana gelen bir tür bölme işlemi olarak tanımlar. Bu ayırma sürecinin sonucunda, bileşensel parçaları inceleyip tahkik etme konusunda oluruz; ona göre, analizin kendisinden başlamış olduğu noktada, yani parçaların bileşik içinde birlikte bulunduğu noktada kalınsaydı eğer, böyle bir inceleme imkânsız olurdu. Moore'un işte bu şekilde anladığı analiz ve bölme yöntemine, iki temel metafor hâkim olur. Bunlardan birincisi, saat veya motor benzeri karmaşık bir fiziki nesneyi asli öğe veya parçalarına ayırma metaforudur; ikincisi ise görsel algı metaforudur. Özellikle bu ikinci metaforla, analizin bir sonucu olarak doğasını anlayıp kavramak istediğimiz nesnenin, tıpkı fiziki bir nesnenin gözün önünde olması gibi, zihnin önünde bütün açıklık ve anlaşılırlığıyla olması anlatılmak istenir. Yine aynı bağlamda ve söz konusu metaforlar üzerinden anlatılmak istenen şey, sözü edilen analiz sürecinin analiz edilen şey üzerinde daha yoğun bir biçimde odaklanmaya, onun daha yakınına konumlanıp kendisine daha iyi bir şekilde nüfuz etmeye, onu daha güçlü bir ışık altına çıkarmaya, onu art alanından yalıtlamaya veya kendisini saklayan toz veya önyargı bulutlarından ayıklamaya benzer bir süreç olduğudur.

Şu halde analiz, birlikte bir bütün olarak evreni meydana getiren çeşitli kendiliklerden biri veya diğerini inceleme, tahkik veya soruşturma amacıyla yalıtlayıp ayırma sürecine tekabül eder. Buna göre, analiz iki temel ya da özsel adımdan meydana gelir; bunlardan birincisi kompleks

kendilikleri basit unsurlarına bölme ve ikincisi ise ayrılan, yalıtlanan söz konusu basit kendiliklerin incelenmesidir. Analizin söz konusu iki adımının olduğu sonucu ise elbette, onun evrenin çok sayıda mutlak olarak basit öğeden meydana geldiği ve başarıyla yürütüldüğü takdirde, analizin her zaman bu öğelerde son bulacağı kabullerinden çıkar.

Felsefi problemlere yol açan şeyin, dünyanın kendisi veya bilimler değil de esas itibariyle analizi ihmal edip evrenden, sahip olduğundan daha çok "simetri ve sistem" talep eden filozofların eseri olduğunu dile getiren Moore, analizi bu şekilde ifade ettikten sonra evrenin neden meydana geldiğini ifade etmeye geçer.

(b) Metafiziği

Moore, metafizikten iki farklı anlamda söz eder. Bunlardan birincisinde, o, metafizikle doğal olmayan nesne ya da nitelikleri, yani evrenin bileşenleri olarak görülmekle birlikte doğal düzenin bir parçası olmayan kendilikleri konu alan disiplini anlatmak ister. İşte bu metafizik, sonraki bütün analitik filozoflar gibi Moore'un da reddettiği metafiziktir. Metafiziğin ikinci anlamıyla ise o, evrenin varlık yönünden kuruluşunu veya var olanları konu alan felsefi soruşturma türünü anlatmak ister. İşte bu ikinci anlamıyla metafizik, onun kabul etmekle kalmayıp, katkı yaptığı bir metafiziktir.

Moore metafiziğinde, her şeyden önce temel ontolojik bölünmenin var olan şeyler ile var olmayan şeyler arasındaki bölünme olduğunu söyler. Bunlardan birinciler, evrenin nesnel bileşenlerini oluşturmakta olup, felsefi soruşturmaya konu olmaya aynı ölçüde hak kazanırlar. İkinci kategoride yer alan şeyler ise onun gözünde "düşsel veya imgesel nesneler"dir. Moore, var olan şeyler ile var olmayan şeyleri birbirinden ayırmanın üç temel yolunun olduğunu söyler: Bunlardan ilki, varlık özelliğine sahip olmaktır; ikincisinde, Russell'ın betimlemeler teorisine dayanan Moore, var olan veya varlık özelliğine sahip bulunan bir nesnenin bir ismin taşıyıcısı olduğu yerde, düşsel veya imgesel nesnelerin ancak tam olmayan sembollerle betimlenebildiğini söyler. Bu yüzden "masa"nın bir isim olduğu yerde, sözgelimi "insan başlı at", bu adı taşıyacak bir şeyin olmaması nedeniyle, herhangi bir şeyin adı değildir. Üçüncü olarak da bir şeyin varoluşu Berkeley'in söylediği gibi, algılanmasından meydana geliyorsa eğer, "insan başlı at" imgesel bir varlık olup, fiilen var değildir.

Konuyu, salt varlık ile varoluş arasında bir ayrım yapacak şekilde daha ayrıntılı olarak ele aldığı kimi yerlerde, Moore var olan şeyler ile var olmayan şeyler arasındaki ayrımını temellendirmek amacıyla iki ölçütten daha söz eder. Buna göre o, bazen zaman boyunca kalıcılığını sürdü-

renin, her ne olursa olsun var olduğunu, buna mukabil zaman içinde kalıcı olamayanın var olmadığını söyler. O, bunun dışında bir de duyumsal algının konusu olabilen bir şeyin var olduğunu iddia eder. Varoluş için öne sürdüğü bu iki ölçüt arasındaki bağlantıyı pek ayrıntılı tartışmayan Moore'un zamansallık ölçütüyle varoluşun gerek ve yeter koşulunu, fakat duyumsallık ölçütüyle de sadece yeter koşulunu ifade ettiği kabul edilir. Çünkü onun sisteminde, analizin kendilerinde sona erdiği ve dolayımsız algının konusu olan basit kendiliklerin "duyu-verileri" olduğu dikkate alınırsa, duyumsal algının içerikleri arasında geçmeyen maddi şeylerin, her şeye rağmen var oldukları kabul edilir.

Metafiziğinde, analitik yöntemi büyük bir titizlikle uygulayan Moore, varlık, yokluk ve varoluş kavramına ek olarak, gerçeklik kavramını da ele alır. Bununla birlikte, onun bu konuda söylediklerinin yeterince tutarlı olmadığı kabul edilir. Nitekim o bazı eserlerinde, sözgelimi *Principia Ethica*'da (Etiğin Temelleri) gerçekliği varoluşa, başkaca eserlerinde ise varlığa eşitler. Moore, yine bazı yerlerde gerçekliğe bir özellik olarak gönderme yaparken, çoğu zaman onun bir özellik olmadığını ileri sürer. Bu konuda onun tam bir tutarlılık sergilediği yer, İngiliz Hegelci idealisti Bradley'in "gerçekliğin dereceleri olduğunu ve en yüksek gerçeklik derecesinin maddi şeylerin en uzağında bulunduğunu" dile getiren görüşüne dönük reddiyesidir. Moore, gerçeklik dereceleri olduğunu kabul etmez; bu türden gerçeklik derecelerinden söz etmek mümkün olsaydı eğer, ona göre en gerçek varlıklar maddi şeyler olurdu.

Moore, varlık kategorisi içinde üç nesne türünü birbirinden ayırır: Tikeller, olgular ve tümeller. Tikellerin beş ayrı varlık türünden meydana geldiği kanaatindedir. Bu varlık türlerini de sırasıyla, maddi şeyler, duyu-verileri, bilinç edimleri, mekân bölümleri ve zaman aralıkları olarak sayar. Zihin terimini kendisinde bilinç edimlerinin söz konusu olduğu bir töze gönderme yapan bir terim olarak düşünmeyen Moore'un bu bağlamda geliştirmiş olduğu teori, zihnin maddi vücutlarda, söz konusu vücutların özelliği olarak konumlanmış olduğuna, hatta bilinç edimlerinden hareketle oluşturulmuş mantıksal bir yapıma tekabül ettiğine işaret eden bir teoridir. Olgular ise doğru inançların konuları olup, matematiksel denklemlerin veya haber kipindeki tümcelerin göndergeleri türünden şeylerden meydana gelir. Moore, tümelleri de üç ayrı türe ayırır: Bağıntılar, bağıntısal özellikler ve ne bir bağıntı ne de bağıntısal bir özellik olan ayrı bir tümel türü. O, bu üçüncü tümel türünü, açıkça adlandırmadığı gibi, enine boyuna tanımlamaz da; onu sadece sayı benzeri veya iyi türünden nesne ve doğal olmayan niteliklerle örneklendirir.

Moore, söz konusu üç varlık türünden yani sırasıyla tikeller, olgular ve tümellerden sadece tikellerin gerçekten var olduğunu öne sürer. Olgu-

larla tümeller ise sadece vardırlar. Bizim temas veya tanışıklık içine girdiğimiz yegâne tözsel şeylerin maddi cisimlerle bilinç edimleri olduğunu söyleyen Moore, söz konusu varlık listesi veya envanterinin tüketici olmayabileceğine işaret eder. Evrende kendilerini bilmediğimiz, belki de hiç bilemeyeceğimiz şeylerin olabileceğini kabul eder. Tanrı söz konusu olduğunda ise, Tanrının var olmasının imkânsız olmadığını ama var olduğunu ileri sürmek için elinde yeterli delil bulunmadığını söyler.

*(c) **Epistemolojisi***

Felsefesinin önemli bir bölümünü oluşturan bilgi konusunda da oldukça yoğun bir malzeme bırakan Moore, burada öncelikle bilginin neden meydana geldiği sorusuyla bilginin neyin bilgisi olduğu sorusunu ele alır. Gerçekten de metodolojik ilkelerinin kendisine bilginin ne olduğu sorusuna tatmin edici bir yanıt verebilmek için "bilmek" fiilinin farklı anlamlarını birbirinden ayırt etmenin ve daha sonra söz konusu ayrı anlamların işaret ettiği nesneleri seçip çıkararak analiz etmenin zorunlu olduğunu gösterdiğini söyleyen Moore, önce bilginin veya bilmenin bir bilinç edimiyle bilinen bir nesneden oluştuğunu öne sürer. İkinci olarak da bir bilinç ediminin kendisine tekabül eden bilişsel faaliyet olduğu sürece varolabileceğini belirtir. Nihayet, bilinç edimiyle bu edimin nesnesinin farklı yerlerde bulunmalarının anlaşılabilir olduğunu öne süren Moore, bilmenin ilk ve temel anlamı içinde dolayımsız idrak veya tanışıklık yoluyla bilgiye işaret ettiğini söyler. "Bilme" fiilinin ona göre, dolayımlı idrak yoluyla bilgiyi ifade eden ikinci anlamı, bilinen nesne ile karşılık gelen bilinç edimi arasındaki ilişkinin sözgelimi bir masa üzerindeki şapka ile şapkasının masanın üzerinde olduğunu anımsayan kimsenin bilinç edimi arasındaki ilişkiye benzer olduğu durumlarda ortaya çıkar.

Moore'a göre, "bilme"nin üçüncü anlamı, bilinç edimleriyle nesneler arasında belli bir kompleks ilişki söz konusu olduğu zaman kendini gösterir. Buna göre, her şeyden önce belli bir bilinç edimi söz konusudur; ilgili bilinç edimi tarafından doğrudan idrak edilen, dolayımsız olarak kavranan bir önerme vardır. Bu önerme gerçekte doğrudur; bizler, onun doğru olduğuna inanıyoruz ve bizler, onun doğru olduğuna, önermenin sağladığı bir koşul dolayısıyla, yani o kesin sonuçlu delillere sahip olduğu için inanmaktayız. Moore "bilme"nin, kendisinin "gerçek bilgi" dediği bilgiyi veren bu üçüncü anlamından sonra, sonuncu anlamını gündeme getirir. Bilmenin daha önceki anlamlarını da bir ölçüde ihtiva eden söz konusu anlamıyla bilme, Moore tarafından, bir kimsenin örneğin çarpım tablosu benzeri bir şeyi bilmesi ama bunun bilincinde olmaması örneğiyle açıklanır.

Bilginin varoluşunu, bu şekilde nispeten psikolojik bir çerçeve içinde kanıtlayan Moore, daha sonra neyi bildiğimiz sorusunu bu kez tamamen epistemolojik bir çerçeve içinde tartışır. Onun bilinen şeylerle ilgili, çoğunluk argümantatif bir zemin üzerinde oluşturulmuş listesi hayli ayrıntılı bir listedir. Çünkü o, bizim maddi şeylerin varoluşuna ek olarak, kendi bilinç edimlerimizi ve duyu verilerimizi, hayatlarımızdaki geçmiş olayları, tümellerin ve "iyi" benzeri doğal olmayan niteliklerin varlığını, başka zihinlerin varoluşunu, zorunlu sentetik doğruları ve yaygın olarak bilindiğine inanılan bütün olgusal meseleleri bildiğimizi öne sürer. Buna göre, Moore bilginin sınırlarını ortalama insanın düşündüğünden çok daha fazla daraltan kuşkucudan farklı olarak, ortalama insanın tasavvur ettiğinden çok daha fazla genişletir.

Moore'un gerek bilginin varlığını, gerekse bilginin konularını ortaya koyarken, bilgiye ampirist bir yaklaşım sergilediği, bu yaklaşımın güç kazanması için özel bir gayret sarfettiği hükmüne kolayca varılabilir. Bununla birlikte, onun klasik ampirisizmden en azından üç noktada ayrıldığı kabul edilir. Bir kere Moore her şeyden önce deneyim teriminin anlamını duyusal deneyimle asla sınırlamaz. Başka bir deyişle, o, duyular yoluyla keşfedilen nesneler dışında, bilinç edimleri, doğal olmayan nitelikler, zaman dışı olgular, tümeller benzeri pek çok nesne türünün bilgi konusu olduğunu söyler. Moore, bunun dışında, yine ampiristlerden farklı olarak zorunlu sentetik doğrular olduğunu ve bizim bu doğruları idrak ettiğimizi ileri sürer. Ve o, nihayet, "parmaklarının arasında bir kalem olduğu" benzeri kendisine doğru görünen bir önerme ya da doğruyu birtakım felsefi ilkelerle ve doğru analizlerle bağdaşmadığı için reddetmeyi hiçbir zaman kabul etmez.

(d) Etiği

Moore'un analizi kullandığı, onu uyguladığı bir başka alan da etik alanıdır. Gerçekten de Moore'un etik alanında analitik dönüşü gerçekleştiren, analizi 20. yüzyılda sahneyi analitik etik veya metaetik için hazırlayacak şekilde etiğin merkezine geçiren, etiğin özellikle Anglo-Sakson dünyada, 20. yüzyıldaki serüveninin kendisinden başladığı filozof olduğu hemen herkes tarafından kabul edilir.

O, meşhur eseri *Etiğin Temelleri*'nin önsözünde, öncelikle etik alanını meydana getiren iki temel soru olduğunu belirtir. Bu sorular ise "hangi türden şeylerin bizatihi kendileri için var olmak durumunda olduğu" ve "hangi eylem türlerini hayata geçirmek gerektiği" sorularıdır. Bunlardan birincisi "neyin iyi olduğu" sorusuna, buna karşın ikincisi "iyi eylem tarzının ne olduğu" sorusuna karşılık gelir. Başka bir deyişle, birinci soruya verilecek yanıt, Moore'a göre, iyinin doğasını ve tanımını ortaya koymak

durumundadır. Fakat birinciyi önkoşul gerektiren ikincisi, ahlaklı eylemi ve yaşamayı belirleyecek ahlaki bir ölçüt bulmayı amaçlar.

Tanımlanamaz Bir Şey Olarak İyi

Birinci soruyu cevaplamaya çalışan Moore, filozofların asli veya kendinde iyi adını verdikleri iyinin basit, tanımlanamaz, analiz edilemez ve biricik olduğu sonucuna varır. Ona göre, kullandığımız, başka bir deyişle yazıya döktüğümüz veya konuştuğumuz dilin kendiliğinden açık olan, dolayısıyla tanımlanamayan birtakım nihai terimleri vardır. İyi de kendileri için bir tanım istemeye kalkışmanın safdillikle eşanlamlı olduğu bu terimlerden biridir. Gerçekten de "iyinin, sarının basit bir nosyon olmasına benzer şekilde, basit bir kavram olduğunu ve onun ne olduğunu önceden bilmeyen birine, aynen sarının ne olduğunun hiçbir şekilde açıklanamaması gibi, iyinin ne olduğunun asla açıklanamayacağını" belirten Moore'a göre, bir kavram ya da nesnenin gerçek doğasını ortaya koyan tanımlar, yalnızca ilgili kavram ya da nesne kompleks olduğu zaman kullanılabilir. Oysa, sarının kendisi gibi, iyi kavramı da kompleks bir kavram değildir; onun deyimiyle iyi ve sarı, "tanımların kendilerinden meydana geldikleri, tanımlamayı daha öteye götürme kudretinin kendilerinde iflas ettiği basit kavramlar"dır.

İyi ve kötünün, etiğe özgü biricik ilkel ve basit kavramlar olduğunu söyleyen Moore'a göre, buradan yine etiğin hesaba katmak ya da dikkate almak durumunda bulunduğu çok temel bir olgu olarak, iyinin tanımlanamaz olduğu sonucu çıkar. O, iyinin analiz edilemez ve tanımlanamaz bir şey olduğunu ortaya koyduktan sonra, "iyi" ile "sarı" arasında kurduğu analojiden yararlanarak, argümanının ya da tartışmasının sadece "iyi" sözcüğünün anlamıyla ilgili olduğunu, dolayısıyla fiilen iyi olan şeyleri betimlemenin imkânsızlığını dile getirmesinin söz konusu olamayacağını belirtmeye özellikle dikkat eder. Zira ona göre, etiğin en önemli görevlerinden biri de iyi olan şeylerin ayrılmaz bir parçası olan şeyleri keşfetmektir. Onun itirazı iyi olan şeylerin ihtiva ettikleri özelliklerin ortaya konmasına değil fakat iyi olan şeylere ilişkin tanımın iyi sözcüğünün anlamıyla karıştırılmasınadır.

"İyi", Moore'un bakış açısından, tanımlanamaz olsa bile, bütünüyle anlamsız olan bir kavram ya da sözcük değildir. "İyi" anlamlı olduktan başka, etik adını verdiğimiz disiplinin en temel kavramına tekabül eder. Buna göre, bir kimse bir şeyin iyi olduğunu söylediği zaman, o şey hakkında hiçbir şey söylemiyor veya önemsiz bir şeyler ya da iyi sözcüğünün yerine geçirilecek başka bir sözcükle aynı anlama gelecek bir şeyler söylüyor değildir. Başka bir deyişle, ben hazzın iyi olduğunu söylediğim zaman, sadece hazzın haz olduğunu –ki bu bir totoloji olup çok da an-

lamlı sayılamayacak bir şeyler söylemeye karşılık gelir– ya da hazzın, örneğin arzu edilen, hoşa giden bir şey olduğunu söylemek suretiyle eksiksizce ifade edilebilecek bir şeyler söylüyor değilimdir.

İyinin biricik ve tanımlanamaz olduğunu bildiren Moore, etik alanında, şu halde, insandan bağımsız ahlaki olgular bulunduğunu, iyi benzeri değerlerin var olduğunu savunan, etik açıdan nesnelci biridir. O, dahası, iyinin haz benzeri doğal bir niteliğe indirgenemeyeceğini öne sürdüğü için doğalcılık karşıtı biri olarak karşımıza çıkar. Gerçekten de "iyi"nin tanımlanamazlığıyla ilgili ortaya konabilecek en temel yorum, iyinin kendinde bir özellik, asli iyiliğin tüm diğer kavramlardan ve dolayısıyla doğal bir niteliği gösteren bütün doğal nitelik kavramlarından farklı, biricik ve kendine özgü bir kavram olduğudur. Buna göre, Moore'un realist etik görüşünde, temel bir ahlaki kavram olarak "iyilik", şeylerin tanımlanamaz, doğal olmayan bir niteliğini gösterir; yani iyi teriminin anlamı onun belirli bir nesnel özelliğe tekabül veya delalet etmesinden oluşur. Doğal olmayan bir nitelik olarak iyilik, ancak dolayımsız bir sezgi edimiyle kavranabilir veya idrak edilebilir; başka bir deyişle, iyiliği kavramak ampirik niteliği olmayan bir sezgiyi gerektirir. Yani, iyilik niteliği, mevcudiyeti ampirik gözlem veya deneyimle ya da bilimsel araştırmayla tespit edilebilecek olan doğal bir nitelik değildir. O sadece, her ne kadar Moore bunu söylemekten çok hoşnut olmasa da sezgi yoluyla kavranabilir. Bu ise, hiç kuşku yok ki etiğin başka bilimlere indirgenemeyen, konusu, biliş tarzı ve oluşturduğu bilgi bütünüyle, özellikle doğabilimlerinden türsel olarak farklılık gösteren özerk bir araştırma alanı olduğu anlamına gelmektedir.

Doğalcı Yanlış

Moore, iyinin veya etiğin en temel terimi olarak iyiliğin tanımlanamaz, analiz edilemez olduğunu göremeyenleri veya iyiyi haz ya da evrim geçirmiş davranış anlamına gelecek şekilde tanımlayanları ya da başka bir söyleyişle, gerçekten de iyi olan şeylere ait olan, onların bir parçasını meydana getiren özellikleri keşfettikten sonra, bu özellikleri saydıklarında "iyi" terimini tanımlamış olduklarına inananları, kısacası ahlaki özellikleri doğal özelliklerle özdeşleştirip, ahlaki terim ya da kavramları sözgelimi doğabiliminin kavramlarıyla tanımlayanları öncelikle formel olmayan önemli bir yanlış türü olarak tanım yanlışına ve doğalcı yanılgıya düşmekle, sonra da etiğin özerkliğini ortadan kaldırıp, onu doğabilimine indirgemekle suçlar. "İyi"nin sezgi yoluyla kavranan doğal olmayan bir niteliği gösteren müstakil, biricik bir kavram olduğunu savunan Moore'un esas hedefi şu halde, "iyi"yi haz veya evrim geçirmiş insanın eylemine ya da belirli bir niteliğine, insani arzunun nesnesi türün-

den doğabilimleri veya sosyal bilimlerce konu edinilen başka bir özelliğe eşitleyen doğalcı teorilerdir.

Ona göre, evrimci etiğin veya yararcılığın doğalcı yanlışa düşen savunucuları iki soruyu, "hangi şeylerin kendilerinde iyi olduğu" sorusuyla "iyinin nasıl tanımlanacağı" sorusunu birbirine karıştırmışlardır. Örneğin hazzın bütün iyi şeylerin ve kendilerine değer verilen bütün faaliyetlerin ayrılmaz bir parçası olduğunu saptayınca, onlar yanlışlıkla şeyleri veya faaliyetleri iyi kılanın söz konusu nitelik yani haz olduğu ve dolayısıyla da onun anlam olarak iyi sözcüğüyle aynı olması gerektiği sonucuna varmışlardır. Oysa bir değer olarak iyi, hazcıların veya yararcıların yaptığı gibi, haz benzeri psikolojik bir özellikle veya doğal bir nitelikle özdeşleştirilemez. Moore, etiğin doğal veya sosyal bir bilime indirgenmesine, etik sorunların çözümü için psikoloji veya sosyolojiye başvurulmasına karşı çıkar. Çünkü ona göre, şeyleri iyi kılanın haz olduğunu düşünenler, söz konusu haz benzeri psikolojik veya doğal özellikleri anlam bakımından iyiyle özdeşleştirenler haklı olsaydılar eğer, bu özellikler çeşitli bilimler tarafından konu edilip gereği gibi araştırılacakları için etiğe ele alıp tartışacağı ayrı bir konu kalmazdı. Değer biçmeyle, belli türden davranışları iyi ya da kötü diye sınıflamakla ilgilenen etik özerk ve müstakil bir disiplin olarak vardır ve onun varoluşu sezgi yoluyla kavranacak biricik, nesnel ve tanımlanamaz ahlaki bir nitelik olarak iyinin varoluşuna bağlıdır.

Frege ve Mantıkta Devrim

Frege analitik felsefenin bazen iki, bazen üç olarak telaffuz edilen kurucularından biri olarak geçer. Çünkü o, analitik felsefenin en önemli aracını meydana getiren modern matematiksel mantığı bulmuş yani mantıkta büyük bir devrim gerçekleştirmiş ve böylelikle de analitik felsefenin seyrini belirlemiş kişidir. Frege'nin dahası, felsefe tarihinde Kant'la birlikte başlayan inşacılıktan ve bu arada Alman idealizminin çok belirgin etkisi ve ağırlığıyla yerleşen idealizmden realizme geçişte, elbette bir başına değil de Moore ve Russell'la birlikte çok etkili olduğu söylenebilir. Frege, öte yandan bu noktada kalmamış, bulmuş olduğu yeni aracı mantık ve matematik felsefesine uygulamıştır.

(a) Mantık Felsefesi

Frege'nin söz konusu düşünsel serüveninin gerisinde, matematiği mantığa indirgeme projesi olarak, "lojisizm" diye tanımlayabileceğimiz yaklaşım bulunur. Söz konusu yaklaşıma göre matematiğin önermeleri, her

ne kadar a priori olsalar da sentetik önermeler değildirler; onlar, sadece mantıksal aksiyomlarla tanımlardan türetilebilir olma anlamında analitiktirler. Lojisizm işte buradan matematiğin kavramlarını saf mantıksal terimlerle tanımlayıp, matematiğin önermelerini birtakım apaçık mantıksal ilkelerden türetme amacı güder.

Eski Mantığın Eleştirisi

Söz konusu programı hayata geçirebilmek için Frege öncelikle eski mantığın eksikleriyle sınırlamalarını gözler önüne serme ihtiyacı içinde olmuştur. O, geriye dönüp baktığında, mantıkta yaklaşık iki bin beş yüzyıllık bir süre boyunca, sadece iki kayda değer adımın atıldığını görür. Bunlardan birincisi, mantıkla ilgili görüşlerini, Analitikler başta olmak üzere, Organon kapsamı içinde yer alan diğer eserlerinde açıklıkla ortaya koyan Aristoteles'in atmış olduğu son derece önemli ve dev adımdır. Nitekim sonradan, onun bu konuda söylenebilecek olan her şeyi söylemiş olduğu kabul edilmiş ve dolayısıyla, mantığa yaklaşık iki bin yıllık bir süre boyunca en küçük bir katkı yapılmamıştır. Frege bu alanda ikinci adımın, 19. yüzyılın başlarında, Hegel'in etkisinin bir sonucu olarak, Aristoteles mantığına gerçekleştirilmiş bir devrimle atıldığını ileri sürer. Bu yeni mantık, oldukça dinamik karakteriyle diyalektik bir mantık olup, çelişkiyi düşüncedeki, daha yüksek bir sentezde aşılması gereken bir evre olarak görür. Frege'yi yeni bir matematiksel mantığa götüren en önemli adım, onun Aristoteles'in klasik mantığıyla Hegel'in diyalektik mantığına yönelttiği eleştiridir. Gerçekten de Frege, Aristoteles mantığının çok dar olduğunu, Hegelci diyalektik mantığın hiçbir şekilde mantık olmayıp, psikolojiden ibaret olduğunu ileri sürer.

Aslında Aristoteles mantığına yönelik eleştiri, salt Frege tarafından değil başkaları tarafından da ifade edilmiş bir eleştiridir; hatta onu geometri ve aritmetik alanlarında yaşanan gelişmelerin bir sonucu olarak kendiliğinden geliştiği dahi söylenebilir. Buna göre, özne-yüklem ve kopula ya da bağlaç örüntüsü klasik mantığın tüm önermelerinin kendisine indirgenmek istendiği yegâne kalıp olup, gerisinde Aristoteles'in bütün yargıların form açısından yüklemsel olduğunu dile getiren temel tezi bulunuyordu. Frege'ye göre, mantık ile matematik ayrı disiplinler olarak görüldükleri için bu tez uzun yüzyıllar boyunca hiçbir şekilde sorgulanmadı. Gerçekten de mantık düşünce yasalarının, matematik ise sayı ve niteliğin bilimi kabul edilmeleri için onların ayrı ve özerk bilimler olarak kabul edilmeleri kaçınılmazdı.

Mantık ile matematiğin, Frege'nin projesine uygun olarak kesişmesinin, Aristotelesçi teze meydan okunması ve dolayısıyla, klasik mantığın sınırlılıklarının açığa çıkışı sürecinde, ilk büyük adımı oluşturduğu ra-

hatlıkla söylenebilir. Gerçekten de Eukleides'in aksiyomlarından daha az kesin olduklarını düşündükleri paraleller postulatından bir süreden beri hoşnutsuz olan matematikçiler, onu standart bir kanıtlama yöntemiyle ispat etmeye kalkıştılar. Söz konusu ispat yöntemi, doğruluğu kanıtlanmak istenen önermenin yanlış olduğunu varsaymaktan ve önermenin yanlışlığı varsayımından bir çelişkinin çıktığını göstermekten oluşuyordu. Fakat söz konusu indirgeme stratejisi paraleller postulatına uygulandığında, bütün matematikçileri şaşırtacak şekilde hiçbir çelişkinin ortaya çıkmadığı görüldü. Ortaya çıkan şey Eukleides'in teoremlerinden tamamen farklı bir teoremler kümesi ve dolayısıyla Eukleidesçi olmayan bir geometriydi. Dahası, farklı aksiyomlar kümesinden farklı geometriler türetmek mümkün görünüyordu. Bu, her şey bir yana en azından geometrinin Newton'un öngördüğü tarzda mekânın bilimi olmadığı anlamına geliyordu. Geometri mekânın bilimi değilse eğer, neyin bilimiydi? Bu soru üzerinde düşünen matematikçiler, geometrinin çok şaşılası bir şekilde mantığa benzediğini gördüler. Fakat geometrinin kendisine benzediği bu mantık, çok açıklıkla görüldüğü üzere, Aristoteles'in eski tasım mantığı yani yüklemsel forma ağırlık veren mantığı değildi. Aritmetik alanında yaşanan gelişmeler de aynı doğrultuya işaret etmekteydi. Aynı şekilde aritmetiğin kendisine indirgenmek durumunda olan mantık da Aristoteles'in geleneksel mantığı değildi. İşte bu durum matematikçileri mantık üzerinde düşünmeye sevk edince, Aristoteles mantığının sınırlılıkları, başta Frege olmak üzere, herkes için açık hale geldi.

Sözgelimi Aristoteles'in tasım mantığında bağıntıları ifade etmenin, bağıntılar üzerinden akılyürütmenin bir yolu bulunmamaktaydı. Örneğin Platon'un Aristoteles'ten daha uzun olduğunu öne sürdüğümüzü varsayalım; burada, "-den uzun olma"nın Platon'un bir özelliği olduğunu ileri sürmenin yolu ve imkânı yoktur. Gerçekten de Platon'un boyunun Platon'un bir özelliği, Aristoteles'in boyunun ise Aristoteles'in bir özelliği olduğunu söyleyebiliriz. Fakat Platon'un boyunun Platon'un ve Aristoteles'in boyunun da Aristoteles'in boyu olduğunu öne sürdüğümüz zaman, Platon'un Aristoteles'ten uzun olmasıyla ilgili bir şeyler söylemiş olmayız. Çünkü Platon Aristoteles'ten kendilerinin göreli büyüklüklerinden dolayı uzundur ve göreli büyüklük, ne Platon'un ne de Aristoteles'in bir özelliğidir. O, sadece ikisi arasındaki bir bağıntı olmak durumundadır. Buradan çıkması gereken sonuç açıktır: Bazı yargılar, özne-yüklem formunda olmayıp, bağıntı formuna sahipseler, buradan en azından bazı akılyürütmelerin tasımsal olmadığı sonucu çıkar.

Frege, sınırlı olduğunu düşündüğü klasik Aristoteles mantığının, her şeye rağmen mantıksal form üzerinde yoğunlaşmak gibi bir meziyeti bu-

lunduğunu öne sürer. Ona göre, Hegel'in diyalektik mantığında, bu da yitirilir. Gerçekten de Frege, başta Russell olmak üzere çağdaş pek çok filozofla birlikte, Hegel'in diyalektik mantığının, sanıldığı gibi devrimci bir mantık olmadığını düşünür. Çünkü Hegel de aynen Aristoteles gibi, "özne-yüklem formunun evrenselliğini" varsayar. Fakat Hegel'in mantığı, Frege'ye göre, Aristoteles'in bağışık olduğu bir büyük hataya düşer. Bu hata da onun, mantıksal forma ilişkin eksik de olsa bir açıklama getirememiş olmasından kaynaklanır. Frege, diğer matematiksel mantıkçılarla birlikte, aslında Hegel'in bunu yapamamasının, yani mantıksal forma bir açıklama getirememiş olmasının neredeyse kaçınılmaz olduğunu düşünüyordu. Çünkü ona göre, akıl, idealistlerin öne sürdükleri gibi, dünyayı inşa ediyorsa eğer, o zaman tüm dikkatler zihnin kurucu ya da inşa edici faaliyetleri üzerinde yoğunlaşır. Bu takdirde, mantık da zihnin söz konusu kurucu faaliyetine ilişkin bir tasvir ya da betimleme haline gelir. Bu ise, idealist mantığın, Aristoteles'in düşmüş olduğu hataya düşmekle kalmayıp, onu fazladan bir tür psikoloji haline getirmek suretiyle, yanlış bir yöne soktuğu anlamına gelir.

Mantıkta Devrim

Mantık alanında hiç kuşku yok ki büyük bir devrim gerçekleştirmiş olan Frege, her şeyden önce felsefeyi tüm yargıların, özne-yüklem formuna dayalı olduğunu ima eden eski mantığın sınırlılıklarından kurtarır. İkinci olarak, idealist mantığa karşı çıkmak suretiyle, Moore'un epistemoloji üzerinden giderek ortaya koyduğu realizmin mantığa dayalı yeni bir versiyonunu temin eder. Gerçekten de Frege'nin kurmuş olduğu bu yeni matematiksel mantıktan etkilenmiş ve onu bir analiz aracı haline getirmiş olan tüm filozoflar, realist filozoflardı. Bu yüzden bir şeyi bildiğimiz zaman, zihne sunulmuş, zihinde mevcut olan her şeyin, idesi veya belli bir temsili değil de bizatihi kendisi olduğunu ileri sürdüler. Buradan yola çıkan bütün analitik filozoflar, yeni mantığın kurucusu Frege dahil olmak üzere, bilgi iddialarımızın ifade edildiği dili analiz etmenin, doğru iddiaların mantıksal formu ortaya çıkarıldığı zaman, evrenin yapısıyla ilgili bilgi vereceğini düşündüler. Mantıksal form ile dünyanın varlık yapısı arasında doğrudan bir ilişki olduğunu düşünen Frege'nin mantığı, eskinin terimler mantığından ziyade bir önermeler mantığıydı.

Formel Dil

Frege bununla birlikte, önermeler mantığına ilişkin bir analizden söz ederken, insanların fiilen birtakım iddialarda bulunduğu gündelik dil üzerinde çalışmayı teklif ediyor değildi. Gündelik dilin çoğu zaman muğlak, anlam belirsizlikleri ve tutarsızlıklarla dolu olup her zaman çok

fonksiyonlu bir görünüm arz ettiğini düşünen Frege'nin yaklaşımı, idealistlerinki gibi betimsel değil de normatif bir yaklaşım olmak durumundaydı. Çünkü onun amacı dilin, dünya hakkında birtakım doğrular aktarmaya muktedir olmak durumundaysa eğer, sahip olması gereken mantıksal formu gözler önüne sermekti.

Bir mantıkçı olarak Frege'yi gündelik dilde en fazla rahatsız eden husus, dilin gramatikal formunun mantıksal formu gizlemesi olmuştur. Sözgelimi gramatikal açıdan pek çok farklı, ama mantıksal açıdan tek bir yüklem vardır. Gündelik dilin yol açtığı bir başka sıkıntı, onun çok fonksiyonlu olmasından kaynaklanır. Gündelik dil, sadece doğru ve yanlış olabilen iddialar ortaya koyup yargı belirtmez, fakat bir yandan da telkinde bulunmak, emir vermek, izin istemek, başkalarını aldatmak vs. için kullanılır. Bir bilişselci olarak Frege, bir konuşmacının sosyal amaçlarına hizmet eden bir dille değil de dünya hakkında malumat aktarmaya elverişli bir dille ilgilenir. Onun bununla gözettiği şey de iddiaların yapısını incelemek, yani dilin dünya hakkında malumat aktarmak durumundaysa eğer, sahip olması gereken özellikleri belirlemek suretiyle dünyaya, dünyanın yapısına ilişkin hangi bilgilere sahip olunabileceğini tespit etmektir.

Frege, dilin temel fonksiyonlarından biri dünya hakkında bilgi aktarmak olsa dahi, gündelik dilde ortaya konan iddiaların, iddialar olma fonksiyonlarıyla ilgisiz pek çok unsur ihtiva ettiğini düşünür. Ona göre, iddiaların mantıksal yapısını anlamak istiyorsak eğer, saf iddia örnekleri veya kavramsal içerik üzerinde yoğunlaşmamız gerekir. Bunun sağlanabilmesi için de mantığın dilinin bütünüyle formel bir dil olması gerektiğini ileri süren Frege, böylesi saf bir dilin geliştirilmesi noktasında, kendisine örnek ya da model olarak matematiği alır. Çünkü matematikte iddialar ortaya koymaktan veya saf yargıları ifade etmekten başka hiçbir şey yapmayan bir dile sahip oluruz.

Fonksiyon ve Argüman

Matematiği bu şekilde kendisine model alan Frege, sonraki adımda matematiksel fonksiyon ve argüman kavramlarını kullanmaya başlar. Başka bir deyişle, daha önce özne ile yüklem arasındaki gramatikal ayrımın yetersiz olduğunu öne süren Frege, bu noktada söz konusu ayrımın yerine yenisini geçirmek amacıyla fonksiyon ile argüman arasında bir ayrım yapar. Bundan sonra artık iddialar ortaya koyan, yargılar bildiren önermeler, Aristotelesçi mantıkta olduğu gibi, özne ve yükleme değil fakat fonksiyon ve argümana ayrılarak analiz edilir. Bunlardan fonksiyon, onu tam hale getirmek için doldurulması gereken bir boş yere sahip olan bir kavrama, argüman ise bir kavramın altına giren ve böylelikle onu tam

hale getiren bir nesneye benzer. Sözgelimi "x2 + 1" ifadesi, x değişkeninin bir fonksiyonunu ifade eder, zira onun değeri sadece x'in yerine geçireceğimiz argümana bağlıdır. Örneğin o, 1 argümanı için 3 değerine, 2 argümanı için 5 değerine, vs. sahip olur.

Frege söz konusu matematiksel düşünceyi fonksiyonlar argüman olarak sadece sayıları değil, fakat her türden nesneyi alacak şekilde genişletir. Buna göre "*x*'in başkenti" ifadesi Türkiye argümanı için "Ankara" doğruluk değerine sahip bir fonksiyonu ifade eder. Örneklerden de anlaşılacağı üzere Frege, bir önermedeki –sözü edilen önerme elbette, benzeri başka önermelerle bir araya geldiğinde kompleks önermeleri meydana getiren atomik önermedir– sabit öğeyle değişken öğe arasında bir ayrım yapar. Bunlardan sabit öğe "kendi içine kapanmış" ve "doymuş" öğeyken, değişken öğe "açık" ve "doymamış" öğedir. Doymamış bir ifade tanım ve örneklerden de anlaşılacağı üzere, bir kavram terimi ya da sözcüğüdür ve bir kavramın ya da daha doğrusu bir fonksiyonun yerini tutar; doymuş ifade ise özel bir isim olup, bir nesne ya da argümanın yerini tutar. Frege, sözgelimi "Sezar Galya'yı fethetti" önermesinin, doymuş öğe "Sezar", doymamış öğe de "... Galya'yı fethetti" olacak şekilde analiz edilmesini ister. Öte yandan, "Galya"nın da doymuş bir öğe ya da ifade ve dolayısıyla, özel bir isim olarak aynı işlevi yerine getirebileceği dikkate alınırsa, burada –"kimin", "nereyi" fethettiği sorularına bağlı olarak– iki argüman tarafından doyurulmayı veya tamamlanmayı gerektiren bir fonksiyonla karşı karşıya olduğumuz kolaylıkla anlaşılabilir. Yine, burada "İskender" ve "Pers diyarı"nın argüman olarak alınması suretiyle, aynı mantıksal forma sahip "İskender Pers diyarını fethetti" önermesi elde edilebilir. Hal böyle olduğunda, "Seza" ile "İskender" bir x değişkeninin belirleme almış değerleri, "Galya" ile "Pers diyarı" bir y değişkeninin belirlenmiş değerleri olarak karşı karşıya getirilebilir. Burada "F", fonksiyonu gösteren harf olarak alınabilir. O zaman, gerek "Sezar Galya'yı fethetti", gerekse "İskender Pers diyarını fethetti" önermelerinden her ikisi de şöyle bir formel dil ile ifade edilebilir: F(x, y).

Fonksiyon türlerinin birbirlerinden bıraktıkları boşluk sayısıyla ayrıldığını dile getiren Frege'ye göre, sözgelimi "... filozoftur" fonksiyonu sadece tek bir boşluk, "..., ...'yı fethetti" iki boşluk, "..., ..., ...'e verdi" (bir kimsenin bir şeyi bir başkasına vermesi) üç boşluk içerir. Durum böyle olduğuna göre, atomik önermenin genel şeması F (x) önerme fonksiyonu olup, daha kompleks hale geldiğinde, kendisini F(x, y) ve F(x, y, z) benzeri formlarda sunar.

Frege'nin matematiksel fonksiyon ve argüman düşüncesini temele alarak geliştirdiği söz konusu formelleştirme işlemi, ona klasik mantığın sınırlılıklarını aşma, sözgelimi eski mantıkta açıklanamayan bağıntı

önermelerini de açıklama imkânı sağlar. Burada sözgelimi "6, 5'in ardışığıdır" gibi bir bağıntı önermesini ele alalım. Onun yeni mantığında, "-in ardışığıdır" bağıntısı, iki argüman veya değişkenli bir fonksiyon şeklinde mütalaa edilip, S(x, y) önerme fonksiyonu olarak yazılabilir.

Frege burada kalmayıp, ana düşüncesini bağlaçları ve genellik ifadelerini de kapsayacak şekilde biraz daha genişletir. Buna göre, onun yeni matematiksel mantığında "Bütün elektronlar negatiftir" önermesi, "tüm elektronlar" gibi bir özneyle "negatiftir" gibi bir yükleme değil, fakat "x bir elektron ise eğer, bu takdirde x negatiftir" gibi tek boşluklu kompleks bir fonksiyon ismiyle fonksiyon isminde ortaya çıkan değişkeni bağlayan tümel bir niceleyiciye ("Tüm x'ler için ...) ayrılarak analiz edilir. O, bu son adımla birlikte tekil, tikel ve tümel önermelerden oluşan üç büyük önerme kategorisini, bütün önerme formlarına uygulanabilmeye elverişli bir formalizm içinde açıklama imkânı bulur.

(b) Matematik Felsefesi

Frege, genel sistemi içinde, mantıktan sonra matematik felsefesine geçer. Başka bir deyişle, lojisizm projesine yönelik meydan okumaları savuşturabilmek için sayı veya sayal sayı kavramına tatmin edici bir tanım ya da açıklama getirme yoluna gider. Sayının ne'liği konusunda da tıpkı mantıkta yaptığı gibi, işe kendisinden önce ileri sürülmüş görüşleri ele alıp eleştirdikten sonra, kendi sayı anlayışını ortaya koyar. Özellikle Kant'ın aritmetiğin sezgi veya görüye dayandığı görüşüyle, Mill'in sayıların tümevarımsal genellemelerin ürünü olduğu görüşünü eleştiriye tabi tutan Frege, kendi alternatif sayı anlayışının üç temel ilkesini şu şekilde ifade eder: (1) Mantıksal ve dolayısıyla nesnel olan ile psikolojik ve bu yüzden öznel olan arasında mutlak bir farklılık vardır. (2) Sözcükler, sadece bir önerme bağlamında bir şey ifade ettikleri için bir sözcüğün anlamının yalıtılmış olarak aranmaması gerekir. (3) Kavram ile nesne arasındaki farklılığa dikkat edilmesi gerekir. Frege, işte bu bağlamda, "Mars'ın iki uydusu vardır" benzeri sayı tümcelerinin, bir nesneye değil de bir kavrama, yani "Mars'ın uydusu" kavramına bir özellik, başka bir deyişle onun kapsamına giren iki şeyin olması özelliğini yüklediğini öne sürer. Frege, aynı şekilde "Tanrı vardır" tümcesinin bir nesneye değil de bir kavrama bir özellik yüklediğini, başka bir deyişle ilgili kavramın altına giren en az bir nesne bulunduğunu ifade ettiğini söyler. Varoluş, kadir-i mutlaklığın tersine, Tanrı kavramının bir bileşeni yani onu tanımlamak için kullanılan bir unsur değildir.

Frege, sayıların kavramların özellikleri olduğu sonucuna direnç gösterir. Bir S sayısı bir kavrama aittir, fakat kavramın özelliği S'nin kendisi değil de ona ait olan S sayısına sahip olmadır. Frege, işte bunun yeri-

ne sayıların tekil terimler olmaları ve denklemlerde ortaya çıkmaları temeli üzerinde, her sayının kendinden kaim, yeniden teşhis edilebilir bir nesne olduğunu iddia eder. Ona göre sayıları, mekânsal olmayan türden nesneler bile olsalar, nesne olarak kabul etmedeki gönülsüzlüğümüz, terimlerin anlamlarını, yukarıda sözünü ettiğimiz ikinci ilkeye, yani Frege'nin meşhur bağlam ilkesine aykırı olarak, yalıtılmış bir biçimde ele alma eğilimimizden kaynaklanır. İşte bu eğilim de bizi, çoğu zaman mantıkla psikolojiyi birbirine karıştırmanın yollarından birinde ilerleyecek şekilde, sayıların anlamı olarak zihinsel bir tasarım ya da temsil aramaya sevkeder.

Başka bir deyişle, bağlam ilkesine göre sözcüklerin yalnızca tümce bağlamında anlamları, yani gönderimleri vardır. Bu durumda, ana mesele sayı sözcüklerinin geçtiği tümcelerin anlamlarını tanımlama meselesi olarak ortaya çıkar. Sayı sözcükleri tümcede, kendi başına var olan bağımsız nesnelerin yerini tutarlar. Sayıların öznel veya zihinsel şeyler olmasına olduğu kadar dışsal şeylerin özellikleri olmalarına da karşı çıkan Frege, sayının fiziki olmak açısından değil de nesnel olmak açısından nesne olması olgusuna özellikle vurgu yapar. Frege'ye göre, nesnel olan duyusal olandan, görüden, tasarımlardan ve içsel temsillerden bağımsız olandır; fakat o, akıldan bağımsız değildir. Sayı, "nesnelliğin" söz konusu anlamı içinde bir nesne olup, duyusal ve psikolojik olandan tümüyle bağımsızdır. Sayıların kendi başlarına varolan nesneler olarak alınmasının, sayı sözcüklerinin tümce bağlamının dışında da bir gönderime sahipmiş gibi anlaşılmalarına yol açmaması gerektiğinin altını çizen Frege, bununla sayı sözcüklerinin, özel ad olarak kullanılmak yerine, yüklem ya da özellik olarak kullanılmalarına engel olmak ister. Öyleyse artık yapılması gereken şey, ulaşılacak tanım aracılığıyla bir sayının kendisinin aynısı olarak teşhis edilebilmesini sağlamaktır. Başka bir deyişle, tekil bir sayının, onu diğerlerinden ayırt edecek şekilde özdeşliğini ortaya koymak gerekir.

Bu noktada sayılar için özdeşlik ölçütleri temin etmek durumunda kalan Frege, sayı kavramını sayısal özdeşlik aracılığıyla tanımlar. Buna göre, sayal bir sayı, iki kavram eşdeğer olduğu yani altlarında yer alan ayrı sayıda şeye sahip bulundukları zaman özdeş yani kendi kendisiyle aynı olan şeydir. Kolaylıkla görüleceği üzere Frege, burada "eşsayılı olma" gibi bir eşdeğerlik bağıntısından mantıksal nesneler olarak sayılar arasındaki özdeşliğe geçer. Böylelikle de "F kavramı G kavramı ile eşsayılıdır" önermesinden "F kavramına ait olan sayı G kavramına ait olan sayı ile aynıdır" önermesine, buradan da "F kavramına ait olan sayı 'F kavramıyla eşsayılı' kavramının kaplamıdır" tanımına, yani kavramlar arasındaki bir bağıntıdan nesneler arasındaki bağıntıya (özdeşliğe) geçme imkânı bulur. Kavramlara yüklenen sayılar arasında birebir eşleme

yapılabilmesi, kavramların kaplamlarının aynı olması anlamına gelir. Bu ise bire-bir eşleme düşüncesinin mantığın özdeşlik yasasına dayandığını gözler önüne serer.

Bu tanım artık, tekil sayıları ayrı ayrı teşhis etme imkânı verecektir. Bundan sonraki adımda, örneğin "0" sayısı "kendisiyle özdeş olmayan" kavramına ait olan sayı olarak tanımlanır. "Kendisiyle özdeş olmayan" kavramının altına düşecek hiçbir nesne yoktur; öte yandan, bu kavramın kaplamının "altına hiçbir nesne düşmeyen kavram olma" ikinci-düzey kavramının kaplamıyla bire-bir eşlenebilmesi, yani "0"ın teşhis edilmesi, bize "0" sayısının tanımını verir. Söz konusu tanımlama biçimi diğer sayılar için de geçerlidir. Kolaylıkla görüleceği üzere, sayı veya sayal sayı kavramı, böylelikle psikolojik veya fiziki tanımlama teşebbüslerinden tamamen bağımsız olarak, sadece saf bir mantıksal kavram olan "özdeşlik" aracılığıyla tanımlanmış olur. Bu ise aritmetiğin ve dolayısıyla matematiğin temel yasalarının saf mantık yasalarıyla temellendirilebileceği anlamına gelir. O, dahası matematiğin temel yasalarının analitik ve dolayısıyla *a priori* olduğunun gözler önüne serilmesi anlamına gelir.

(c) Dil Felsefesi

İşe önce mantıkla başlayan, bütün bir sisteminin gerisindeki mantıkçılık projesini hayata geçirmek için daha sonra matematik felsefesine geçen Frege, en sonunda sisteminin semantik temellerine döner. Burada, Frege'nin en azından bir süre için de olsa, fonksiyonları linguistik ifadeler ve değerlerini de tümceler olarak görmeyle onları bu ifadelerin yerini tuttuğu şeyler ve değerlerini "yargılanabilir içerikler" (tümcelerin ifade ettiği şeyler) olarak görmek arasında gidip geldiği rahatlıkla söylenebilir. Göstergelerle, göstergelerin gösterdikleri şeyler arasındaki bu karışıklığı bir süre sonra bertaraf eden Frege'ye göre, önermeler argüman terimleri veya "özel isimler" ile bir kavram terimi ya da fonksiyon isminden meydana gelir. Argüman ifadeleri veya terimleri nesnelerin isimleridir, buna mukabil kavram terimleri fonksiyonların adlarıdır. Kavramlar, argümanları artık yargılanabilir içeriklerle değil de yeni gündeme getirilen "mantıksal nesneler"le, yani doğru ve yanlışla eşleyen fonksiyonlardır. Buna göre "x Galya'yı fethetti" fonksiyonunun değeri ya (x'in yerine "Sezar"ı geçirdiğimiz takdirde) doğru ya da (x'in yerine "İskender"i geçirdiğimiz takdirde) yanlış olur. Tümceler bu doğruluk değerlerinden birinin özel isimleridir. "§", "¬", "V" benzeri, kendileriyle kompleks ya da moleküler önermeleri oluşturduğumuz mantıksal bağlaçlar ise, doğruluk değerlerini doğruluk değerleriyle eşleyen fonksiyonlardır. Olumsuzlama benzeri bağlaçların birli doğruluk fonksiyonları oldukları yerde, niceleyiciler ikinci düzey fonksiyonlardır.

Birinci düzeyden bir fonksiyonun argümanı herhangi bir nesne olabilir ve argümanların kendilerinden alınmış olabileceği özel alanlar yoktur. Bu yüzden "7 sayısı kırmızıdır" önermesi anlamsız olmaktan ziyade yanlıştır. Nesneler arasında kategorik ayrımlar yapmayan Frege, kavramlarla nesneler arasında keskin bir ayrım yapar. Nesneler kendi yerlerini tutarlar; oysa kavramlar ve genel olarak fonksiyonlar "tam olmayan" veya "doymamış şeylerdir", yani onlar tam bir bütün meydana getirebilmek için bir argüman tarafından tamamlanmaya ihtiyaç duyarlar. Aynı şey fonksiyon terimleri için de geçerlidir. Gerçekten de"$2x^2 +x$" ve "*x y*'yi fethetti" fonksiyonları tamamlanmaya ihtiyaç duyar, oysa onların argümanlarının, "2", "8", "Sezar" ve "Galya" benzeri özel isimleriyle bunların "doğru", "yanlış" türünden değerleri kendinden kaim unsurlardır. Frege tümcelerin boş yerleri olmadığı için özel isimler olduklarını öne sürer.

Frege'nin söz konusu temel ayrımlarla şekillenen dil felsefesi ve ilgili anlam kuramının, bununla birlikte en önemli ayrımı, onun anlam (*sinn*) ile gönderim (*bedeutung*) arasında yaptığı ayrımdır. Burada o, Kant'tan gelen bir ana düşünceye, "dış dünyanın nesnelerinin kendilerini bize 'sundukları', fakat sundukları söz konusu yüzleri dışında, onların bir de sunmadıkları yüzlerinin bulunduğu" fikrine dayanır. Nesnelerin bizlere "sunuluş şekilleri" olduğu düşüncesini, özellikle bu noktada kendisine temel alan Frege'ye göre, aynı nesne kendisini bize birçok şekilde sunabilir. Örneğin Venüs gezegeni kendisini bize günbatımından hemen sonra ilk ortaya çıkan parlak gökcismi (*Akşam Yıldızı*) şeklinde sunduğu gibi, gündoğumundan hemen önce en son görünen parlak gökcismi (*Sabah Yıldızı*) olarak da sunar.

Frege, işte bu noktada nesnenin bize kendini sunuş biçimi ile bizim dil yoluyla o nesne hakkında düşünebilmemiz arasında organik bir bağ bulunduğunu söyler. Bir nesneden söz edebilmemiz için öncelikle o nesneyi zihnimizde temsil etmemiz gerekir. İşte bunu sağlayan şey, o nesnenin adı olarak kullandığımız terime bir *anlam* yüklememiz olup, bu yüklenen anlam o nesnenin bize kendini sunuş şeklini ihtiva eder. Sunuş biçimi, hiç kuşku yok ki dış dünyaya ait nesnel bir gerçekliğe dayandığına göre, bir terimin anlamı da nesnel olmak durumundadır. Platon'un idealanı gibi, sözcüklerimizin anlamları bizim yarattığımız şeyler değildir, dolayısıyla onlar zaman içinde değişmezler. Hangi sözcüğe ne anlam yükleyeceğimize biz karar verebiliriz, hatta aynı sözcüğe zaman içinde farklı anlamlar bile yükleyebiliriz. Buna göre, Frege bir sözcüğün değişmez ve mutlak bir anlamı olmadığını, gelgelelim anlamın kendisinin değişmez ve mutlak olduğunu söyler.

Dil ile dünya arasındaki ilişki, Frege'nin dil felsefesinde, doğrudan kurulan bir ilişki olamaz. Kullandığımız sözcükler her zaman anlamları ara-

cılığıyla gönderme yapar. Bir isme hangi anlamı yükleyeceğimiz bizim seçimimize kalsa da o anlamın dünyada hangi nesneyi belirleyeceği bizim kararımıza bağlı değildir. Anlamlar ona göre, nesnelerin kavramsallaştırılması görevini yerine getirir; böyle bir kavramsallaştırma, nesneyi kavramsallaştırma olmadan, nesneden söz etmemiz veya onu düşünmemiz mümkün olmaz. Sözgelimi Venüs gezegenine gönderimde bulunabilmemiz için onu gündoğumundan hemen önce en son görünen parlak gökcismi veya günbatımından hemen sonra ilk ortaya çıkan parlak gök cismi diye kavramsallaştırmamız gerekir. Dili, düşünmeyi ve iletişimi mümkün kılan *anlam*, demek ki Locke'ta veya başka filozoflarda olduğu gibi, zihnimizde bir şekilde bulunan öznel unsurlar veya kendilikler değildir.

Frege, bu son noktayı daha bir açıklıkla ifade edebilmek için ilginç bir benzetme yapar. Bir teleskopla aya baktığımızda doğrudan doğruya ayı değil de ayın teleskopun lensi üzerinde oluşturduğu imgeyi görürüz. Ayarları sabit tuttuğumuz sürece, o imge hep lensin üzerinde olacaktır. Başka bir deyişle, şayet ay nesnel gerçekliğin bir parçası ise, ayın lens üzerindeki imgesi veya suretinin de nesnel gerçekliğin bir parçası olması gerekir. Söz konusu imge ya da suret, hiç kimse teleskopa bakmasa bile, orada varlığını sürdürür. Fakat teleskopa bakan bir gözlemcinin gözbebeği üzerinde oluşacak imge öznel olup, kişiden kişiye değişir. Bu durum bir sözcüğün anlamı, o anlamın biri tarafından kavranması ve o sözcüğün gönderme yaptığı nesne arasındaki ilişki için de aynıyla geçerlidir. Aynı anlamı farklı insanlar farklı şekillerde kavrayabilirler, fakat idrak edilen anlam ile sözcüğün gönderimde bulunduğu nesne aynı olmak durumundadır. Başka bir deyişle, tıpkı gözbebeğinin üzerinde oluşan imge veya suretin kişiden kişiye değişebilmesi gibi, bir sözcüğün anlamının kavranması da söz konusu idrak ya da kavrayış sürecinin öznel bir süreç olması nedeniyle, kişiden kişiye farklılık gösterebilir. Bununla birlikte, kavranan anlamın, aynen teleskopun üzerinde oluşan imge gibi, nesnel ve bizden bağımsız bir şey olması gerekir. Öte yandan, aynen ayın varlığının nesnel olması gibi, sözcüğün gönderimde bulunduğu şey de bizden bağımsız dış dünyanın bir parçası olarak ortaya çıkar.

Russell ve Mantıksal Atomculuk

Bertrand Russell (1872-1970), analitik felsefenin Moore ve Frege'yle birlikte, üç kurucusundan birisidir. Onun bu bağlamda, Moore ve Frege'yle birlikte anılmasının, elbette birtakım temel nedenleri vardır. Bir kere o da tıpkı Frege gibi, modern mantığın kuruluşunda çok önemli bir rol oynar ve aynı lojisizm projesi içinde yer alır. Dahası o da Frege'yle birlikte

klasik mantığın sınırlamalarına karşı çıkarken, yeni mantığın analiz sürecinde çok önemli bir rol üstlenmesinin kaçınılmaz olduğunu ileri sürer. Russell, Moore ile de 19. yüzyılın son çeyreğinde İngiltere'ye egemen olan idealizme karşı çıkıp analitik geleneği başlatma işinde birlik olmuştur. Aslında bu iki filozof Cambridge Üniversitesi'nde felsefe tahsil etmişlerdi. İki yakın dost olan Moore ile Russell'ın idealizme karşı çıkma gerekçeleri de aynıydı. İdealizme her şeyden önce inşacılığı ve son tahlilde öne sürdüğü monizm nedeniyle savaş açan bu iki çoğulcu filozof, İngiltere'de sadece analitik felsefeyi başlatmakla kalmadı, fakat realizmi de yerleşik hale getirip kurumsallaştırdılar.

Bununla birlikte, Moore ile Russell'ın mizaçları ve aynı gelenek içinde yer almalarına rağmen felsefe kavrayışları oldukça farklıydı. Bu yüzden farklılıkları, benzerliklerinden çok daha fazla öne çıktı. Moore idealizme, dünya ile ilgili alışılmış, yerleşik inançlarımızla çatışmasından dolayı itiraz ediyordu. Bu, elbette Russell'ın da itirazıydı. Fakat o, idealizmin matematiğin nesnelliğini ortadan kaldırmasına vurgu yaptı. Gerçekten de bütün çağların en büyük matematikçilerinden biri olan, bu cümleden olmak üzere, Whitehead ile birlikte yüzyılın başlarında *Matematiğin Temelleri* adlı eseri kaleme alan Russell'ın matematiğe dönük yoğun ilgisinin temelinde, bir başka büyük matematikçi filozof olan Descartes'ta olduğu gibi, kesinlik arzusu veya arayışı vardı. Russell'daki bu kesinlik tutkusu onun, Moore'un yaptığı gibi, idealizmin argümanları karşısında, sağduyunun inançlarını savunup temellendirmekle neden yetinmediğini açıklamaya yarayan en temel faktör olarak ortaya çıkar.

Russell, dahası Moore'dan çok daha temel anlamda metafizikçi bir filozoftu. Moore'un felsefenin esas işinin "evrenin genel bir betimlemesini ortaya koymak", evreni meydana getiren şey ya da kendilik türlerinin bir listesini çıkarmak olduğuna inanıyordu. Fakat Moore'un bu konuda, yani gerekli listeyi temin etme noktasında sağduyuya başvurmanın yeterli olduğunu düşündüğü yerde, Russell işe bilimin söyledikleriyle başladı ve çok geçmeden, bilimin söylediklerinin pek çok noktada problematik olduğunu fark etme noktasına geldi. Moore'la felsefi problemleri yaratan şeyin filozofların hatalarıyla dikkatsizlikleri olduğunu öne sürmek açısından birleşirken, bir yandan da her şeyin bu kadar yalın olmadığını, neyin gerçek olduğu konusunda gündeme gelen hakiki birtakım problemlerin bulunduğunu öne sürmek durumunda kaldı. Bundan dolayıdır ki Moore'un sağduyuya dönmek suretiyle rahatladığı yerde, "bilgi diye geçen her şeyin kuşkuya açık olduğunu" görmesi dolayısıyla, derin metafizik ilgilerini hiçbir zaman tam olarak tatmin edemeyen Russell, yüzyılın ilk yarısının, özellikle analitik gelenek içinde yer alan bütün büyük şahsiyetleriyle yakın bir temas içinde olmasına rağmen, varoluşsal bir yalnızlık halinden yakasını hiçbir zaman kurtaramadı.

Russell, bir eylemci olması nedeniyle de Moore'dan farklılık gösterdi. Daha on dördüne geldiğinde irade özgürlüğüne, ölümsüzlüğe ve Tanrının varoluşuna beslediği inançları teker teker terk eden ve bu sayede daha mutlu biri olup çıktığını söyleyen Russell, böyle bir reçeteyi herkese salık verirken, doğallıkla otoritelerin tepkisiyle karşılaştı. Birinci Dünya Savaşı sırasında savaş aleyhtarlığı ve güttüğü barışçı politikalar nedeniyle tutuklandı. İkinci Dünya Savaşı öncesinde, ahlak ve politika üzerine olan görüşlerinin genç dimağlara vermesi muhtemel zarar nedeniyle, Amerika'da ders vermesi yasaklandı. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, insanların dikkatlerini nükleer savaş tehdidiyle silahlanma yarışına çekmek için yoğun bir mücadele içinde oldu. Sivil itaatsizlik eylemlerinin dünyadaki öncülerinden olan Russell'ın İngiltere'de yapılan hemen tüm büyük gösterilerin en ön saflarında yer aldığı anlatılır. Russell doksan yaşına geldiği zaman bile, kısa bir süreliğine de olsa, tutuklanmaktan kurtulamamıştı.

Geleneksel politikalara şiddetle karşı çıkan Russell, doğallıkla gelenekten de nefret ediyordu. Ele aldığı konularda savunduğu hemen hemen tüm görüşler, içine doğduğu sınıfın inanç ve kanaatlerine bütünüyle tersti. Buna rağmen o, üyesi olduğu sınıfın özellikle kültürel mirasına bir şekilde sadık kalmayı becerdi. Mizacının ve felsefesinin hemen hemen tüm öğelerine sirayet etmiş olan karşıtlıklar, onun politik görüşlerinde de kendisini gösterdi. Kısacası o, kesinlik arzusuyla kuşkuculuğun, bilimsel nesnellik ile derin tutkunun, analiz ile sentezin, gelenek karşıtlığıyla yandaşlığının, kendisinde garip bir şekilde bir araya geldiği, kendine özgü bir filozof oldu.

(a) Programı

Felsefenin asli görevinin, evreni meydana getiren şey ya da kendilik türlerinin tüketici bir listesini yapmak olduğunu düşünen Russell, zaman içinde söz konusu projenin düşündüğünden çok daha zor bir iş olduğunu görme noktasına gelmiştir. Onun gerçekten var olanları ihtiva eden listesi zaman içinde birkaç kez değişikliğe uğramıştır. Nitekim Russell, evreni oluşturan varlıkların ilk listesinde zihinlere, maddi nesnelere, tümellere, tikellere ve mantık yasalarına yer verir. Fakat Russell, listeden bir süre sonra maddi nesnelerle zihinleri çıkarır. Aynı şekilde liste de sonradan tikellerin yerine de nitelikleri geçirir. Tümeller söz konusu olduğunda da kendisinden vazgeçilmesi mümkün olmayan yegâne tümelin "benzerlik" olduğunu ileri sürer.

Görüşlerinde bütün bir kariyeri boyunca yaşanan bu değişimlere rağmen, Russell'ın programının felsefe kavrayışının esas itibariyle kimi yönlerden aynı kaldığı söylenebilir. Russell'ın programının değişmeden

kalan unsurları arasında ilk sırayı, dolayımsız olarak temas ettiğimiz veya bilincine vardığımız için varoluşlarından kesin olarak emin olduğumuz şey ya da kendiliklerle varoluşlarından, kendilerine bir çıkarım sürecinin ardından inanma durumuna geldiğimiz için daha az emin olduğumuz şeyler arasında, onun Moore ile birlikte yapmış olduğu ayrım bulunur. Bunlardan birincilere sağlam ya da dolayımsız, ikincilere ise yumuşak ya da dolayımlı veriler adını veren Russell, buradan hareketle epistemolojisinin en temel öğesini oluşturan ayrıma, yani tanışıklık yoluyla bilgi ile betimleme yoluyla bilgi arasındaki ayrıma varmıştır.

Onun programının ikinci ana unsurunun, çoğulculuk olduğu söylenebilir. Buna göre İngiliz idealistlerinin, Hegel'den hareketle sadece Mutlak diye adlandırılan tek bir varlığın var olduğunu öne sürmelerine şiddetle karşı çıkan Russell, evrende, en genel anlamıyla bir şeyler çokluğunun var olduğunu öne sürer. O, bütün bu çoğulculuğuna rağmen, bir yandan da evreni meydana getiren şey ya da kendilik türleriyle ilgili listenin gereksizce genişletilmemesi gerektiğini savunur. Buradan da anlaşılacağı üzere, onun programının bir başka temel ilkesi veya unsuru, "Ockhamlı'nın Usturası" olarak geçen ve "var olanların sayısının lüzumsuzca çoğaltılmaması gerektiğini" bildiren meşhur tasarruf ilkesidir.

Russell'ın programının bir başka temel yönü de pek çok Russell yorumcusuna göre, gündelik dilin, felsefecileri yanlış yola sevkedecek kadar tutarsız, mantıksal formu gizleyecek kadar muğlak ve belirsiz olduğu inancı ya da iddiasından meydana geliyordu. Bu yüzden ana stratejisini mantıksal form üzerinde yoğunlaşmak olarak ifade eden Russell'ın felsefe kavrayışı, şu halde, öncelikle mantıksal formu açığa çıkartacak bir analizden meydana gelmek durumundaydı. Gerçekten de o, doğru bir analizin yani mantıksal formu açığa çıkaracak bir analizin bizi geleneksel metafizik problemlerin çözümüne götüreceğini iddia ediyordu. Onda analiz olarak felsefe kavrayışını, doğallıkla eleştiri olarak felsefe kavrayışı tamamladı. Russell mantıksal analiz yoluyla evrenin kurucu bileşenleriyle ilgili olarak belirli ve temel bir kavrayışa eriştikten sonra, böyle bir analizden yoksun oldukları için felsefeyi çözümsüz problemlerin deposu haline getiren metafizikçilere saldırmaya başlamıştı. Russell'ın felsefe kavrayışının söz konusu negatif boyutunu dengeleyen sonuncu anlayışın, sentez olarak felsefe kavrayışı olduğu söylenebilir.

(b) Analiz ve Mantıksal Atomculuk

Russell, kariyerinin daha ilk başlarında, "hemen her felsefi problemin, gerekli analize tabi tutulduğu zaman ya hiçbir şekilde bir felsefi problem olmadığının ya da gerçekte mantıksal bir problem olduğunun kolaylıkla görülebileceğini" ileri sürmüştü. Analizi bu şekilde felsefenin esas

yöntemi olarak öne sürerken, söz konusu analizle daha ziyade mantıksal bir analizi kastetmekteydi. Gerçekten de mantık ile metafizik arasındaki yakın ilişkiyi hemen ve açıklıkla fark eden Russell, doğallıkla analizin yeni bir mantığı gerekli kıldığını öne sürmekle kalmadı, geleneksel metafiziği besleyen şeyin esas itibariyle klasik Aristoteles mantığı olduğunu iddia etti. O, işte bu çerçeve içinde, geleneksel Aristoteles mantığının düşünceyi zincire vurduğunu, oysa yeni bir mantığın düşünceye kanat takacağını ileri sürdü. Onun aklında yer eden ilk zincir ise aynen Frege'de olduğu gibi, klasik mantığın bütün yargıların form bakımından yüklemsel olduğu kabulüydü. Ona göre, filozofları töz metafizikleri öne sürmeye sevkeden şey, işte bu kabuldü. Russell, söz konusu kabulden hareketle birtakım töz metafizikleri geliştiren geleneksel filozofların, kendilerini kaçınılmaz olarak ya monizmle ya da plüralizmle sınırlamak zorunda kaldıklarını söyledi. Buna göre geleneksel felsefeci veya metafizikçiler, bütün yargıların form bakımından yüklemsel olduğu kabulüne bağlı olarak ya her şeyin tek bir tözün sıfatı ya da niteliği olduğunu ya da her biri bir diğerinden bağımsız çok sayıda tözün bulunduğunu öne sürmeye mecbur kaldılar.

Russell, işte bu klasik mantığa alternatif yeni bir mantıksal öğreti ve söz konusu yeni mantık temeli üzerinde de alternatif bir metafizik geliştirmek istedi. Frege'nin göstermiş olduğu ve kendisinin de Whitehead ile birlikte, *Matematiğin Temelleri*'nde hayata geçirmiş olduğu üzere, bütün bir matematik alanının kendisine dayanılarak az sayıda mantıksal aksiyomdan türetmenin imkân dâhilinde olduğu bir mantık kurmak mümkün olduğuna göre, aynı mantığı açık seçik olarak ortaya konabilen, her şeyi tam bir dakiklik ve kesinlikle ifade edebilen bir dilin temeli yapmak da pekâlâ mümkün olabilirdi. İşte bu şekilde düşünen ve aklının bir köşesine mantık ile metafizik arasındaki yakın ilişkinin yer ettiği Russell'ın temel kabulü ise, dünyanın bu özel olarak inşa edilmiş mantık diline tekabül edeceği kabulüydü. Russell, bu yeni mantığın sözcük ya da terim dağarcığının dünyadaki tikel nesnelere çok büyük ölçüde karşılık geleceğini varsaymaktaydı. Söz konusu yeni mantık dilini yaratma işini hayata geçirmek için de öncelikle şeylerden ayırdığı "olgular"ı analiz etmeye koyuldu.

Russell, dünyadaki şeylerin çeşitli özelliklere sahip olup, birbirleriyle çeşitli ilişkiler içinde bulundukları kanaatindeydi. Şeylerin söz konusu özelliklere sahip olmaları ve birtakım ilişkiler içinde bulunmaları, onun gözünde birer olgu olmak durumundaydı. Gerçekten de olgular, Russell açısından, şeylerin birbirleriyle olan ilişkilerinin karmaşıklığını ihtiva etmekteydi. Analizin bu yüzden olgulardan başlaması gerektiğini düşünen Russell'ın buradaki temel kabulü ise, birtakım bileşenlere sahip

olan olguların kompleks ve dolayısıyla da analiz edilmeye elverişli olmaları gerektiği görüşüydü. O, olguların kompleksliğinin dilin kompleks oluşuyla tam olarak örtüştüğünü düşünüyordu. Bu yüzden analizin amacının, bizim doğru her tümce ya da önermenin olguların dünyanın veya gerçekliğin doğru bir resmini temsil ettiğine kanaat getirmemizi temin etmek olduğunu ileri sürdü.

Russell'a göre dil ise, sözcüklerin eşsiz bir birleşiminden, kusursuz düzenlenişinden meydana gelir. Dilin anlamlılığına gelince, Russell onun dildeki sözcüklerin olguları temsil etme ölçüsü veya başarısı tarafından belirlendiğine inanır. Sözcükler önermeler içinde bir araya gelirler. Russell, işte bu çerçeve içinde, mantıksal açıdan kusursuz bir dilde, bir önermede geçen sözcüklerin mütekabil olguların bileşenlerine birebir tekabül ettiğini söyler.

Russell, analiz yoluyla belirli basit sözcüklerin keşfedildiğini ileri sürer. Bu sözcükler, kendilerinden daha temel veya ilksel başka bir şeye ayrıştırılamayan ve dolayısıyla ancak sembolleştirdikleri veya temsil ettikleri şeylerin bilinmesi suretiyle bilinebilen sözcüklerdir. Sözgelimi "sarı" sözcüğü daha öte bir analize elverişli değildir ve bu yüzden basit bir yüklem olarak anlaşılır. Basit sözcükler Russell'a göre, sadece basit yüklemlerden meydana gelmez; benzer şekilde basit olan başkaca sözcükler, bu kez tikel şeylere gönderimde bulunurlar. Bu tikel şeylerin sembolleri olarak, onların özel isimler oldukları söylenebilir. Dil, demek ki kısmen "sarı bir gül" örneğinde olduğu üzere, en yalın formları içinde tikel bir şeyle onun bir özelliği veya yüklemine gönderimde bulunan sözcüklerden oluşur.

Russell'a göre, bir önerme bir olguyu ifade eder. Olabilecek en basit türden olguya atomik olgu adını veren Russell, atomik olguları ifade eden önermelere atomik önermeler adını verir. Atomik olgular ile atomik önermeler arasında tam bir mütekabiliyet bulunduğunu varsayan mantıksal atomculuk açısından, dünya, daha önce de belirtildiği üzere, nitelikleri olan ve diğer şeylerle ilişki içinde bulunan şey veya varlıklardan meydana gelmektedir. Başka bir deyişle, dünya tikeller ile tümelleri ihtiva etmekte olup, bunlar ancak olgularda bir araya gelerek bir kompozisyon oluştururlar. Kendi başlarına ele alındıklarında somut varoluşa sahip olmayan tikeller ile tümellerin bir araya gelmeleriyle oluşan olgular dış dünyaya ait olup somut bir varoluşa sahiptirler. Onlar dolayımsız olarak idrak edildikleri için duyusal algıya ait olgular olmak durumundadırlar. Demek ki atomik olgular, Russell'ın mantıksal atomculuğunda önermelerin dilsel olmayan karşılıkları olarak görülürler. Atomik önermelerin doğruluk veya yanlışlıklarını belirleyen şey, atomik olgulardır. Doğruluk ve yanlışlığın taşıyıcısının önermeler olduğunu, olguların

doğru ya da yanlış olmadıklarını söyleyen Russell, ayrıca önermenin kendisindeki fonksiyon-argüman düalizminin atomik olgudaki tümel-tikel düalizmini yansıttığını belirtir.

Dilde atomik önermelerin bir araya gelişiyle kompleks önermelere erişilir. Başka bir deyişle, iki ya da daha fazla atomik önerme birbirine ve (§) ve veya (V) türünden bağlaçlarla bağlandığı zaman, sonuç moleküler önerme olur. Bununla birlikte, moleküler önermelere karşılık gelen moleküler olgular yoktur; gerçekte var olan sadece atomik olgulardır. Moleküler önermelerin kendilerine tekabül ettiği moleküler olgular bulunmadığına göre, söz konusu önermelerin doğruluk ya da yanlışlıkları kendilerini oluşturan atomik önermelerin doğruluk veya yanlışlıklarına bağlı olur. Bu noktada dilin fiili olgulara olan mütekabiliyetleri ampirik yöntem ve tekniklerle gözler önüne serilebilen çok sayıda atomik önermeden meydana geldiği söyleyen Russell, aynı anda kendisini oluşturan öğeler olarak atomik önermelere gidilmek suretiyle analiz edilecek bir anlamın olması gibi, kurucu unsurları olarak atomik olgulara erişmek suretiyle çözümlenecek bir anlamın da mevcut olduğunu ima eder. Başka bir deyişle, dünya hakkında, kendisi de atomik bir olguya tekabül eden atomik bir önermeye gidilerek analiz edilebilir olmayan bir şey söylemek mümkün değildir.

Dahası Russell'ın söz konusu mantıksal atomculuğu, her atomik önermenin gramatikal bağımsızlığının tek tek her bir atomik olgunun metafiziksel bağımsızlığını gösterdiğini ifade eder. Onun öngördüğü böylesi ideal bir dilde, sözcükler ve önermeler olgulara tekabül eder. Bu yüzden, sözcükler ve önermelere ek olarak, onların mütekabilleri olan olgulara ilişkin bir analizin ardından, sadece dilin değil, fakat dünyanın temel karakteri hakkında da doğru bir resim, açıklama ve kavrayışa erişileceği varsayılır. Buna göre mantıksal atomculuğun ideal dili, dünya hakkında söylenebilecek her şeyi ifade eder.

Dünyayı doğru betimlemede kullanılacak böyle ideal bir dil düşüncesinin art alanında, elbette Russell'ın, mantık ve matematik alanında, mantıksal atomculuğu geliştirmeden önce yapmış olduğu yoğun çalışmalar bulunur. Buna göre o, matematiğin temelleri için çeşitli sembolik notasyonlar oluşturmuştur. Daha önce geliştirmiş olduğu bu notasyonu, şimdi mantıksal atomculuğun metafizik dili için kullanır. Bir önerme ya doğru ya da yanlıştır. Söz konusu sembolik notasyonu kullandığında, Russel doğru bir önermeyi *p*, yanlış önermeyi ise değil-*p* olarak adlandırır. Moleküler bir önerme ise, birbirlerine ve (§), veya (V) benzeri mantıksal bağlaçlarla bağlanan (*p*, *q* benzeri) iki ya da daha fazla sayıda atomik önermeden meydana gelir. [Bir kimsenin sözgelimi kısa (*p*) ve beyaz (*q*) olduğunu bildiren] *p* § *q* gibi bir önerme, Russell'a göre, atomik

önermelerden her biri ayrı ayrı doğru olduğu takdirde doğru olur. Bütün bir moleküler önerme, Russell'ın kullandığı ifadeyle bir doğruluk fonksiyonu olmak durumundadır. Bütün önermeye tekabül eden tek bir atomik olgu bulunmadığı için onun doğruluk veya yanlışlığı sadece bileşensel atomik önermelerden her birinin doğruluk ya da yanlışlığıyla belirlenebilir. Buna göre, "o kısa ve beyazdır" demek, "o beyazdır" ve "o kısadır"ın bir doğruluk fonksiyonunu ifade eder. *P* ve *q* önermelerinin bu şekilde çok çeşitli türden ilişkilerinin söz konusu olduğunu ama bu ilişkilerin her durumda sembolik olarak kurulacak ifade edilmesi gerektiğini bildiren Russell, şu halde önermelerin mantıksal olarak kurulacak doğru ilişkiler aracılığıyla şeylerin veya dünyanın hakiki özünü keşfetmenin mümkün olduğunu iddia eder.

(c) Eleştiri Olarak Felsefe

Felsefeyi, demek ki öncelikle bir analiz olarak kavrayan ve analizi bu doğrultuda kullanmak suretiyle, dünyanın nihai bileşenlerine erişmeyi mümkün kılan mantıksal atomculuğu geliştiren Russell, bundan sonra felsefe kavrayışının ikinci ana öğesini meydana getiren eleştirel felsefeye geçer. Başka bir deyişle, geleneksel felsefi spekülasyonla klasik felsefi problemlerin, mantıksal karışıklıklarla anlam bulanıklarından kaynaklandığı kabulü ve felsefenin temel görevlerinden bir diğerinin eleştiri olduğu inancıyla, geleneksel felsefeyi veya spekülatif metafiziği eleştirmeye yönelir. Russell burada kendisine üç öğretiyi hedef alır. Bunlardan birincisi rasyonalist metafizik, diğer ikisi de pragmatizm ve Bergsoncu mistisizmdir. O, bütün bu metafizik öğretilerin ama özellikle de rasyonalist metafiziğin eski Aristotelesçi mantığa dayandığı inancıyla, eleştirilerinin hedefine önce klasik mantığı yerleştirir. Özneye nitelik yükleyen ilişkinin çok sayıdaki mantıksal ilişkiden sadece biri olduğunu söyleyen Russell, söz konusu özne-yüklem mantığının sadece bir töz-ilinek metafiziğine yol açtığını savunur. Söz konusu töz-ilinek metafiziği ise, filozoflara Spinozacı monizm ile Leibnizci plüralizm dışında bir alternatif bırakmamıştır.

Özne-yüklem mantığının daha bile büyük güçlüğü, onun filozofları zaman ve mekânın gerçekliğini yadsımaya zorlamasından oluşur. Bu ise Russell'a göre, geleneksel metafizikçilerin bilimin dünyasıyla gündelik deneyimin dünyasını bir türlü açıklayamamalarına yol açmıştır. Bunun da hiç kuşku yok ki en önemli nedeni, yukarıya ve aşağıya işaret eden mekânsal ilişkilerle önce ve sonrayı gösteren zamansal ilişkilerin geçişli ilişkiler olarak özne-yüklem ilişkilerine indirgenememesi ve dolayısıyla, klasik mantıkta ifade edilememesidir. Klasik mantığa bağlanan metafizikçiler, işte bu yüzden zamansal ve mekânsal ilişkilerin varlığını yadsı-

mış ve gerçekten var olanın zaman ve mekânın ötesinde bulunduğunu öne sürmüşlerdir. Bu bakımdan en çok Spinoza ve Hegel'i eleştiren Russell, geleneksel spekülatif metafiziğin bir başka büyük hatasının, böyle bir metafizikle iştigal edenlerin "bütün bir gerçeklik alanının salt düşünme yoluyla mutlak bir kesinlik içinde tesis edilip ortaya konabileceği" yanılsamasına kapılmış olmaları olduğunu söyler.

Rasyonalist metafizikle kıyaslandığında, pragmatizmi çok daha gelişmiş ve ileri bir felsefe olarak gören Russell, pragmatizmin bilim tarafından erişilebilir olmayanla veya rasyonalist metafizik ve dogmatik teolojiyle ilgili kuşkuculuğunu paylaşır. O da tıpkı pragmatistler gibi metafizik ve teoloji alanlarında ortaya konan iddiaların, haklılandırılmış veya sağlam delillere dayanan iddialar olmaktan ziyade, insanların duygusal tepkileri ve mizaçlarıyla ilgili olduğunu söyler. Buraya kadar pragmatistlerle bir ve aynı düşünen Russell, daha ileri bir noktada pragmatistlerin inançlar ile olgular arasında bir ayrım yapmayan deneyim yorumlarına karşı çıkar. Buna göre o, olguların tam tamına her ne ise o oldukları yerde, inançların muğlak ve kompleks olduklarını söyler; inançların insani durumlara bağlı olmakla kalmayıp, kültürel koşullara göreli olduğunu söyleyen Russell, olguların hemen hiçbir şekilde bizim kontrolümüz altında olmadığını belirtmeye özen gösterir. Pragmatistlerin bu şekilde tanımlanan inançları olgularla karıştırmak ve daha sonra da sadece dünyanın yüzeyindeki olaylar üzerinde yoğunlaşmak suretiyle felsefelerine önemli ölçüde zarar veren vahim bir hataya düştükleri kanaatindedir. Bu türden yüzeydeki veya yakındaki olayların, insanlar için pratik bir önem taşımasıyla birlikte, sağlam bir bilgi teorisinin onların üzerine inşa edilemeyeceğini ileri süren Russell'a göre, pragmatistler doğruluğun ölçüsü olarak mütekabiliyet yerine, "işe yarama"yı kabul ettikleri için de yanılgıya düşmüşlerdir.

Russell, bilgi teorilerindeki hata ve tutarsızlıklara, söz konusu teorinin oldukça tehlikeli bilumum sosyal içerimlerine rağmen, pragmatizmde yine de bir şeyler bulunduğunu, öğretinin birtakım meziyetleri olduğunu kabul eder. Fakat sıra Bergsonculuğa gelince, Russell bu felsefenin lehine söylenebilecek tek bir şeyin bile olmadığını iddia eder. Onun gözünde Bergson'un felsefesi, yeni ve modern bir dille ifade edilmiş bir mistisizmden başka hiçbir şey değildir.

(d) Sentez Olarak Felsefe

Russell felsefesinde esas ağırlığı doğallıkla analiz ve eleştiriye verir; daha doğrusu senteze, eleştiri karşısında çok daha önemsiz bir rol yükler. Çünkü 19. yüzyılın sistem inşacılığına verilen tepki, çağın ruhuna uygun olarak, felsefenin pozitif anlamda ancak sınırlı sayıda mütevazı so-

nuçlara erişebileceğini kabul eden tutumdan kaynaklanır. Söz konusu ruhu veya tutumu bir şekilde kendisi de paylaşan Russell, nitekim felsefenin esas işinin "sorgusuz sualsizce temel kabul edilen fikir ve kavramları eleştirip açıklığa kavuşturmak, sıkı bir şekilde analiz etmek olduğunu" söyler. Yine pek çok eserinde savunuculuğunu yapmaya çalıştığı felsefe türünün ancak hayal gücüne müracaatın sonucu olabilen, test edilmeleri veya doğrulanmaları imkânsız dev genellemelerin yerine oldukça mütevazı, hayli ayrıntılı ve doğrulanabilen sonuçları ikame eden bir felsefe olduğunu" belirtmeye özen gösterir.

Analize ve eleştiriye verdiği büyük öneme rağmen, Russell'ın doğasında var olduğuna inanılan metafizik dürtüyle senteze de belli bir yer verdiği kabul edilir. Daha doğrusu bütün eserlerinde ustası olduğu analiz ve eleştiriyle sentez arasında hiç azalmayan bir gerilimin gözlenebildiği Russell, felsefesinde analizin ardından senteze de yer verir veya analiz yoluyla erişilen nihai bileşenlerden yola çıkarak evreni inşa etmeye geçer. Bu inşa, analizin mantıksal analiz olmasına benzer şekilde elbette mantıksal bir inşa olacaktır.

Analizin kendilerinde son bulduğu nihai bileşenler veya sentezin kendileriyle başladığı ilksel öğeler söz konusu olduğunda, elbette kesinlik arzusuyla yanıp tutuşup bir filozof için sentezin tartışılmaz olanlardan başlamasının gerekli olduğunu dikkate almak gerekir. Başka bir deyişle, analitik gelenek içinde yer alan bir filozof veya tanışıklık yoluyla bilgi ile betimleme yoluyla bilgi arasında çok hayati bir ayrım yapan bir filozof açısından sentezin basitlerden, yani dolayımsız olarak idrak ettiğimiz, kendileriyle doğrudan bir tanışıklık içine girdiğimiz şey ya da kendiliklerden başlamasının kaçınılmaz olduğunu hesaba katmakta yarar olabilir. Gerçekten de söz konusu üç filozof tanımının da kendisine uygun düştüğü Russell için sentez, doğrudan idrak ettiğimiz, bu yüzden tartışılmaz olan basitlerden başlar. İşte bundan dolayıdır ki, Russell felsefi soruşturmasının amacını, dünya hakkında ister sağduyu temeli üzerinde ya da ister bilime dayanarak, sahip olduğumuz çok çeşitli inançlardan hangilerinin doğru olduğunu tespit edip ortaya çıkarmak olarak ifade eder. Bu tespit ise söz konusu inançların konularının doğrudan idrak ettiğimiz, dolayımsız bir temas içine girdiğimiz daha basit şey ya da kendiliklere ayrılmak suretiyle analiz edilip edilmeyeceklerini inceleyip tespit etmeye eşdeğer bir faaliyet olmak durumundadır.

Russell söz konusu analiz ve incelemenin sonucunda, elbette elektron, proton ve benzeri birtakım bilimsel nesnelerle dolayımsız bir temas içine girildiğini iddia etmez. Çünkü bu türden bilimsel nesneler dolayımsız olarak idrak edilen şeyler değil de ancak çıkarsama yoluyla, dolaylı olarak bilinen kendiliklerdir. Russell, Moore'dan tamamen ayrıla-

rak, bizim sağduyunun nesneleriyle de dolayımsız bir temas içinde olmadığımızı ifade eder. Nasıl ki elektron ve protonları dolayımsız olarak bilemiyorsak, sağduyu deneyiminin kedi, gül, köpek ve masa benzeri fiziki nesneleriyle de doğrudan bir tanışıklık içinde olamıyoruz. O, bu yüzden tıpkı elektron ve protonun çıkarsanmış, dolaylı olarak bilinen kendilikler olmaları gibi, masa ve kedinin de çıkarsanmış, varlıkları birtakım basit ve ilksel şeylerden türetilmiş kendilikler olduğunu ileri sürer. Gerçekten de mantıksal atomculuğun metafiziğine göre, duyuya verili olan sadece birtakım basit ve ilksel kendiliklerdir ya da Russell'ın deyimiyle tikellerdir. Fiziki nesneler, bu basit, ilksel şey ya da kendiliklerden hareketle yapılan inşalardır.

Gerçekten de Ockhamlı'nın Usturası'na veya tasarruf ilkesine göre, evreni meydana getiren varlıklar listesine veya envanterine dahil edilecek basit şey ya da kendilikleri en aza indirgemek amacı güden Russell, bu amaç doğrultusunda önce dolayımsız olarak temas ettiğimizi düşündüğümüz şeylerin gerçekte sadece varlıkları çıkarsanmış veya türetilmiş ve dolayısıyla, kendilerinden daha basit ve nihai olan kendiliklere indirgenebilen şeyler olduğunu gösterme çabası sergiler. Buna göre varlık envanterine kedi, köpek, gül veya masanın değil de basit ve tartışılmaz öğeler olarak renk dalgaları veya duyu verilerinin dahil edilmesi gerekir. Russell elektronlarla protonların masalarla kedilerin birer inşa veya mantıksal yapım olduğunu söylerken, söz konusu nesnelerin inşasında gündeme gelen çıkarımların temellendirilmiş, haklılandırılmış çıkarımlar olması gerektiğini özellikle ifade eder. Onun mantıksal yapım adını verdiği şey, işte bu iki yönlü hareketten oluşur.

Russell sentezin kendilerinden başladığı, dolayımsız olarak idrak edilen ve bu yüzden basit ve tartışılmaz olan şeylerin tümellerle tikeller olduğunu ileri sürer. Bunu ileri sürmekle kalmayıp, tümellerin gerçekte olmadığını savunan nominalislere karşı onların varoluşunu kanıtlamaya çalışır. Onun buradaki stratejisi, öncelikle nominalistlerin tümellerin varolmadığını öne süren argümanının en azından bir tümelin, yani "benzerliğin" varoluşunu varsaydığını gözler önüne sermekten ve bizim duyusal deneyimde "yukarı", "-den daha büyük", "-den sonra" benzeri bağıntısal tümelleri dolayımsız olarak kavradığımızı göstermekten oluşur.

Tikellere gelince, Russell bu noktada bizim dolayımsız olarak duyu verileriyle, duyu verilerinin bilincinde olan benlikle, bu benliğin inanma, umut etme ve kuşkulanma benzeri zihin halleriyle tanıştığımızı, doğrudan bir temas içine girdiğimizi söyler. Şu halde, evrenin nihai bileşenleri ne sağduyunun masa, sandalye benzeri fiziki nesneleri, ne de fiziğin elektron ve proton benzeri bilimsel nesneleridir. Bütün bunların mantıksal inşalar olduğunu ileri süren Russell'a göre, evrenin nihai bile-

şenleri, kendisinin tikeller adını verdiği, bir şeyler ya da kendilikler çokluğudur. Söz konusu tikellerin bir binadaki tuğlalara benzer şekilde değil de bir senfonideki notalara benzer bir biçimde anlaşılması gerektiğini söyler. Renk, katılık, biçim ve benzeri duyu verilerinin bu birlikteliği, üzerinde yazı yazdığım masayı veya daha kesin olarak "masam" diye adlandırdığım şeyin fiziki görünüşünü oluşturmaktadır. Başka bir deyişle, masa bu görünüşler dizisinden başka hiçbir şey değildir. Ona masa statüsünü kazandıran şey, duyu verileri sınıflarının dizisidir. Yoksa masanın kendisi sahici bir tikel olmayıp, "mantıksal bir inşa"dır.

Wittgenstein ve *Tractatus*

Analitik felsefenin gelişiminde çok önemli bir yer işgal eden bir başka büyük çağdaş filozof da Ludwig Wittgenstein'dır (1889-1951). Dahası, Wittgenstein'ın filozof kariyerinin iki ayrı döneme ayrıldığı, birinci dönemde onun Tractatus Logico-Philosophicus [Mantıksal Felsefi Deneme] adlı eseriyle analitik felsefenin klasik dönemi üzerinde çok belirleyici bir etki yaptığı, buna mukabil ikinci dönemde Felsefi Soruşturmalar adlı eseriyle analitik felsefenin bu kez sonraki gelişim seyrine ve hatta Kıta felsefesine çok yoğun bir biçimde etki yaptığı dikkate alınacak olursa, onun yüzyılın en önde gelen birkaç filozofundan biri olduğu söylenebilir.

Aslında Wittgenstein tüm çağdaşlığına ve 20. yüzyıl düşüncesine yaptığı bütün etkiye rağmen, pek çok yönden iki yüzyıl öncesinin büyük filozofu Kant'a benzer. Gerçekten de Wittgenstein'ın en önemli ayrımı söylenebilen ile söylenemeyen arasında yapmış olduğu ayrımdı ve bu ayrım her yönüyle Kant'ın bilinebilir olan ile bilinemez olan arasında yapmış olduğu ayrımı anımsatmaktaydı. Onun bu ayrımı, linguistik terimlerle yaptığı ve neyin bizim için erişilebilir olup neyin erişilemez olduğu noktasında ifade ettiği yerde, Kant aynı soruyu fiziğin terimleriyle sorup, ayrımı da tamamen bilgi açısından ortaya koymuştu. Gerçekten de fizikten değil fakat mantıktan yola çıkan Wittgenstein, dünya hakkında bir şeylerin söylenebilmesi olgusundan dünya ile ilgili hangi sonuçların çıktığı sorusunu sordu. O, Kant'la tam tamına aynı ayrımı yapmış olmasına rağmen, dünya hakkında birtakım iddialarda bulunabildiğimiz için söz konusu iddiaların mantığına ilişkin bir incelemeden dünyanın sahip olması gereken genel yön ya da yapısal özellikleri açımlayacağını düşünmesi yönünden Frege'ye daha yakındı.

Demek ki hem Kant hem de Wittgenstein, aralarındaki bütün farklılıklara rağmen, söylenebilir veya bilinebilir olanla söylenemez veya bi-

linemez olan arasındaki sınır çizgisiyle yakından ilgiliydi. Bu mesele, onu esas itibariyle aklın düzenleyici kullanımı bağlamında ele alan Kant'la kıyaslandığında, Wittgenstein açısından çok daha önemli bir mesele olmak durumundaydı. Dahası, gerek Kant gerekse Wittgenstein söylenemez veya bilinemez ve dolayısıyla erişilemez olanın önemi noktasında mutlak bir fikir birliği içindeydiler. Burası her ikisi için de olağanüstü büyük bir önemi olan ahlak ve din alanıydı. transandantal dedüksiyonun sadece fiziği geçerli kılmakla kalmayıp, din ve ahlak için de sağlam bir temel sağladığını düşünen Kant, bilgiyi sınırlamak suretiyle inanca yer açtığına inanıyordu. Bu tür bir akılyürütme tarzının kendisine açık olmadığı Wittgenstein, erişilemez olana dönük yoğun ilgisine rağmen, bu konuyu sessizlikle geçiştirmek zorunda kaldığı için derin bir hayal kırıklığı yaşadı.

(a) Metafiziği

Wittgenstein'ın düşünce, dil ve gerçeklik arasındaki ilişki üzerine uzunca bir süreden beri devam edegelen metafiziksel ve mantıksal düşünce geleneğinin, pek çoklarına göre doruk noktasını oluşturan Tractatus adlı eserine, iki ana tema egemen olur. Bunlardan birincisi temsilin doğası, düşünce, dil ve gerçeklik arasındaki ilişki ve düşünceyle temsilin sınırlarıdır. İkincisi ise mantığın ve mantıksal doğrunun doğasıdır. Söz konusu iki genel tema, mantık anlamın koşulu olarak anlaşıldığı için doğallıkla birbiriyle yakından ilişkili olmak durumundadır.

Gerçekten de mantığın metafiziksel önkabullerinin aynı zamanda genel olarak temsilin önkabulleri olması gerektiğine inanan Wittgenstein'a göre, mantık birtakım mantıksal olguların veya mantıksal nesnelerin varoluşunu varsaymaz. Mantık peşinen sadece isimlerin gönderimleri ve önermelerin de anlamları olmasını öngörür. Mantıksal analizin kendilerinde son bulduğu basit, mantıksal açıdan özel isimlerin göndergeleri gerçeklikteki basit nesnelerdir. İsim veya sözcüklerin mantıksal söz dizimi kurallarına göre birleşiminden meydana gelen ve başka önermelerden bağımsız olan basit ya da elementer bir önermenin anlamı, önermenin betimlediği veya tasvir ettiği mümkün bir durum ya da olay olarak ortaya çıkar.

Tractatus'un işte bu çerçevede ve mantıkla ilişkili olarak ortaya konan metafiziği, dünyanın, şeylerin değil de olguların toplamı olduğunu ileri sürer. Dünyanın kendilerinden meydana geldiği şeylerin veya basit nesnelerin toplamı, bütün mümkün dünyaların ortadan kaldırılamayan malzemesini veya yok edilemeyen tözünü meydana getirir. Onun bu noktada aklında olan şeyler arasında ilk sırada mekânsal-zamansal noktalar, renk gölgeleri, ses dalgaları, katılık dereceleri benzeri analiz edilemez basit algısal nitelikler ve bağıntılar bulunur.

Nesnelerin hem formları ve hem de içerikleri olduğunu dile getiren Wittgenstein'a göre, bir nesnenin formu onun başka nesnelerle birleşme imkânlarından meydana gelir. Buna göre bir renk sesle asla bir araya gelemez, fakat zamansal-mekânsal bir noktayla bir araya gelebilir. Bir nesnenin birleşim imkânları, onun asli, özsel özelliklerini meydana getirir. Buna mukabil bir nesnenin başka nesnelerle fiili birleşimi, yani bir renk gölgesi veya dalgasının belirli birtakım zamansal-mekânsal noktalarla fiilen birleşmiş olması onun dışsal, olumsal özelliklerini meydana getirir. Wittgenstein'a göre, basit nesnelerin mümkün bir birleşimi bir durum oluşturur. Bir durumun gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesi bir olgu olup, işte bu türden pozitif ve negatif olguların toplamı gerçekliği meydana getirir.

(b) Mantıksal/Resimsel Form

Buna göre, tıpkı diğer analitik filozoflar gibi kompleks bir önermenin daha basit önermelere ve en nihayetinde de sadece isimlerden meydana gelen elementer önermelere ayrıştırılabildiği zaman anlamlı olduğunu bildiren Wittgenstein'da söz konusu terim ya da isimler, analizin kendilerinde son bulduğu analiz edilemez unsurlardır. Başka bir deyişle, onda da analiz basitlerde veya basit nesnelerin göstergeleri olmaları gereken yalın isim ya da terimlerde sona erer.

Wittgenstein'ın anlam teorisinin en önemli unsurunu, bununla birlikte analizin kendilerinde nihayetlendiği birtakım basit nesnelerin olması gerektiği sonucu oluşturmaz. Sözcüklerin özünün gerçeklikteki nesneleri adlandırmak, bu sözcüklerden meydana gelen önermelerin özünün şeylerin nasıl olduklarını betimlemek olduğunu bildiren Wittgenstein'a göre, önermenin özü genel önermesel form, yani şeylerin gerçeklikte nasıl oldukları veya durduklarıyla ilgili bir betimlemenin genel formu tarafından ortaya konur. Wittgenstein, bizim olguları kendimize resmettiğimizi belirtirken, resmin betimlediği nesne ya da olgularla ortak bir şeye sahip olması gerektiğini iddia eder. Resim ile resmin betimlediği nesneler veya olgular arasında ortak olan bu şey, "resimsel form"dur. Bu resim gerçeklikle uyuşur veya uyuşmaz; uyuştuğu takdirde, resim doğru ve sahih bir resim, uyuşmadığı takdirde de hatalı veya yanlış bir resim olur.

Bir resim, şu halde resimsel formundan dolayı, doğrulukla veya hatalı bir biçimde temsil eder. Fakat söz konusu resimsel formdan yoksun olduğu takdirde, hiçbir şekilde temsil etmez. O, artık bir resim dahi olmaz. Tam tamına aynı şekilde, bir önerme de mantıksal formu sayesinde doğru veya yanlış olur. Mantıksal formdan yoksun olduğu takdirde, o ne doğru ne de yanlıştır. Hatta bir önerme bile olmaz. O, gramatikal olarak bir önermeye benzemekle birlikte, gerçekte bir önerme değildir.

Çünkü mantıksal formdan yoksun olduğu için dünya hakkında bir iddiada bulunuyor, bir şey öne sürüyor değildir.

Resimlerin, haritaların, modellerin ve planların temsil ettikleri şeylere benzer olmaları, herkesin kolaylıkla ve rahatça kabul edeceği bir şeydir. Gelgelelim, önermelerin de nesnelerini temsil ettiklerini veya genel olarak dilin dünyayı resmettiğini iddia etmek, insana garip, hatta anlaşılmaz gelebilir. Bunu anlayabilmek için *A*'nın *B*'yi, *A*'dan *B*'yi sistematik bir biçimde elde edebilmemizi mümkün kılan bir kural olduğu zaman, temsil edebildiğini söylemekte yarar olabilir. Wittgenstein'ın sözünü ettiği bu resimsel ya da mantıksal form, bize işte bu kuralı sağlar. Resim veya yağlıboya tablolarda bu kural, sözgelimi perspektif yasalarıdır. Bu yasalar olmadan bir tablo bir manzarayı asla temsil edemez. Önermeler söz konusu olduğunda kural önermelerin kendisinde ortaya çıktığı veya geçtiği dilin sentaksı veya söz dizimidir. Söz konusu semantik yasalar olmadığında, bir önerme hiçbir şeyi temsil edemez; onlar, önermeler dahi olmayıp, garip sesler olmaktan öteye geçemezler.

(c) Mantık ve Matematik

Wittgenstein'ın birinci döneminin temel eseri Tractatus'un kökeninde şu halde, oldukça önemli sonuçları olan bir anlam teorisi bulunur. Bu anlam teorisinin ilk ve en önemli sonucu, isimlerle adlandırma olgusuna yapılan vurgu olarak ortaya çıktı. Basit nesnelere "ilkel semboller" veya isimler izafe edebilme olgusu, gerçekten de bir şeye bir isim izafe ettikten sonra ancak bu ismin ilgili şeyi temsil etmesinin çok aşikâr bir şey olması nedeniyle, bu Wittgenstein'a anlamın çok temel bir yönü olarak görünmüştür.

Söz konusu anlam teorisinin bir başka sonucu *a priori* olan ile ampirik olan arasında yapılan ayrımdır. Buna göre bir tarafta zorunlu olan fakat dünya hakkında söyledikleri hiçbir şey bulunmayan *a priori* ifadeler vardır. Diğer tarafta ise dünyayla ilgili her şeyin olduğundan farklı olabilmesi nedeniyle, hiçbir şekilde zorunlu olmayan ampirik ifade ya da önermeler vardır. Bu ayrımı yapan ilk filozof olmayan fakat ayrımını yeni birtakım argümanlarla destekleyen Wittgenstein, üç ifade ya da önerme sınıfını birbirinden ayırır: Bunlar da sırasıyla totolojiler, çelişkiler ve anlamlı önermelerdir.

Bunlardan totolojiler ve çelişkiler, herhangi bir şeyi temsil etmedikleri için dünya hakkında bir şey söylemezler, onunla ilgili bir bildirimde bulunmazlar. Onlar birer resim değildirler. Dünya hakkında bir bilgi vermeyen, dünya ile ilgili olarak herhangi bir şey dile getirmeyen totolojiler, ancak dejenere bir tarzda anlamlı gibi görünebilseler de gerçekte anlamdan yoksundurlar. Bir olgu hakkında bildirimde bulunmayan, bir

olguya tekabül etmeyen totolojiler, zorunlu olarak doğrudurlar. Wittgenstein'a göre, zorunlu doğrulara tekabül eden zorunlu olgular yoktur. Onların doğruluğu dilsel temsil sistemimizin bir yan ürünü olarak ortaya çıkar.

Başka bir deyişle, mantıkta geçen tüm tümce ya da önermelerin birer totoloji olduğunu göstermeye çalışan Wittgenstein, onların totolojiler olduğu sonucunun mantıkta geçen tümce ya da önermelerin herhangi bir şeyi temsil etmemeleri olgusundan çıktığını söyler. Mantıkta geçen bu tümceler bize dünya hakkında herhangi bir şey söylemedikleri, dünyayla ilgili bir bildirimde bulunmadıkları ve bu arada, elbette "mantık her tür deneyimden önce olduğu" için totolojilerin doğruluklarına karar vermeye çalışırken, dünyayla ilgili olarak bir şeyler bilmeye ihtiyaç duymayız. Onların doğruluklarını sadece sembollerden çıkartırız. Bu ise elbette, zorunluluk, *a priori* olma ve mantıksal doğruluğun bir ve aynı şey olduğu anlamına gelir. Gerçekten de *Tractatus*'un yazarı Wittgenstein'a göre, (1) dünyanın kendisinden kaynaklanmaktan ziyade dünyayı temsil eden sistemlerimizin sonucu olma anlamında zorunluluk, dilsel bir zorunluluktur; (2) zorunlu doğruların totolojiler olmaları açısından dilsel zorunluluk mantıksal bir zorunluluk olmak durumundadır. (3) Bütün totolojiler, deneyimden bağımsız bir biçimde, yani *a priori* olarak bilinirler. (4) Yalnızca zorunlu doğrular *a priori* doğrulardır.

Wittgenstein bu noktada kalmayıp, matematiğin mantıksal bir yöntem olması nedeniyle, mantık için söylenenlerin matematik için de geçerli olduğunu ileri sürer. Onun mantıkçı pozitivistler üzerinde büyük bir etki yapmasının, Viyana Çevresi filozoflarına çok cazip gelmesinin bir nedeni de budur yani onun söz konusu matematik yorumudur. Buna göre matematiğin anlamlı önermeler kapsamı içinde kaldığı düşünülürse, bu durumda iki alternatif söz konusu olur: Kişi ya matematiğin önermelerinin sadece ampirik genellemeler olduğunu kabul edecektir –ki bu alternatif hiç kimseye makul gelmemiştir– ya da mantıkçı pozitivistlerin ortaya koyacağı doğrulanabilirlik ilkesinin kendisine uygulanamayacağı bir önermeler sınıfının olduğunu iddia edecektir. Fakat yeni bir alternatif olarak matematik, Wittgenstein'ın da gözler önüne sermeye çalıştığı gibi, totolojilerden meydana gelirse eğer, onun pozitivistlerin doğrulanabilirlik ilkeleri için can sıkıcı bir istisna oluşturup oluşturmadıkları sorusu hiç gündeme gelmez.

(d) Doğabilimi

Bu durum ise bizi, Wittgenstein'ın sözünü ettiği üçüncü ifade ya da önerme sınıfına götürür: Anlamı olan önermeler, yani birer resim olan

ve doğru ya da hatalı bir biçimde temsil etmelerine bağlı olarak doğru ya da yanlış olan ifadeler. Bu ifade ya da önermeler söz konusu olduğunda, Wittgenstein her şeyden önce, "mantık dışında her şeyin arızi olduğunu" söyler. Bu, elbette her nesnenin, her olay ve durumun, kısacası her şeyin başka her nesne ya da olaydan bağımsız olmasından çıkan zorunlu bir sonuçtur. "Bir durum ya da olayın varlığı veya yokluğundan başka bir olay ya da durumun varlığı veya yokluğunu çıkarsamanın imkânsız olduğunu" dile getiren Wittgenstein'ın ulaşmış olduğu bu sonuç ise, bütün bir analitik felsefenin temel kabulünü oluşturan "dünyanın birbirlerinden bütünüyle bağımsız basitlerin bir toplamı olduğu" kabulünden çıkar. O, burada aslında analitik felsefede başlangıçtan beri örtük olarak var olan bir sonucu çıkarsamaktan başka bir şey yapmamaktadır. Gerçekten de "*a priori* olarak doğru olan bir resmin olmadığını", "elementer bir önermenin başka bir önermeden" veya "bir durumun varoluşundan başka bir durumun varoluşunu çıkarsamanın bir yolunun bulunmadığını" söyleyen Wittgenstein'a göre, "böyle bir çıkarımı haklılandıracak nedensel bir bağ olmayıp, nedensel ilişkiye beslenen inanç bir batıl itikattan başka bir şey değildir."

Doğa yasaları söz konusu olduğunda, Wittgenstein elbette, söz konusu yasaların yasa olmadıklarını söylemez, fakat sadece bu yasaların zorunlulukla geçerli olmadıklarını söyler. Daha doğrusu, ona göre bu yasaların doğada zorunlulukla geçerli olduklarını gösteren delillerimiz yoktur ve olamayacaktır. Söz konusu doğa yasalarına inanmakta bizim, Wittgenstein, bu yasalar iş gördükleri zaman veya işe yaradıkları ölçüde haklı olduğumuzu söyler. Başka bir deyişle, bizlerin bu yasaları kullanmamız, onların bize olmuş olanlardan hareketle olacak olanlarla ilgili olarak öndeyilerde veya doğru kestirimlerde bulunma imkânı vermeleri sayesinde haklılanır. Onun buraya kadar bir pragmatist gibi düşündüğü, rahatlıkla söylenebilir. Bununla birlikte Wittgenstein, aynı zamanda doğa yasalarının bugün yararlı olmalarının, onların gelecekte de yararlı olacaklarının bir delili olmadığını söyler. Dahası, onların gelecekte de yararlı olacak olmaları, şeylerde onların oldukları gibi olmalarına yol açan bir zorunluluk bulunduğunu kanıtlayan bir delil olarak alınamaz.

Wittgenstein, şu halde *Tractatus* adlı eserinde ortaya koymuş olduğu mantık ve anlam teorisiyle, modern dönemde veya Descartes'ın zamanında geliştirilmiş olan doğa kavrayışının, esas itibariyle hatalı olduğunu öne sürer. Buna göre, bir zamanlar doğa yasalarının doğanın zorunlulukla davranma biçimini ifade ettikleri ve bu yasalara yapılan gönderimin şeylerin neden oldukları gibi olduklarının tam ve nihai açıklamasını temin ettiğine inanılırdı. Oysa şimdi *Tractatus*'ta öne sürülen mantık ve anlam teorisinin doğru olması durumunda, doğa ya-

saları hiçbir şey açıklamaz. Bu açıdan bakıldığında, doğa yasalarına müracaat etmek Tanrıya ya da Kadere müracaat etmekten hiç de farklı bir şey değildir. Hatta Wittgenstein, Tanrı veya Kader yerine doğa yasalarına müracaat etmenin aslında daha kötü bir şey olduğuna inanır. Bunun da hiç kuşku yok ki en önemli nedeni, Tanrıya veya kadere başvuran eskilerin en azından anlaşılmaz ve tahkik edilemez bir şeye başvurmakta olduklarının farkında oldukları yerde, doğa yasalarına müracaat eden modernlerin her yönüyle anlaşılır, rasyonel açıklamalar getirdiklerini sanmalarıdır.

Burası, çıkış noktası ve dolayısıyla bilinebilir veya söylenebilir olanla bilinemez veya söylenemez olan arasındaki sınırı tanımlama problemine yaklaşmada eleştirel bir tutum takınma noktasında benzerlikler sergileyen Wittgenstein ile Kant arasındaki ortaklığın veya benzerliğin bittiği nokta olmak durumundadır. Gerçekten de Kant, Hume'un nedensellik ve dolayısıyla doğaya ilişkin rasyonel bilginin imkânıyla ilgili kuşkuculuğunu aşmaya çalışırken, bu çerçeve içinde Hume'un mantık ile deneyim arasında yaratmış olduğu uçurumu kapatarak bir köprü inşa etmenin kaçınılmaz olduğu kanaatine varmıştı. Bu köprü ise mantıksal ve akıllı bir zihnin, mantıklı ve rasyonel bir dünya inşa etme faaliyetinden meydana gelmekteydi. *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinde hem fizikte hem de matematikte sentetik *a priori* önermelerin var olduğunu gösteren Kant, böyle bir köprünün var olduğundan emindi. *A priori* olarak doğru olan resimler bulunmadığını söyleyen Wittgenstein'a göre, Kant aslında fizik ve matematiğin bize dünya hakkında *a priori* resimler verdiğini söylemektedir. Oysa onun bakış açısından, fizik dünyayı resmeder, ama *a priori* değildir; matematik ise *a priori*dir, fakat herhangi bir şeyi resmetmez.

(e) Felsefe

Wittgenstein, Tractatus'ta mantık, matematik ve doğabilimlerinden sonra felsefeyi ele alır. O, "doğabilimlerinden biri olmadığını" söylediği felsefenin, düşüncenin mantıksal yönden açıklığa kavuşturulmasıyla meşgul olan bir faaliyet olduğunu ileri sürer. Geleneksel felsefede geçen sorularla problemlerin pek çoğu, ona göre, yanlış olmayıp anlamsızdır. Bu türden sorulara yanıt verilemeyeceğini, ancak onların yanlış olduklarının gösterilebileceğini söyleyen Wittgenstein, eski filozofların sorularının pek çoğunun dilin mantığını kavrayamamaktan doğduğunu, dolayısıyla en derin ve yakıcı problemlerin önemli bir kısmının bir problem dahi olmadığını iddia eder.

Onun felsefeyle ve özellikle de metafizikle ilgili söylediği şeylerden pek çoğu analitik felsefenin metafizik karşıtı tutumuna fazlasıyla uygun düşer. Onun özellikle mantıkçı pozitivist filozoflar açısından önemli ve

etkileyici bir filozof olmasının nedenlerinden biri de budur. Bununla birlikte, o bu son noktada, yani "en derin ve yakıcı felsefi problemlerden önemli bir kısmının bir problem dahi olmadığı" iddiasında, analitik görüşün alışılmış kavrayışından biraz daha farklı bir şeyler söyleme durumuna gelir. Bunun da hiç kuşku yok ki en önemli nedeni, Wittgenstein'ın, örneğin mantıkçı pozitivistlerden veya Russell benzeri analitik filozoflardan farklı olarak, söylenebilir olanla söylenemez olan, bilinebilir olanla bilinebilir olmayan arasındaki sınır çizgisinin ötesinde olan ile derinden ilgilenmesidir. Onun bu bağlamda öne sürmüş olduğu en önemli tez, söylenebilir olan ile gösterilebilir olan arasında yapmış olduğu ayrım etrafında döner. Buna göre, "gösterilebilir olan söylenemeyendir", fakat öte yandan "söylenemeyen, kendisiyle ilgili olarak sessiz kalmamız gereken şey, her şeye rağmen gösterilebilir."

Buna göre, bütünüyle basit kendilikler olarak nesneler tanımlanamazlar, fakat sadece adlandırılabilirler. Göstergeler onların temsilleridir. Bizim göstergeler hakkında konuşabileceğimizi söyleyen Wittgenstein, önermelerin ise şeylerin ne olduklarını değil de sadece nasıl olduklarını söylediklerini ifade eder. O, işte bu noktada kalmayıp, bir önerme ile bu önermenin kastettiği, anlatmak istediği şey arasındaki ilişki üzerine bir önerme kurmanın imkânsız olduğunu iddia eder. Resimsel ve mantıksal form sadece gösterilebilir. Bunu daha iyi ifade edebilmek için bir kimsenin bir manzara resmi çizdiğini varsayalım. Kişi ayrı ayrı hem resme hem de manzaraya bakıp, resmin onu temsil ettiğini görebilir. Fakat aynı kişi resmin manzarayı temsil etme tarzını temsil edemez. O, resmin ve manzaranın fotoğrafını çekebilir ve bu ikisini birbiriyle karşılaştırabilir. Fakat bu, sadece iki temsilin karşılaştırılması olur. Fotoğraf, fotoğrafta temsil edilen resim ile manzara arasındaki temsil ilişkisini temsil edemez. Söz konusu temsil ilişkisine yalnızca işaret edilebilir, fakat o, bir temsil ile temsil edilen arasındaki bir ilişki olması dolayısıyla, temsilin dışında kaldığı için temsil edilemez.

Demek ki, önermelerin gerçekliğin mantıksal formunu gösterdiğini, fakat söz konusu mantıksal formu temsil edemeyeceğini söyleyen Wittgenstein, Kant'ın mantık ile deneyim arasında bir köprü inşa etme çabasının beyhude bir çaba olduğunu gözler önüne sermenin, sentetik *a priori* önermelerin olmadığını gösterme dışında bir yolunun daha olduğunu, bu yolun da söyleme ile gösterme arasında bir ayrım yapmaktan geçtiğini söyler. Buna göre dilin dünya ile bir ilişkisinin olduğu gösterilebilir, fakat bu ilişkinin ne olduğu söylenemez. Bu, ona göre, derin bir problem, daha doğrusu insanın sınırlılığından kaynaklanan bir problemdir. Bu problemin çok önemli bir boyutunda, insanın dilin içine hapsolması olgusu bulunur. Her birimizin dünyasının dilimiz tarafından sınırlanmış

olduğunu belirten Wittgenstein'a göre, dilimizin sınırları dünyamızın sınırları olmak durumundadır.

Wittgenstein felsefenin görevini de işte bu ışık altında yeniden tanımlar. Buna göre önce etik, felsefi ve dini tümcelerin söylenemez olanı ifade etmeye kalkışmaları nedeniyle anlamsız olduklarını, bir önerme dile getiremeyeceklerini söyler. Bu bağlamda bizim için inanılacak önermeler olamayacağından, felsefi, etik ve dini bir inancımız olmayacaktır. Filozoflar tarafından ele alınıp yanıtlanabilecek derin felsefi iddialar, hakiki felsefe problemleri olamayacağına göre, felsefenin devam edegelmesinin ve böylelikle gerçek felsefi problemlere çözüm bulunmasını engelleyen yanılsamalara kapılmanın en önemli nedeni, dilsel karışıklıklardır. Felsefedeki sonu gelmez tartışma ve ihtilafların söz konusu dilsel karışıklıklardan kaynaklandığını öne süren Wittgenstein'a göre, dilin işleyişi tam olarak ortaya çıkarılabildiği takdirde, bu karışıklıkların önüne geçilebilir ve dünya gerçekte olduğu şekliyle görülebilir. Ona göre, felsefenin yapabileceği bir şeyler vardır. Wittgenstein, filozofların yeni birtakım önermeler keşfedemeseler de eldeki önermeleri aydınlatabileceklerini, açıklığa kavuşturabileceklerini söyler. Gerçekten de gündelik dilin mantıksal formu gizleyerek düşünceyi açıklıktan alıkoyduğuna inanan Wittgenstein, felsefenin bir öğretiler bütünü değil de bir faaliyet olduğunu ileri sürer. Onun işlevlerinden biri de eski filozofların hatalarını gözler önüne sermekten meydana gelir. Bu hatalar ise, yeni ayrımın ışığında söylenebilir ki sadece gramatikal yapı ile mantıksal yapıyı birbirine karıştırmaktan meydana gelmez. Wittgenstein'a göre, eski filozofların hataları esas, söylenemez olanı söyleme çalışmaktan meydana gelir. Onun felsefe kavrayışına göre, doğru felsefe, bir söylemden meydana gelmez, fakat bir faaliyetten oluşur. Felsefe, bu yüzden, söylenebilecek olanın sınırlarını gösterme faaliyetidir.

Mantıkçı Pozitivizm

Sadece analitik felsefenin gelişiminde değil, fakat bütün bir 20. yüzyıl felsefesinin gelişim seyrinde de çok önemli bir başka dönüm noktasını, Viyana Çevresi filozofları tarafından temsil edilen "mantıkçı pozitivizm" adlı meşhur akım oluşturur. Çevre, 1920'li yılların hemen başlarında Viyana Üniversitesi'nde "Tümevarımsal Bilimler Felsefesi Kürsüsü"ne profesör olarak atanan Moritz Schlick'in evinde cumartesi günleri düzenli olarak toplanıp, bilim ve felsefe üzerine tartışmalar yapan bir grup felsefeci ve bilim adamından oluşmaktaydı. Viyana Çevresi'nin diğer önemli filozofları arasında Rudolf Carnap, Herbert Feigl, Philip Frank, Kurt Gö-

del, Hans Hahn, Otto Neurath, Viktor Kraft ve Friedrich Waismann gibi kişiler bulunmaktaydı. Söz konusu kişilerin istisnasız hepsi de bir bilim dalından geliyordu; örneğin Kraft ve Carnap, dilin mantıksal analiziyle, Neurath iktisat ve sosyolojiyle, Feigl psikolojiyle, Waismann da matematikle ilgilenmekteydi.

Viyana Çevresi filozofları temsil ettikleri söz konusu felsefe anlayışını tanımlamak amacıyla, "mantıkçı pozitivizm" terimine ek olarak, zaman zaman "bilimsel ampirisizm" ve "mantıkçı ampirisizm" deyimlerini kullandılar. "Ampirisizm" terimini kullanmalarının en önemli nedeni, söz konusu pozitivist hareketin bilgimizin deneyimle sınırlanmış olduğunda ısrar etmesi; "bilimsel" terimini kullanmalarının nedeni ise, hiç kuşku yok ki dış dünya hakkında sadece bilimde ve bilimsel yöntem aracılığıyla bilgi edinebileceğimizi savunmalarıydı. Söz konusu filozoflar, bilimsel bilgi iddialarını tartışılmaz, kuşkuya açık olmayan gözlem kayıtlarına sıkı bir biçimde bağlamayı, metafiziksel ve spekülatif unsurları bilimin imtiyazlı alanının dışına atmayı veya tümden reddetmeyi ve böylelikle de bilimsel dünya görüşü veya bilimsel felsefe anlayışını yerleştirmeyi amaçlıyorlardı. Viyana Çevresi filozofları söz konusu bilimsel felsefenin yönteminin mantıksal analiz olduğu kanaatindeydiler. Çünkü, onlara göre mantıksal analizin görevi, bütün bilgileri, bilimin ve gündelik hayatın bütün iddialarını çözümlemeden geçirmekti. Söz konusu analiz sayesinde her bir iddianın anlamını ve bu iddialar arasındaki bağlantıları açıklığa kavuşturmak amacı güttüler.

(a) Viyana Çevresinin Sosyal Art Alanı

Gerçekten de mantıkçı pozitivizm, mutlak bir akılcılığı, aklın sadece bilimde tezahür ettiği inancını ve doğallıkla da bilimsel bir dünya görüşünü temsil ediyordu. 20. yüzyılın ikinci çeyreğine büyük ölçüde damgasını vuran mantıkçı pozitivistler, gerçekte kendilerinin "karanlık" diye niteledikleri bir sosyo-politik atmosferin ürünü olduklarını öne sürmekteydiler; bu yüzden, mevcut koşulları pozitif bir felsefe anlayışı, bilimci bir dünya görüşü ile ıslah etmeye veya yeni baştan şekillendirmeye çalıştılar. Buna göre, Çevre filozofları Almanya'da giderek güçlenen ve en nihayetinde Almanya'yı faşizme götürecek olan muhafazakâr bir siyasetten ve insanlığın ilerlemesi önündeki en büyük engel olarak gördükleri metafizikten büyük bir rahatsızlık duymaktaydılar. Bu yüzden, bilim ile metafiziği birbirinden ayırmaya, felsefenin, özel olarak da Alman İdealizminin insanlığın önüne muğlak ve karanlık bir dünya koymasına engel olmaya çalıştılar; insan zihninin önünde yıllar yılı bir engel olarak duran metafiziğin bütün tortularından ayıklanacak bir bilim ve felsefe anlayışını yeni baştan tanımlamaya koyuldular.

Metafiziğe karşı çıkışları büyük ölçüde ideolojikti; örneğin, sosyopolitik ilgileri en güçlü olan isim olarak Neurath, metafiziği toplumsal ve politik irtica olarak değerlendirmekte ve bu yüzden Çevre'nin de esas itibariyle metafiziği yıkmayı amaç edinmiş bir siyasal parti gibi eylemde bulunması gerektiğini öne sürmekteydi. Bilimciliği alabildiğine güçlü bir yeni Marksist olarak Neurath, bilim adamları topluluğunu rasyonel olarak düzenlenecek toplum için bir model olarak almakta ve dolayısıyla, toplumsal ve entelektüel hayatın akli olmayan bütün metafiziksel unsurlardan arındırılmasının kaçınılmaz olduğunu düşünmekteydi. Buradan da anlaşılacağı üzere, mantıkçı pozitivistlerin metafizik karşısındaki tutumları, Marksistlerin din karşısındaki tavırlarına benzemekteydi. Buna göre Marksistlerin dini halkın afyonu olarak gördükleri yerde, mantıkçı pozitivistler de metafiziği özellikle de Alman üniversitelerinde hâkim olan idealist metafiziği sosyal ve politik muhafazakârların bir aracı olarak gördüler. Onların bakış açısından metafizikçiler sadece yanılgıya düşen felsefeciler değillerdi, fakat daha ziyade irticanın dayanakları olup çıkmış kimselerdi.

Mantıkçı pozitivistler, metafiziğe bunun yanında epistemolojik gerekçelerle, önermelerinin anlamsız olması nedeniyle karşı çıktılar. Metafiziğe karşı eskiden negatif bir tavır takınmış olan bu isimlerin metafiziğin içeriğine boş ya da faydasız oldukları gerekçesiyle karşı çıkmış oldukları yerde, mantıkçı pozitivistler metafiziğe önermelerinin doğru ya da yanlış olmayıp, anlamsız olmaları nedeniyle tavır aldılar. Bu yüzden, Russell'ın felsefi sentezle ilgili umutlarını hiçbir şekilde paylaşmayıp, felsefeyi sadece felsefenin bir bilim mantığı olarak gördükleri bilim felsefesi dışında kalan bütün dallarını yıkmak için kullanma kararlılığı sergilediler.

(b) Mantıkçı Pozitivizmin Kavramsal Dayanakları

"Mantıkçı pozitivizm" adını oluşturan iki kavramdan "pozitivizm" kavramı, 19. yüzyılın başlarında ünlü Fransız filozofu Comte tarafından kullanılmıştı. Comte felsefi sistemlere, metafiziğe güvenmeyip, sadece deneyime dayanan bilgiye önem vermekteydi ve gücünü deneysel yönünden alan doğabilimini, bilginin gerçek örneği ya da paradigması olarak değerlendiriyordu. Her ne kadar Comte, pozitivizmiyle doğallıkla bir bütün olarak rasyonalite alanının tamamen bilim tarafından tüketildiğini ifade etmiş olsa da mantıkçı pozitivizmin ortaya çıkışında Hume ile sonradan Hume'u izleyen Ernst Mach'ın, birçok bakımdan Comte'tan daha etkili olduğu söylenebilir. Gerçekten de olgulara dayanmayan bilginin mümkün olamayacağını, nesnelerle ilgili bilgiye ulaşma sürecinde, olgulara dayanmayan bütün unsurların ayıklanması gerektiğini öne sürerken Mach, pozitivizmi olabilecek en açık şekilde ortaya koymuştu. O, metafiziğe tam bir muhalefet içinde, bilimi sağlam bir zemin üzerine

oturtmaya çalışmıştı; nitekim bilimsel ifade ya da önermelerin deneysel olarak doğrulanabilmesi ve bu deneysel ifadelerin de duyumlara veya duyusal gözlemlere indirgenecek şekilde formüle edilebilmeleri gerektiğini öne sürdü. Ona göre, bilimsel ifadeler duyumların kısaltılmış ve dolayısıyla, ekonomik betimlerinden başka hiçbir şey değildi.

"Mantıkçı pozitivizm" deyiminde geçen "mantıkçı" kavramına gelince; bu kavram modern mantığın onların yaklaşımında kazandığı yeri gösterir. Gerçekten de mantıkçı pozitivistler mantığın imkânlarını ve araçlarını kullanarak bilimin formel yapısını ortaya çıkarıp belirginleştirmeye çalıştılar. Gündelik dilin sembolik mantığın ölçütlerini yerine getiremediğini, dolayısıyla bilim dili için gerekli açıklık ve kesinliği sağlayamadığını, bu yüzden bilimde analiz açısından sembolik mantığın ilkelerini yerine getiren bir formel dilin gerekli olduğunu düşündüler. Çevre filozofları bilimsel bilginin kesinliğini ancak mantık diliyle ortaya koyabileceklerini düşünüyorlardı. Mantıkçı pozitivistler ihtiyaç duyulan formel adımları, mantık ve matematik alanında, kendileri sahneye çıkmadan hemen önce yaşanan iki önemli gelişmeden temin ettiler. Bu gelişmelerden birincisini ünlü matematikçi David Hilbert'in geometriyi mantıksal olarak aksiyomatikleştirirken, onu herhangi bir mekânsal forma gönderimde bulunmaktan kurtaran formalist bakış açısı meydana getirmekteydi. Buna göre geometri, verili bir mekânın yapısını yansıttığı için değil, fakat konusunu saf mantıksal formüller yoluyla tanımladığı için *a priori* olarak doğru olmak durumundaydı. Matematiksel doğruluk bu anlayışta, mantıksal tutarlılıkla özdeşleştirildi.

İkinci önemli gelişme ise, Frege ve Russell'ın "mantıkçılığı" oldu. Frege ve Russell'ın söz konusu mantıkçılığı, Hilbert'in formalizminin tam tersine, matematiksel disiplinleri, özellikle de aritmetiği kapsayıcı bir mantık sisteminden hareketle inşa etme amacının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştı. Bu görüşe göre, aritmetik gibi matematiksel disiplinlerin belli bir konu alanı, kendileriyle ilgili doğruların ortaya konduğu, sözgelimi önermelerle sınıflardan oluşan münferit bir konu alanı vardır. Bütünüyle mantıksal bir yapı sergileyen söz konusu matematiksel disiplinler, bu yüzden Kant'ın öne sürdüğü gibi, sentetik *a priori* değil de analitik doğruları dile getirirler. Mantıkçı pozitivizm açısından çok büyük bir önemi olan bu iki gelişme söz konusu olduğunda, denilebilir ki Hilbert'in formalist bakış açısı, başkalarının yanı sıra esasında Schlick, mantıkçı bakış açısı ise Carnap tarafından benimsenmiştir.

(c) Doğrulanabilirlik İlkesi

Mantıkçı pozitivizmi benimsemiş filozoflar, öncelikle bilimsel bilginin deneyime dayalı bir bilgi olduğunu göstermek, bilime bir sınır

çekmek, daha doğrusu bilimi bilim olmayandan ayırabilmek için "doğrulanabilirlik ilkesi" olarak bilinen meşhur ilkeyi geliştirdiler. Gerçekten de onlar bizim sadece bilimlerde bilgi adına layık olabilen malumatı kazanabildiğimizi kabul ettiler. Bilgilerimizi, dünya hakkında sahip olabileceğimiz malumatı artırmak istiyorsak eğer, bilimsel yöntemi diğer alanlarda da kullanmamız gerektiğini öne sürdüler. Bilim bize, mantıkçı pozitivistlere göre, bilimde ortaya konan bütün iddialar deney yoluyla desteklenip doğrulandığı ve gözlem yoluyla kontrol edildiği için güvenilir bilgi sağlamaktadır. Sözgelimi, bir zamanlar çokça tartışılmış bir soru olarak "eterin varolup olmadığı" sorusunu ele alalım. Pozitivistler, Michelson-Morley deneyinin bu konuyu bir karara bağladığını, söz konusu deneyin kendisine eter adının verilebileceği gözlemlenebilir bir veri olmadığını ve dolayısıyla "eter" sözcüğünün bilim dilinden atılması gerektiğini açıklıkla gösterdiğini söylediler.

Onların işte bu zemin üzerinde geliştirmiş oldukları doğrulanabilirlik ilkesi, öncelikle oldukça güçlü ampirik temelleri olan bir anlamlılık ölçütü, bir anlam kuramı sağlar. Çünkü ilke, bir önermenin anlamının onun doğrulanma tarzı olduğunu ileri sürer. Başka bir deyişle, doğrulanabilirlik ilkesi her şeyden önce, bir ifade ya da tümcenin anlamının o tümcenin doğruluk koşullarında olduğunu ortaya koyar. İlke, başka bir deyişle, bir tümcenin anlamını kavramanın, o tümcenin hangi koşullarda doğru, hangi koşullarda yanlış olduğunu kavramayı gerektirdiğini dile getirir. Yani, bir ifadenin, bir önerme ya da söylemin bir bilgi içeriği taşıması veya anlamlı olabilmesi için doğrudan doğruya olgusal bir dille ifade edilmesi veya gözlem ve deney yoluyla doğrulanabilir olması gerekir. Bu koşulları taşımayan, yani deney ya da gözlem yoluyla doğrulanamayan önerme ya da iddialar, metafiziksel iddia ya da önermeler olup, anlamdan yoksundurlar.

Doğrudan Doğrulama

Mantıkçı pozitivistler doğrulamanın doğrudan ya da dolaylı olabileceğini kabul ederler. Başka bir deyişle, bazı önerme ya da tümceler gözlem yoluyla dolayımsız olarak doğrulanabilirler; söz konusu tümce ya da önermelerin doğruluğu veya yanlışlığına duyu-deneyimi veya gözlem yoluyla karar verilebilir. Mantıkçı pozitivistler dolayımsız olarak doğrulanabilen işte bu tümce ya da önermelere temel önermeler, "protokol ya da gözlem önermeleri" adını verirler. İçlerinden bazıları gözlem önermelerini deneyimlerimizi dile getiren fenomenal ifadelerle sınırlarken, bazıları gözlem önermelerinin dünyanın gözlemlenebilir durumlarını dile getiren önermeler olduklarını öne sürer.

Dolaylı Doğrulama

Mantıkçı pozitivistler, sözgelimi "güç" benzeri doğrudan deneyim yoluyla gözlemlenemeyen özellik veya kendiliklerle ilgili terimlerin geçtiği tümce ya da önermelerin ise, ancak dolayımlı bir biçimde doğrulanabileceğini savunurlar. Daha doğru bir deyişle, bu türden teorik terimlerin anlamını açıklamak için mantıkçı pozitivistler, söz konusu terimleri içeren tümcelerin doğruluk ya da yanlışlıklarını gözlem önermeleriyle dolaylı olarak belirlemenin yollarını aradılar. Gerçekten de insan tarafından algılanamayan elektromanyetik dalgalar, elektron ve protonlarla ilgili olan fizik kuramları dikkate alınacak olursa, bilimsel bilgimizin deneyim yoluyla gözlemlenemeyen şeylerle de ilgili olabileceği açıklıkla anlaşılır.

Mantıkçı pozitivistler işte burada, gözlemlenemeyen kendiliklerle ilgili teorilerin veya birtakım kuramsal terimlerin, yani gözleme konu olamayan özelliklerle ilgili terimlerin geçtiği önermelerde, ancak dolaylı doğrulamaya başvurulabileceğini, ilgili önerme ya da kuramların gözlem önermelerine, temel önermelere indirgenerek doğrulanabileceğini söylerler. Buna göre, elektrik akımının bir doğru boyunca aktığını öne süren önermenin, algılanamaz olan elektronların tel boyunca akmakta oluşlarını gerektirecek şekilde anlaşılmaması gerekir. Bu önerme daha temel birtakım önermelere, doğrudan gözlem verilerine indirgenebilir. Bu takdirde, aynı önerme telin uygun koşullardaki durumundan dolayı, belirli özgül ve algılanabilir fenomenlerin ortaya çıktığını dile getirir ve önerme bu fenomenler aracılığıyla doğrulanabilir. Yani önerme, örneğin telin uçlarının bir ampermetreye bağlanması durumunda, ampermetrenin ibresinin yer değiştireceğini, telin uçlarının bir elektroliz çözeltisine batırılması durumunda, elektrolizle ilgili fenomenlerin ortaya çıkacağını, suyun ısısını ölçmemiz durumunda ise, ısının yükseldiğini göreceğimizi öne sürer. Gerçekten de en azından başlangıçta, mantıkçı pozitivistlerin hemen tamamı Carnap'a uyarak, bu türden kuramsal terimler içeren bütün önermeleri gözlem önermelerine "çevirme"yi önerdiler.

Olgusal Doğrulama

Demek ki mantıkçı pozitivistler, doğrulanamayan, daha doğrusu ne doğru ne yanlış olan önermeleri, anlamsız oldukları gerekçesiyle bir tarafa bırakırken, bilimsel bilginin esas itibariyle doğrudan ya da dolaylı olarak doğrulanabilir gözlem önermelerinden oluştuğunu söylediler. Bununla birlikte, onların bakış açısından iki ayrı doğrulama türü bulunmaktaydı. Bunlardan, doğrudan ve dolaylı doğrulama olarak iki ayrı şeklinden söz ettiğimiz olgusal doğrulama, dünyanın gözlemlenebilir bir yönüne, dış dünyadaki bir olay ya da duruma gönderme yapan bir önermenin,

sözgelimi "Ali'nin köpeği siyahtır" gibi bir önermenin gözlem ya da deney yoluyla doğrulanmasıdır. Böyle bir önermenin doğrulanması için herhangi bir mantıksal kurala ihtiyaç duyulmaz; sadece Ali'nin köpeği bulunarak, rengi kontrol edilir. Köpeğin rengi gerçekten de siyah ise önerme doğrulanmış; siyah değilse yanlışlanmış olur.

Mantıksal Doğrulama

Fakat "Bütün köpekler dört ayaklıdır" önermesi, olgusal olarak veya gözlem yoluyla doğrulanabilir bir önerme değildir; bu önermenin doğruluğuna ya da yanlışlığına karar vermek için bu dünyadaki milyonlarca köpeğin gözlenmesi gerekmez. Çünkü önerme, olgusal bir durumdan ziyade, mantıksal bir durumu ifade etmektedir. Bu mantıksal durum da gözlem yoluyla değil, fakat tümcenin gramatikal yapısı incelenerek ortaya çıkarılabilir.

Analitik ve Sentetik Önermeler

Metafiziğin hiçbir şekilde doğrulanamayan anlamdan yoksun önermeleri bir tarafa bırakıldığında, doğrulamanın iki yolu olduğuna göre, buradan doğrulanabilirlik ilkesinin sahip olabileceğimiz doğruları, doğrulanabilen anlamlı önermeleri, tıpkı insan zihninin sahip olabileceği bütün doğruları olgularla ilgili fiziki doğrular ve ide ilişkileriyle ilgili mantıksal-matematiksel doğrular olarak ikiye ayıran "Hume Çatalı" gibi, iki başlık altında topladığı söylenebilir. Her birinin kendi anlamlılık zemini bulunan bu iki tip önermeden birinciler, bize dünyadaki olay ve olgularla ilgili veya dünyanın farklı durumları hakkında bir şeyler söyleyen sentetik önermelerden oluşur; bu önermeler doğallıkla, bize dünya hakkında yeni bilgiler verip, dünyaya dair bilgimizi artırırlar. Elbette zorunluluk ihtiva etmeyen, yani karşıtlarını olumlamanın bir çelişki yaratmadığı bu önermeler olumsal önermeler olup, onları esas itibariyle doğabilimlerinde buluruz. Başka bir deyişle sentetik önermeler, her durumda ya doğru ya da yanlış olan önermelerdir ve onların doğruluk ya da yanlışlıkları sadece, mantıksal veya linguistik olmayan bir veriye, yani bir olguyla gönderimle ortaya konabilir.

Doğrulanabilirlik ilkesi mantıksal olarak doğrulanan ikinci ana önerme türüne, "analitik önerme" adı verilir. Analitik önermeler, mantıksal doğrulamaya paralel olarak, anlamlılıklarını ihtiva ettikleri sözcüklerin veya sembollerin tanımlarından alırlar. Buna göre "tüm insanların ölümlü olduklarını" söylemenin lafzi ya da bilişsel bir anlamı vardır, çünkü "insan" sözcüğü "ölümlülük" düşüncesini ihtiva edecek şekilde tanımlanır. Bu tip önermelerde, özne yüklemi içerir. Analitik önermeler bize dünya hakkında yeni bilgi vermezler, yani onlar dünyaya dair mevcut

bilgilerimizi artıran önermeler değillerdir; bu yüzden onlara, "totoloji" adı verilir. Dahası, onların anlamları deneyime değil de sadece açık seçik olarak tanımlanmış terimlerin tutarlı bir şekilde kullanılmalarına bağlıdır. Açık seçik olarak tanımlanmış sözcükler tutarsız bir şekilde kullanıldıkları zaman, sonuç bir çelişki olur. O halde zorunlulukla, yani terimlerinin anlamlarından dolayı doğru olan bir önerme bir totolojidir, buna mukabil zorunlulukla yanlış olan bir önerme de bir çelişki olmak durumundadır. Buna göre aynı zamanda bir totoloji olan analitik bir önerme, yegâne sınanma ölçüsü terimlerinin anlamı olduğu için her zaman ve her durumda zorunlulukla doğru olur. Benzer şekilde bir çelişki de yanlışlığı terimlerinin tutarsız kullanımı tarafından belirlendiği için her zaman ve zorunlulukla yanlış bir önermedir. Demek ki, analitik bir önermenin doğruluk ya da yanlışlığı anlamların mantıksal analizi tarafından belirlenir.

Mantıkçı pozitivistler, analitik önermelerle sentetik önermeler arasındaki bu ayrımdan yola çıkarak, meşhur bilişsel anlam telakkilerini oluştururlar. Analitik önermelerin onlara göre, formel bir anlamı vardır; bunun da nedeni onların anlamlarını olgulardan değil de matematik ve mantık benzeri formel bilimlerde olduğu gibi, sözcüklerle düşüncelerin mantıksal içerimlerinden alırlar. Oysa sentetik önermelerin olgusal bir anlamı vardır, çünkü bu önermelerin anlamları, bu önermelerde kendilerine gönderimde bulunulan nesnelerin ampirik gözlemine dayanır. Onlar fizik, kimya, biyoloji benzeri doğabilimleri veya olgusal bilimlerin dilini oluşturmaktadır.

(d) Mantıksal İnşa

Mantıkçı pozitivistlerin üzerinde hassasiyetle durdukları, özellikle vurgu yaptıkları bir diğer husus da doğrulanabilirlik ilkesinden sonra, modern mantık ve bu mantığın mümkün kıldığı analiz olmuştur. Buna göre onlar öncelikle, mantığın imkânlarını kullanarak bilimin formel yapısını ortaya çıkarmaya çalıştılar. Gündelik dilin, sembolik mantığın ölçütlerini yerine getirememesinden ötürü, çözümleme yapabilmek için sembolik mantığın ilkelerini yerine getiren bir formel dili gerekli gördüler. Beklentileri şuydu: Bilimin tam, açık, formel bir dile getirilişi ile bilimin bir bilgi kaynağı olduğu savını temellendirip, bilimde kesinlik eksikliğinden doğan sorunları çözmek. Böyle bir mantığın mümkün kıldığı mantıksal analizin amacını ise onlar, bilimlerde ortaya konan önermelerin anlamlarını, bu önermelerin gerçek bilişsel içeriklerini açıklamak amacıyla çözümlemek olarak anladılar. Burada, mantıkçı pozitivistlerin birkaç isimden istifade etmiş olmalarına rağmen, esas olarak Russell ve onun "betimlemeler teorisi"nden çok şey öğrenmiş olduklarını söylemek yerinde olur.

Bu bağlamda mantıkçı pozitivistler için Russell'ın "Waverly'nin yazarı Scott'tur" önermesiyle ilgili çözümlemesinin kendileri için ufuk açıcı olduğunu belirtmeye özel bir önem verirler. Gerçekten de Russell, bu önermenin "Sokrates ölümlüdür" önermesiyle aynı forma sahip olmadığını göstermiştir. Bu, "Scott" ve "Waverly'nin yazarı" ifadeleri dikkatle incelenecek olursa, kolaylıkla görülebilir. Bir ve sadece tek bir bireye gönderimde bulunan bu ifadelerin her ikisi de tekildir. Başka bir deyişle, "*Waverly*'nin yazarı İskoçtur" önermesi ile "Scott İskoçyalıdır" önermeleri birbirine benzer. Fakat bunu kabul etmeyen Russell, onların gramatikal öznelerinin aynı olmadığını ve dolayısıyla, doğaları gereği farklı önermeler olduğunu belirtir. "Scott" özel bir isim, değişken bir değer olarak görünen sabit bir tekildir; bir bireyi belirten bir semboldür. Oysa "*Waverly*'nin yazarı", onun "belirli betimlemeler" diye adlandırdığı "şöyle şöyle olan" formundaki tüm önermeler gibi, tekil bir sabit olarak alınamaz. O, görünüşün tersine, tekil bir ifade olmayıp, içinde geçtiği önermenin anlamına katkıda bulunan bir ifadedir. Bu yüzden "*Waverly*'nin yazarı Scott'tur" önermesini, mantıksal bir notasyonla "Scott *Waverly*'yi yazdı (ve onu bir tek o yazdı)" şekline dönüştürmeyi öneren Russell'ın burada düşüncenin gerçek bir analizini hayata geçirdiği çok açıktı. Dilin Russell tarafından hayata geçirilen mantıksal analizi, birtakım doğal düşünceleri soyut bir sembolizme dayandırmaktan ibaret bir şey değildi. Dilin, bunun tam tersine, doğal düşüncenin incelikleri ve zenginliği bakımından özel bir itina ve dikkati gerektiren mantıksal analizi, söz konusu düşüncenin kurucu öğelerine gün ışığına çıkartmaya imkân sağlamaktaydı.

Mantıkçı pozitivistlere göre, böyle bir mantıksal analiz olmadığında, sadece metafizikçilerle sıradan insanların değil, fakat fizikçilerin veya bilim adamlarının da yanlışa düşebilmeleri ihtimali söz konusu olur. Başka bir deyişle, Russell'ın gerçekleştirdiği türden mantıksal bir analizin yokluğunda, fizikçilerin de "elektronlar vardır" veya "eter var değildir" benzeri önermeleri yanlış yorumlayıp onlara metafiziksel bir içerik yüklemeleri tehlikesi vardır.

Mantıkçı pozitivistlerin işte bu bağlamda ele alınması gereken mantıksal inşa anlayışıyla doğrulanabilirlik ilkesi, birlikte ele alındığında, bize onların hayata geçirmeye çalıştıkları programın özünü verir. Bu ise işe, kendilerine ilişkin deneyimimizin düzeltilemez ve tartışılmaz olduğu öğelerle başlamak ve bu öğelerden hareketle, çeşitli bilimlerin içeriğini meydana getiren önermeleri inşa etmekten meydana gelir. Veya tersinden söylendiğinde, mantıkçı pozitivist programının özünün bilimin önermelerinden yola çıkıp, bu önermelerin mantıksal analiz yoluyla, dolayımsız olarak idrak edilen veya deneyimlenenlerle ilgili gözlem öner-

melerine indirgenebilir olduğunu göstermekten oluşur. Söz konusu programın ana hatları ilk kez Schlick tarafından oluşturulup, Viyana Çevresi'nin diğer filozofları, ama özellikle de Carnap tarafından titizlikle uygulanmaya çalışılmıştır. Çünkü doğrulanabilirlik ilkesi, Schilick'in de göstermiş olduğu üzere, "bir sözcüğün anlamının son çözümlemede gösterilmiş veya verilmiş olması gerektiğini" iddia ediyorsa eğer, bu takdirde dolayımsız olarak verilmiş olana gönderimde bulunmayan her tümcenin, verilmiş olana doğrudan gönderme yapan bir tümceye dönüştürülmesi gerekir. Bu da bizi, mantıkçı pozitivistlerin meşhur "bilimin birliği" tezine götürür.

(e) Bilimin Birliği

Anlamsız olanı ayıklama, daha doğrusu metafiziği devre dışı bırakmayla gerçek ve kesin anlamı teminat altına alma veya bilimi sağlam temellere oturtma ikili projesi, ancak ve ancak doğrulanabilirlik ilkesi tarafından test edilen çeşitli önermeler kendi alanlarında verilmiş olanlara veya basitlere geri götürüldüğü takdirde gerçekleştirilebilir. Çünkü verilmiş olanla ilgili böylesi temel bir deneyim, düzeltilemez ve kesin olduğu için kendisine gönderimde bulunan önermenin analiz edilmiş bir önerme olmasını teminat altına alır. Böylelikle de her bilim, kendi sağlam ve güvenli temeline kavuşmuş olur. Fakat kimya ve biyolojiden psikoloji ve sosyolojiye kadar çeşitli bilimlerin tek bir bilime indirgenmesi, hiç kuşku yok ki mantıkçı pozitivistlerin söz konusu projesini çok daha ekonomik ve şık görünümlü bir proje haline getirir.

Veya başka türlü ifade edildiğinde açıktır ki, mantıkçı pozitivistlerin doğrulanabilirlik ilkesinin öngördüğü anlamlı doğrular ya da disiplinler listesinde, mevcut haliyle din, metafizik ve normatif etiğe olduğu kadar klasik/normatif sosyal bilimlere de yer yoktur. Onlar, halihazırdaki toplumbilimleriyle davranış bilimlerinde pek çok muğlaklık, belirsizlik bulunduğunu; söz konusu muğlaklık ve belirsiz anlamlılıkların doğrulamacı anlam kuramının uygulanması suretiyle bertaraf edilebileceğini söylerler. Söz konusu bilim felsefesi anlayışı, toplumbilimleriyle davranış bilimlerinde de daha sonra doğabilimlerinin metodolojisine başvurulması koşuluyla gerçekleşecek, benzer bir keşif ve açıklama başarısına erişilmesini öngörür.

Mantıkçı pozitivistler, bu noktada kalmazlar; 19. yüzyılda, yönteme dayalı bir birlik düşüncesini öngören pozitivist Comte'tan sonra, bilimin birliği tezini bir kez daha öne sürerler. Gerçekten de bilimin birliği tezi, yalnızca fizik, kimya, biyoloji gibi doğabilimleri alanlarını değil, tarih, sosyoloji, psikoloji gibi konuları bakımından doğabilimlerinden kategorik olarak ayrı olan alanları da kapsar. Ve insanı konu edinen bu alanla-

rın, cansız doğayı konu edinen doğabilimleriyle birliğinin sorun olabileceği eleştirisine karşı, mantıkçı pozitivistler bilimin birliğinin içerik bakımından değil, fakat yöntem ve dil bakımından sağlanması gerektiğini iddia ederler. Söz konusu yöntem ve dil birliği düşüncesini, dil ve yasa birliği düşüncesiyle tamamlarlar.

Bilimin birliği tezi aslında metafizik bir varsayıma, en azından ontolojik bir iddiaya dayanır. Gerçekten de metafiziği yasaklayan mantıkçı pozitivistler, en azından gerçekliği oluşturan öğelerin sınırlı sayıda olduğunu; varlığın esas itibariyle tek bir malzemeden oluştuğunu, bu malzemenin de madde olduğunu varsayan monist bir bakış açısı benimsemişlerdi. Bilimin birliği tezinde, söz konusu metafiziksel görüş ya da varsayımı, iki ana varsayım, daha izler. Bunlardan birinci varsayım, maddi dünyayı oluşturan temel öğeleri açıklayacak tek bir temel birleşik kuram bulunduğu varsayımıdır. Bilim felsefesinde fizikalizm diye tanımlanan bu varsayım, fiziğin dilinin bilimin evrensel dili olduğunu, bilimin diğer alt dallarının dillerinin fiziğin diline çevrilebilir olduğunu ve dolayısıyla çeşitli bilim dalları, özellikle de doğabilimleriyle insan bilimleri arasında bir boşluğun bulunmadığını dile getirir. Bilimin birliği tezinin dayandığı ikinci varsayım, olgu bildiren bütün önermelerin, birtakım köprü ya da indirgeme önermeleriyle ana ya da temel kurama bağlanabileceğini varsayan indirgemecilik varsayımıdır.

Buna göre, bilimleri önce sosyal bilimler ve doğabilimleri olarak, sonra da sosyal bilimleri toplumbilimleri ve davranış bilimleri, doğabilimlerini de yaşam bilimleri ve fizik bilimleri olarak ikiye ayıran mantıkçı pozitivizm, fiziği temel bilim yaparken, sırasıyla sosyoloji, psikoloji, biyoloji, fizyoloji ve kimyanın temel yasa, ilke ya da kuramlarının fiziğe, yani fizik diline indirgenebileceğini varsayar. Bilimin birliği tezi aslında bize, mantıkçı pozitivizmin bilginin kümülatif olarak ilerlediği iddiasında olduğunu; bilimin birikimsel bir süreç olduğu ve bilim adamlarının yeni araştırmalarının sonuçlarını daha kapsamlı kavramsal çerçevenin içine kattıkları inancına sahip bulunduğunu gösterir. Buna göre, burada fizyoloji ve psikoloji gibi özelleşmiş bilim dallarının yasalarının ilkece en temel fizik yasalarından türetilebileceği düşünülür. Bu yüzden bir gün gelecek fizyoloji, psikoloji gibi alanlar fizik yasalarının özel bir uygulaması olarak, giderek fiziğin, yeni fizik dilinin alt dalları olacaktır. Gerçekten de mantıkçı pozitivistlere göre, bilimin kendi teori ve yasalarıyla ayrı ayrı bilim dallarına bölünmesi, bilimsel araştırmanın henüz tamamlanmamış olmasından kaynaklanan bir durumdur.

(f) Etik Anlayışları

Mantıkçı pozitivistler, etik alanına geçtiklerinde, oldukça yalın ve çok anlaşılır bir projeyi uygulamaya başlarlar. Buradaki strateji de metafizi-

ğin elenmesi sürecinde uygulanan stratejiye çok benzer şekilde, bilişsel ifadelerle bilişsel olmayan veya gayribilişsel ifadeler arasında bir ayrım yaparlar. Bunlardan bilişsel ifade ya da önermeler, olgusal oldukları nedeniyle, doğru ya da yanlış olan ifade ya da önermelerdir. Doğru oldukları zaman, bize dünya hakkında yeni bilgiler veren bu önermelerin tersine, bilişsel olmayan ifade ya da önermeler, olgusal olmadıkları için ne doğru ne de yanlıştırlar. Bu iki ifade ya da önerme türü görünüşte benzer olabildikleri için birbirlerine karıştırılabilmekte ve dolayısıyla, aynen metafizikte olduğu gibi, etik terimler ihtiva eden ahlak yargıları da bilişsel yargılar olarak görülebilmektedirler. Oysa ahlak yargıları, olgusal yargılar değildirler. Onların bir fonksiyonları olsa bile, bu kesinlikle dünya hakkında bilgi verme işlevi olamaz. Etikte gayribilişselcilik veya nonkognitivizm olarak bilinen bu yaklaşım, etiğin gerçekte bilişsel bir değeri olmadığını, onun insanın rasyonel boyutundan ziyade, konatif boyutuna dayandığını öne süren tavrı temsil eder. Gayribilişselcilik biri olumsuz diğeri olumlu olan, iki temel tez öne sürer: (1) Ahlaki inançlar, yargılar ve akılyürütme bilimsel yargılarla argüman ya da akılyürütmeden bütünüyle farklılık gösterir. İyi ve kötü, doğru ve yanlış gibi ahlaki terimler, bilimsel terim ve yüklemlerin tam tersine, doğal özellikleri göstermedikleri gibi, ahlaki yargılar da ne matematiksel bilimlerdeki yargılara benzer bir biçimde kanıtlanabilir, ne doğabilimlerindeki yargılara benzer bir şekilde gözlem ya da deneyim yoluyla doğrulanabilir. Bir diğer söyleyişle, nonkognitivizm ahlaki terimlerin betimsel bir anlamı olmadığını öne sürer. O ahlaki önermelerin dünyayla ilgili olguları ortaya koyan önermeler olabilmelerini kabul etmediği gibi, aklın bir ahlaki ilkeyi kanıtlayamayacağını veya temellendiremeyeceğini de iddia eder.

Gayribilişselciliğin söz konusu olumsuz iddiasını tamamlayan olumlu tezi ise, (2) ahlaki terim ve yargı ya da cümlelerin betimsel olmayan çok farklı anlamlara ve çeşitli fonksiyonlara sahip olduğunu ortaya koyar. Buna göre, ahlaki terim ve yargılar birtakım duyguları dışa vurur; belli bir çekimleyici güce sahip bulundukları için başka insanlar üzerinde bir etki uygulamaya, onlarda belli tavırlar doğurmaya yararlar. Yine, ahlaki yargılar, örtük olarak belli eylem tarzlarını emretmek suretiyle, insanlarda belli birtakım tercihlere yol açar. Söz konusu gayribilişselcilik, mantıkçı pozitivistlerin pek çoğu tarafından benimsenmiş olmakla birlikte, esas mantıkçı pozitivizmi Avusturya'dan İngiltere'ye getiren A. J. Ayer (1910-1989) tarafından duygucu bir etik anlayışına vücut vermek için benimsenmiştir.

Gerçekten de mantıkçı pozitivizmin bütün temel ilke ve görüşlerini aynen benimseyen Ayer, anlamlı önerme türlerinin yalnızca, ampirik önermelerle ve totolojilerden meydana geldiğini, dolayısıyla felsefenin klasik ya da geleneksel alanlarını oluşturan metafizik ile normatif etiğin

ve bu arada teolojinin önermelerinin olgusal bakımdan anlamsız olduğunu ileri sürer. Buna göre, "Tanrı iyidir", "Gerçeklik birdir", "Adam öldürmek kötüdür" benzeri teolojik, metafizik ve etik önermeler, açıktır ki ampirik veya sentetik olmayan önermelerdir. Onları doğrulayacak veya yanlışlayacak gözlemlerden söz edemeyiz. Dahası onlar, gerçeklik hakkında bir iddiada bulundukları için analitik önermeler de değillerdir. Teoloji, metafizik ve etiğin önermeleri her iki kategoriye de girmedikleri, üzerinde konuşulmaması gereken konularda bir şeyler söyledikleri için anlamsız önermelerdir. Ayer'e göre, teoloji, metafizik ve etiğin, gerçek değil fakat sözde anlama sahip önermeleri dilin kullanımıyla ilgili karışıklığın veya onun yanlış kullanılmasının bir sonucu olmak durumundadır. Bu karışıklık ise sözcüklerden dikkatsizce, sanki onlar fiilen varolan nesnelermiş gibi söz etmekten kaynaklanır.

Buna göre, insanlar sözcükler hakkında konuşup, nesneler hakkında konuştuklarını düşündükleri ya da iddia ettiklerinde, teoloji, metafizik ve etik alanında kendilerine çokça rastlanan gerçek bir anlamdan yoksun sözde önermeler kurmuş olurlar. Onların dili kullanma tarzındaki sıkıntı ve kendilerini dille sınırlamayışları ise, fiilen, bir sözcüğü kullanabildikleri için o sözcüğe karşılık gelen bir nesnenin kesinlikle varolması gerektiği yanlış inancına yol açar. Örneğin "Tanrı" ya da Heidegger'in "Hiç"i böyle bir sözcüktür: "Ampirik dünyada bu türden varlıklara bir yer olmadığı için onları yerleştirmek üzere ampirik olmayan özel bir dünyaya başvurulur. Sadece, metafiziğini, 'Hiç'in özellikle gizemli bir şeyi gösterecek şekilde kullanılan bir isim olduğu kabulüne dayandıran Heidegger'in deyişleri değil, anlamsızlıkları bu kadar açık olmasa da aynı ölçüde tam olan önermelerin ve tümellerin gerçekliğiyle ilgili problemlerin gücü ve etkisi de bu yanlışa bağlanmalıdır."

Felsefenin, teoloji ve metafizikten bütünüyle bağımsız bir etkinlik olmak durumunda olduğunu, bu etkinliğin ise bir analiz ve aydınlatma etkinliği olduğunu söyleyen Ayer, bu tespitinin doğal bir sonucu olarak etik alanını ve ahlaki yargıları, ahlaki bir yargı bildiren önermeleri analiz etmeye geçer. Etik düşünce tarihinde bilime dayanan bir örnek etik sistemleri bulmayı istediğini, fakat sözde kavramların ve metafizik unsurların karıştığı etik sistemlerinde bunu bulmanın imkânsız olduğunu ifade eden filozof, analizinde etik konusunda yazmış filozofların eserlerinin dört ayrı önerme türü ihtiva ettiğini tespit eder: "Her şeyden önce ahlaki terimlerin anlamlarını ortaya koyan tanımlar veya belirli tanımların meşruluğu ya da imkânıyla ilgili yargılar vardır. İkinci olarak, ahlaki deneyimle ilgili fenomenleri ve onların nedenlerini betimleyen önermeler gelir. Üçüncü olarak, ahlaki erdeme yönelik teşvikler [erdemle ilgili vaazlar] vardır. Ve son olarak da fiili ahlaki yargılar gelir."

Ahlak filozoflarının dört önerme türü arasında yapılması gereken bu ayrımı çoğu zaman unuttuklarını veya atladıklarını söyleyen Ayer, daha sonra bu dört ayrı önerme türünden yalnızca birincisinin etik ya da ahlak felsefesinin gerçek konusunu meydana getirdiğini söyler. Onun metaetik ve dilci bakış açısından, şu halde etik kendisini ahlaki terimlerin anlamlarını ifade eden önermelerle sınırlamak durumundadır. Etiğin ahlaki terimlerin anlamlarını açığa çıkarıp, aydınlığa kavuşturması gerekir. Çünkü ahlaki deneyimle ilgili önermeler, etiğin değil fakat psikoloji ya da sosyolojinin kapsamı içine girer. Bütün bir ahlaki terimler alanını, mümkün olduğu takdirde ya da ölçüde ahlaki olmayan terimlere indirgemeye çalışan, normatif etik kapsamı içine giren ahlaki terimlerin sözde kavramlar önermelerin de gerçek önermelere bir şekilde benzeyen, analiz edilemez ve doğrulanamaz önermeler olduklarını öne süren Ayer, söz konusu üçüncü ve dördüncü türden önermelerin sadece duygusal bir anlama sahip olduklarını söyler. Başka bir deyişle, ahlaki erdemle ilgili teşvik ve öğütlerde, ahlaki bir yargı bildiren önermelerde geçen ahlaki sembol ya da terim, ona göre bu öğüt ya da önermelerin olgusal içeriklerine hiçbir şey katmaz.

Ayer'a göre, ahlaki bir yargı bildiren önermeler veya ahlaki telkinler, ahlaki hakikatleri ifade etmez, onlarda geçen ahlaki terimler nesnel niteliklere tekabül etmez; bu telkin ya da önermeler, ahlaki terimleri kullanan, yargıyı ortaya koyan kişilerin duygularını ifade etmelerine, dışa vurmalarına yarar. Onlar duyguları dışa vurmakla kalmazlar, fakat başkalarında da benzer duyguları uyandırma, onları istenen doğrultuda eylemeye sevk etme işlevi görürler. Bu durum, ahlaki yargı veya etik önermeler olgusal bileşenlerine ayrıldığı zaman, açıklıkla ortaya çıkar. Buna göre, etik önermeler veya ahlaki bir yargı bildiren cümleler, bütünüyle olgusal bir mahiyet sergileyen bileşenlerine ayrıldıkları takdirde, önerme ya da cümlenin güya ahlaki olan boyutunun belli bir ses tonuyla ya da ünlem işareti kullanımıyla ortaya çıktığı rahatlıkla görülebilir. Ayer, bununla da kalmayıp, farklı ahlaki terimlerin farklı duygu derecelerini ifade ederek, değişen yoğunlukları olan birtakım duygular uyandırdıklarını öne sürer. Örneğin, "doğruyu söylemek iyidir" önermesi onun gözünde, sıradan bir telkin veya bir tavsiyeden daha fazla hiçbir şey değildi, ve burada ortaya konan yargının gücü sınırlıdır. Fakat "doğruyu söylemek iyidir" önermesinden, "doğruyu söyle!" ve "doğruyu söylemek gerekir" ya da "doğruyu söylemek senin ödevindir"e geçildiğinde, ahlaki yargının gücü kesinlikle artar.

Ayer'ın etik görüşünde öyleyse, ahlaki bir yargı ortaya koyan önermeler, olgularla ilgili bildirimler ya da olgusal ifadeler olmadıkları için ne yanlış ne de doğru olabilirler. Onlar yalnızca duyguların dışavurum-

ları, belli birtakım tavırların ikna edici ifadeleri veya buyruklar olabilirler. Başka bir deyişle, ahlak yargıları, olgusal veya betimsel olmayıp, sadece duygusal ifadelerdir. Aynı şekilde, ahlaki terimlerin de mutlak ve evrensel bir anlamı olmadığı gibi, nesnel karşılıkları da yoktur. Onların anlamları kişiden kişiye değişmekte olup, söz konusu anlamlar sadece terimlerin dışa vurdukları duygular ve yol açtıkları tepkilerle ortaya konabilir. Ahlaki yargılarımızı geçerli kılacak hiçbir ölçüt bulunmadığı, ahlaki yargılar ünlemlere ve buyruklara indirgendikleri ve dolayısıyla, onların artık doğruluk ve yanlışlıklarından söz edilemeyeceği için Ayer'ın etik alanında tam bir öznelciliğe, mutlak bir kuşkuculuğa ve hatta nihilizme vardığı söylenebilir. Bu etik anlayışında, bir değerler ya da normlar sistemi var olmadığına, ahlaki kavramlar sözde kavramlar olduklarına ve dolayısıyla, ahlaki hakikatlerden veya ahlaki bilgiden söz etmek mümkün olmadığına göre, ahlaki ilkeler ve ahlaklılığın mahiyeti hakkında akıl yürütülemez. Burası sadece duygularla ilgili bir alandır; dolayısıyla normatif etiğin psikoloji ve sosyolojinin bir dalı olarak yeniden inşa edilmesi, etiğin, kendisinin ahlaki terimlerin gerçek anlamını açıklığa kavuşturan bir tür dilsel analizle sınırlanması gerekir.

Mantıkçı Pozitivizmin Eleştirisi: Popper ve Quine

Mantıkçı pozitivizm veya mantıkçı pozitivizmin hayata geçirmeye çalıştığı program, özellikle metafiziği elimine etmesine, dini anlamsızlaştırmasına bağlı olarak seküler dünya görüşünün pekişmesine hizmet ettiği için büyük bir coşkuyla karşılanıp dünyanın pek çok yerinde hızla benimsenmiş olmasına rağmen, felsefenin neredeyse bütün akım ve görüşleri gibi, eleştiriye maruz kalmaktan kurtulamamıştır. Mantıkçı pozitivist program, bir yandan dini ve metafizik alanı meydana getiren anlamsızı elimine etme ve diğer yandan da bilimi sağlam, kesin temeller üzerine oturtma amacından oluştuğuna, söz konusu amaçları hayata geçirecek araçlar sırasıyla doğrulabilirlik ilkesi ve bilimin birliği tezinde ifadesini bulan mantıksal inşacılık olduğuna göre, eleştirilerin üzerinde yoğunlaştığı unsurlar ikiye ayrılır. Hatta doğrulanabilirlik ilkesinin bir şekilde analitik-sentetik ayrımına dayandığı hesaba katılırsa, söz konusu eleştiri konularının üçe ayrıldığı söylenebilir: Doğrulanabilirlik ilkesiyle bu ilkenin temele aldığı analitik-sentetik ayrımı ve bilimin birliği tezinin kendisine dayandığı indirgemecilik anlayışı. Bunlardan doğrulanabilirlik ilkesi, pek çok kimse tarafından eleştirilmiş olmakla birlikte esas olarak, ilkeye yönelik eleştiriden alternatif bir bilim anlayışı türetmiş olan Karl Raimund Popper (1902-1994) tarafından eleştiri konusu yapılmıştır. Buna muka-

bil, analitik-sentetik ayrımıyla indirgemecilik tezi, "Ampirisizmin İki Temel Dogması" adlı denemesinde, Willard Van Orman Quine (1908-2000) tarafından eleştirilmiştir.

(a) Doğrulanabilirlik İlkesinin Problematik Doğası

Gerçekten de mantıkçı pozitivizme yönelik eleştirilerden ilki, bilim ile bilim-olmayan, önermeleri, doğrulanabilir bilim ile önermeleri ne doğrulanabilir ne de yanlışlanabilir olan metafizik arasına bir sınır çekmeye yarayan bir ilke ve bir anlamlılık ölçütü olarak doğrulanabilirlik ilkesiyle ilgilidir. Aslında doğrulanabilirlik ilkesinin yarattığı güçlük, eleştirilerden bağımsız olarak, bizzat mantıkçı pozitivistlerin kendilerinin teşhis edip bir çözüme kavuşturmaya çalıştıkları bir güçlüktür; o, esas itibariyle ilkenin statüsü, anlamı ve makuliyeti gibi üç nokta etrafında döner.

Gerçekten de doğrulanabilirlik ilkesinin statüsü, hiçbir şekilde açık değildir; zira "bir önermenin anlamının onun doğrulanma yöntemi olduğunu" öne süren, doğrulanabilir ve dolayısıyla, anlamlı önermeleri bilimsel önermeler ve totolojilerle çelişkiler olarak ikiye ayıran doğrulanabilirlik ilkesinin kendisi, deneyim veya gözlem yoluyla doğrulanabilir bilimsel bir önerme olmadığı gibi, mantıksal olarak doğrulanabilen bir totoloji de değildir. İşte böyle bir durum karşısında mantıkçı pozitivistler, ilkenin buyurucu ve değişmez bir kural ya da sıkı bir normatif ilkeden ziyade, önermelerin doğrulanabilir olmadıkça anlamlı kabul edilmemeleri gerektiğini bildiren bir tavsiye ya da öneri olarak okunmasını talep ettiler. Bununla birlikte, bu kolay hazmedilecek bir sonuç gibi görünmüyordu; çünkü onların söylemini geçersizleştirmeyi amaçladıkları metafizikçi, pozitivist eleştiriden, söz konusu tavsiyeyi dikkate almamak suretiyle kolayca sıyrılabilirdi. Bu güçlüğün farkına varılması bazı mantıkçı pozitivistleri sözgelimi Carnap'ı doğrulanabilirlik ilkesini "metafizik", "bilim", "anlam" gibi kavramları, ancak ve ancak pragmatik temeller üzerinde haklılandırılabilecek bir rasyonel inşaya katkı yapması muhtemel açıklayıcı bir ilke olarak değerlendirmeye götürmüştür. Bununla birlikte söz konusu adım da ilkenin statüsünü açıklığa kavuşturma yolunda pek bir ilerleme kaydetmediği gibi, ilkenin formülasyonu sırasında başlangıçta gözetilen hedefe zarar verdi.

İlkenin anlamıyla ilgili güçlük ise, ilkenin hangi türden bilimlere uygulanacağı konusundaki belirsizlikten kaynaklanan bir güçlük olmak durumundaydı. Buna göre, biz genellikle sözcüklerin ya da cümlelerin anlamlarını araştırırız. Oysa bir önerme, bir anlama sahip olan bir öğe ya da yapıdan ziyade, doğru ya da yanlış olabilen bir şey olarak, cümlenin anlatmak istediği şeyi ifade eder. Bu açıdan bakıldığında, cümlenin anlamla ilgili olduğu yerde, önermenin doğrulukla ilgili olduğunu söyle-

mek gerekir. Durum böyle olduğunda, bir önermenin anlamsız olabilmesinden söz etmek garip bir duruma yol açar. Bu ise doğrulanabilirliğin anlamla özdeşleştirilmesinin doğru olamayacağı anlamına gelir.

Doğrulanabilirlik ilkesiyle ilgili ve ilkenin hangi tür yapılara uygulanacağı sorusuyla ilişkili bir başka güçlük, doğrulamanın ne tür bir işlemden oluştuğu veya doğrulanan şeyin ne olduğu sorusu etrafında döner. Çünkü böyle bir soruya "duyu-deneyimi" yanıtını vermek, doğallıkla başka bir soruyu, yani "onun kimin deneyimi olduğu" sorusunu doğurur. Doğrulanabilirlik ilkesinin gerisindeki kabul, anlamlı olarak söylenebilen her şeyin atomik veya temel önermelerde ortaya konacağı kabulüydü. Bilimin dili son çözümlemede gözlem önermelerine indirgenmek durumundaydı. Bununla birlikte, bir gözlem önermesinin aktardığı veya ortaya koyduğu olgu ne olabilir? O, fiziki bir nesneyle ilgili öznel bir deneyim midir, yoksa söz konusu nesnenin öznel bir deneyimi midir? Buradaki teknik problem, bir kimsenin içsel deneyimini fiziki bir nesneyle ilgili bir tümce ya da önermeye çevirme problemidir. Bu, felsefede solipsizmden kaynaklanan, yani benliğin gerçek bilginin yegâne konusu olmasından ve bir kimsenin deneyimlerinin başka bir kimsenin deneyimleriyle aynı olmamasından kaynaklanan bir problemdir. Sadece tek tek her insanın deneyimleri diğer insanların deneyimlerinden farklı olmakla kalmayıp, onların bütün deneyimleri nesnel ve gerçek dünyadan farklı olur. Hal böyle olduğunda, doğrulanabilirlik ilkesi anlamını yitirir, işlevinden uzaklaşır. Çünkü artık doğrulanmış önermeler bir kimse için başka, bir diğeri için daha başka bir anlama gelecektir.

Öte yandan, önermeler doğrulanabilir olsalar bile, bazı önermeler ya içinde bulunduğumuz mevcut durumda onları doğrulamanın bir yolunu düşünemediğimiz ya da onları doğrulamak fiziki olarak imkânsız olduğu veya önermeleri doğrulama yönünde belli bir teşebbüs tamamen mantıksal nedenlerle dışta bırakıldığı için doğrulanamaz olabilirler. Doğrulanamazlığın acaba bu şekil ya da türlerinden hangisinin anlamsızlıkla doğrudan irtibatlandırılması gerekir? Doğrulama işleminin muğlaklığı yanında doğrulanamazlığın anlamca belirsizliğine işaret eden bu güçlüğe de mantıkçı pozitivizmin bir çözüm getiremediği düşünülmüştür.

Fakat ilkeyle ilgili çok daha ağır bir güçlük vardır: Bir an için doğrulanabilirlik ilkesinin bütün bu problematik boyutlarının ortadan kaldırıldığının ve onun metafiziği yıkma amacına hizmet eder duruma getirildiğini varsayalım. İlke bu kez sadece metafiziği yıkmakla kalmaz; bilimin kendisini de can evinden vurulma, yani onun geçerliliğini teyit etme ve bilimi yegâne rasyonel söylem olarak temellendirme amacı güdenlerin geliştirmiş oldukları bir araçla yıkılma veya geçersizleştirilme teh-

didiyle karşı karşıya kalır. Çünkü doğrulanabilirlik ilkesi sıkı sıkıya uygulandığı zaman, bütün bilimsel yasalar anlamsız oldukları gerekçesiyle bir tarafa atılmak zorunda kalır. Başka bir deyişle, Popper'ın da söyleyeceği üzere, bilimsel yasalar, doğaları gereği, hiçbir zaman kesin sonuçlu olarak doğrulanamazlar.

(b) Popper ve Yanlışlanabilirlik İlkesi

Mantıkçı pozitivist gelenekle en azından bir dönem yakın bir ilişki içinde olan ve dolayısıyla, akılcılığa ve bilimin kendisine, en az Viyana Çevresi filozofları kadar önem veren Popper, başkaca şeyler yanında esas doğrulanabilirlik ilkesinin problematik doğası nedeniyle alternatif bir bilim anlayışı geliştirmiştir. Gerçekten de Popper'ın geniş kapsamlı bilim felsefesine vücut veren ilk ve en önemli şeyin, bilime bir sınır çekme, onu genel olarak sözde bilimden ve özel olarak da metafizikten ayırma problemine kazandırdığı yeni dönüşüm veya getirdiği alternatif çözüm olduğu söylenebilir. Mantıkçı pozitivistler bu problemi, anlamlı söylemi anlamsız söylemden ayırma problemi olarak ele almış ve onu, doğrulanabilirliği bir cümlenin anlamlı oluşu veya bilimselliğinin gerek koşulu yaparak çözmeye kalkışmıştı. Popper, mantıkçı pozitivistlerin problemi tanımlama tarzına olduğu kadar, ona yönelik çözüm teşebbüsüne de karşı çıktı.

Onun görüşüne göre de yapılması gereken en önemli şey, ampirik ya da deneysel bilimi, metafizik ve özellikle de sözde-bilim türü ve benzeri onunla karıştırılabilecek başka iddia ya da önerme kümelerinden ayırmaktı. Gerçek bilim, Popper'a göre, bilim kisvesi altında ortaya çıkmakla birlikte, gerekli bilimsellik ölçütünü yerine getiremeyen Marksist tarih kuramı veya Freudçu psikanaliz benzeri sözde-bilimden nasıl ayrılabilirdi? O, anlam ile anlamsız arasındaki ayrımın anlamlı söylemin sınırlarını daraltırken, bilimsel önerme ya da kuramların kesin sonuçlu olarak doğrulanamaması gerçeği bir yana, doğrulanabilirliğin bilimi sözde-bilimden ayıramadığını gördü. Fizik gibi gerçekten bilimsel olan disiplinlerin sözde-bilimlerde bulunmayan temel bir özelliği, ortak bir yönü paylaşması gerektiğini, dahası bu ortak özelliğin gerçek bilimlerde bulunması gereken mantıksal yapıyla ilgili bir özellik olacağını düşünen Popper'a göre, demek ki bilime sınır çekme, bilimi sözde-bilimden ayırma problemi, aslında bilimsel teorilere özgü mantıksal yapıyı ortaya çıkarmakla ilgili bir problem olmak durumundadır. Onun bakış açısından bilimle ilgili en temel, en belirleyici mantıksal olgu, bilimsel kuramların ampirik verilerle sınanabilmesidir. Buna göre, örneğin fizik biliminde bir teori, yanlış olduğu ortaya çıkan bir öndeyide bulunursa, kuramın yanlış olması gerekir.

Popper, Einstein'ın görelilik kuramını, Marksist tarih kuramıyla psikanalizi, işte bu temel üzerinde, yani sınanabilirlik açısından karşılaştırır. Bunlardan sözgelimi Einstein'ın teorisi, güneşin çekim alanına giren ışınların belli bir eğim sergilemelerini öngörüyordu. Ve ancak bir güneş tutulması olduğu zaman test edilebilecek olan bu öndeyi, bir can alıcı deneyle, 1919 yılındaki güneş tutulmasıyla sınandı. Yapılan ölçümler sonunda, öngörü ya da kestirimin doğru olduğu görüldü. Öndeyinin doğrulanmasından ziyade, deneyin yarattığı metodolojik imkânlar üzerinde duran Popper, buradan görelilik teorisinin gerekli mantıksal yapı ya da forma sahip olduğu sonucuna vardı.

Sözde-Bilim

İşte bu durum, Freud'un veya Adler'in kuramları için geçerli değildi. Popper'a göre, bu kuramları yanlışlamanın hiçbir yolu yoktu. Örneğin, bir psikanalistin hastasının gördüğü düşün hastanın çocukluktan kalma çözüme kavuşturulmamış bir cinsel çatışmayla ilgili olduğunu iddia ettiğini düşünelim; bu iddiayı yanlışlayabilecek hiçbir ampirik veri ya da gözlem bulunmamaktadır. Çünkü hasta psikanalistin iddiasına karşı çıkarak çatışmayı inkâr ettiği takdirde, hekim bunu hastanın bir şeyleri bastırmakta olduğunun bir delili olarak alır. Kabul ettiği durumda ise, bu da hipoteze ek bir doğrulama sağlar.

Aynı durum psikanalizin bir diğer versiyonunu temsil eden Adlerci psikoloji, insanın tüm eylemlerini aşağılık duygusunun motive ettiğini öne süren Adler için de geçerlidir. Popper, bir nehir kenarında yürürken, suya düşmüş ve boğulmak üzere olan bir çocuğu gören bir adamın iki muhtemel tutumunu dikkate alabileceğimizi söyler. Adam ya çocuğu kurtarmak amacıyla nehre atlayacak ya da atlamayacaktır. Eğer atlarsa, Adlerci bakış açısını benimsemiş psikanalist bunu adamın aşağılık duygusunu suya bütün tehlikelere rağmen atlama cesaretine sahip bulunduğunu kanıtlamak suretiyle yenmeye çalışmasının bir göstergesi olarak okuyacaktır. Atlamazsa da bu kez adamın aşağılık duygusunu, çocuk boğulurken bile kıyıda kalma soğukkanlılığı göstererek telafi ettiğini söyleyecektir.

Engels'in, cenazesinde dostu Marx için tıpkı Darwin'in türlerin gelişimini yöneten yasaları keşfetmesi gibi, onun da toplumları yöneten bilimsel ilke ya da yasaları keşfettiğini söylemesine bakılırsa, Popper'ın sözünü ettiği güçlük Marksizmde daha bile yoğun bir biçimde ortaya çıkar. Başka bir deyişle, Marksist tarih ya da toplum teorisi, psikanalizden farklı sınanabilir öndeyilerde bulunma gücüne sahiptir. Sözgelimi, Marksist teori sosyalist devrimin ilk kez olarak sınıfsal çatışmanın en yoğun yaşandığı teknoloji bakımdan gelişmiş ülkelerde gerçekleşeceğini

bir öndeyi olarak öne sürmüştür. Bu türden öndeyi ya da kehanetlerin yanlış oldukları ortaya çıkınca, izleyicilerinin Marksist kuramdan vazgeçmelerinin kaçınılmaz bir zorunluluk haline geleceğini düşünen Popper, bunun tam tersi yönde bir gelişme olunca çok şaşırmıştır.

Buna göre Marksistler, teorilerini terk edeceklerine, onu yeniden yorumlayıp mevcut verilere uydurma yolunu seçmişlerdi. Biteviye gerçekleşen bu onarımların, kuramda üzerinde yapılan söz konusu *ad hoc* manevraların, onu yanlışlanmaktan korusalar bile, bunu belli bir bedel karşılığında yaptıklarını söyleyen Popper, fizik alanında bir bilimsel kuramın iyi bir teori olma ölçüsünün, onun neredeyse sınırsız sayıda mümkün durumlar ya da koşullar kümesiyle bağdaşmaz olması olduğunu belirtir; fizikteki kuram, pek çok durumu dışta bıraktığı için yanlışlanmadan kalmıştır. Savunucuları Marksizmin tarihsel olgularla bağdaşmaz olmadığını, hatta neredeyse tüm olgularla bağdaştığını gösterirken, Popper'a göre, kuramı ancak onun ampirik içeriğini boşaltmak suretiyle koruyabilmişlerdir.

Popper'ın, özellikle bu üç örnek üzerinde uzun uzadıya düşündükten sonra, bilimselliğin ölçütünün doğrulanabilirlik olmadığı, doğrulanabilirlik açısından bu üç kuram arasında pek bir fark bulunmadığı, bu yüzden doğrulanabilirliğin bilimi sözde-bilimden ayıramadığı sonucuna vardığı söylenebilir.

Yanlışlanabilirlik Ölçütü

Popper'a göre, doğrulanabilirlik ilkesi bilimi sözde-bilimden ayırmaya yetmiyorsa eğer, o zaman bu duruma getirilecek yegâne çözüm, bu ilkenin yerine başka bir ilke getirmekten ve bilimin tümevarıma hiçbir şekilde bağlı bulunmadığını göstermekten oluşur. Ona göre, bir hipotez ya da teorinin, yani sınırlanmamış bir genellemenin doğrulanması ile yanlışlanması arasında mantıksal yönden tam bir asimetri vardır. Buna göre, binlerce, hatta yüz binlerce örnek bir hipotez ya da kuramı doğrulamaya yetmezken, tek bir aykırı örnek onu yanlışlamaya yeter. Tümevarım probleminin ortaya çıkmasının nedeni de budur. Başka bir deyişle, tümevarım yoluyla oluşturulmuş bir hipotezin lehinde ne kadar çok gözlem yapılmış olursa olsun, bundan sonraki ilk örneğin onu yanlışlaması pekâlâ mümkündür. Popper, işte buradan bilimin, teorileri doğrulamaktan ziyade yanlışlamakla ilgili bir şey olduğu sonucuna varır. Bilim bu yüzden, tümevarım olmadan da yapabilir çünkü yanlışlayıcı bir karşı örnekten teorinin yanlışlığı sonucunu çıkartan argüman, özde tümdengelimsel bir yapı sergiler.

Bu açıdan bakıldığında, Popper önce yanlışlanamayan hipotezlerle yanlışlanabilir hipotezler arasında bir ayırım yapar. Buna göre, metafizi-

ğin önermeleri, tam olarak anlamlı olabilmekle birlikte, yanlışlanabilmeye elverişli önermeler değildir. Çünkü onları, sözgelimi "Tanrı nedeni olmayan nedendir" gibi bir önermeyi yanlışlayabilecek mümkün bir gözlem yoktur. Aynı durum mantık ve matematiğin önermeleri için de geçerlidir. Zira bu önermeler, dünya hakkında bir şeyler söylemezler; sözgelimi "Bugün hava güneşlidir ya da değildir" gibi bir mantıksal önermenin dünya hakkında olmasını yasakladığı hiçbir şey yoktur. Aynı şekilde, onun sözde-bilimin bir parçası olduğunu söylediği "nevrozun çocukluk travmalarının bir sonucu olduğunu" dile getiren bir önermeyi yanlışlaması muhtemel hiçbir gözlem bulunmamaktadır. Psikanaliz ve Marksizm, Popper'ın gözünde, anlamsız olmamakla birlikte, mevcut durumlarıyla bilimsel teoriler değildir. Bu kuramlar, elbette anlamsız değildirler; tam tersine Popper onların insanlık durumuna ilişkin olarak yeni vukuflar kazandırmış olabileceklerinden veya daha iyisi kazandırabileceklerinden söz eder. Ve çok daha önemlisi, Popper'ın tavrı, teorilerin bizatihi kendilerine değil de onları gerçekte bilimsel olmadıkları halde, insanlığa bilimsel teorilermiş gibi sunan savunucularınadır. Çünkü böylesi yanlışlanması mümkün olmayan teorilere koşulsuz ve ideolojik bir bağlanış, bilimsel ilerlemeyi engelleyen bir entelektüel tutumu ifade eder.

Metafizik, mantık, matematik ve sözde-bilim kapsamı içinde kalan önerme ya da hipotezlerin yanlışlanamaz oldukları yerde, bilimsel hipotezler yanlışlanabilir hipotezler olmak durumundadırlar, zira onlarla bağdaşmaz olan gözlemler vardır. Buna göre, ısıtıldığı zaman genleşmeyecek bir metal örneği gözlemleyecek olsaydık eğer, "ısıtılan bütün metallerin genleştiği" hipotezinin yanlış olduğunu bilirdik. Popper'a göre, bilimsel ve dolayısıyla yanlışlanmaya elverişli hipotezlerin en önemli özelliği, onların yanlış olma riskini alarak birtakım şeylerin olmasını yasaklamalarıdır. Hipotez doğruysa bazı şeyler olamaz; oluyorsa eğer, kuram doğru değildir. "Metaller ısıtıldıkları zaman genleşir" hipotezi, ısıtıldığı zaman genleşmeyen metallerin olabilmesini yasaklar. Belirli şeylerin olmasını yasaklama becerisi bilimsel hipotezleri güçlü kılan şeydir. Bu yüzden, bilimselliğin ölçütü veya bir kuramın ampirik ve bilimsel karakterinin ölçütü, Popper'a göre, doğrulanabilirlik değil de yanlışlanabilirlik olmak durumundadır.

(c) Quine ve "Ampirisizmin İki Dogması"

Quine ise, mantıkçı pozitivizme, doğrudan doğruya doğrulanabilirlik ilkesi üzerinden değil de ilkenin gerisinde yatan analitik-sentetik ayrımına ve bu arada mantıkçı pozitivist gelenek içinde geliştirilen meşhur "indirgemecilik tezi"ne yönelik bir eleştiri üzerinden saldırır. Söz ko-

nusu iki temel anlayışı reddetmenin veya bir yandan indirgemeciliğe karşi çıkarken, analitik-sentetik ayrımını reddetmenin doğabilimi ile metafizik ayrımını bulanıklaştıracağını iyi bilen Quine, bunlardan özellikle analitiklik kavramı söz konusu olduğunda, haklı olarak Wittgenstein'ın Tractatus'undan mantıkçı pozitivizme ve ötesine, birçok analitik felsefecinin, *a priori* olmayı zorunlu olma ile özdeşleştirdiğini ve bunlardan her ikisini de analitik olma ile açıklamaya çalıştığını ileri sürer. Analitik filozoflara göre, zorunluluğun ne olduğunu, herhangi bir doğrunun zorunlu olduğunun bilgisinin nasıl edinilebileceğini veya herhangi bir şeyin *a priori* olarak nasıl bilinebileceğini, anlamı dolayısıyla doğru olan veya doğru olduğu bilinen bildirimlere başvurmaksızın açıklamanın bir yolu yoktur. Bu bakış açısından, zorunlu ve a priori doğrular olsa olsa analitik olabilirler, çünkü bu durumun başka bir yolla açıklanması söz konusu olamaz. Bununla birlikte, analitikliğe son derece ironik bir şekilde atfedilen bu teorik yük, Quine'ın kolayca fark ettiği üzere, mantıkçı pozitivistler tarafından savunuculuğu yapılan zorunluluk, *a priori* olma ve analitiklik öğretilerini yıkıcı bir potansiyel tehdide açık bırakır. Eğer analitikliğin, kendisine yüklenen açıklayıcı işlevi yerine getiremeyeceği gösterilebilirse, o zaman zorunluluk, *a priori* olma ve hatta bizzat analitikliğin kendisi tehdit altında kalır. Quine'ın stratejisini oluşturan şey, budur.

Quine saldırısını, *a priori* olmanın dilsel bir düzlemde anlaşılmasını hedefe alarak, "Uzlaşım yoluyla Doğruluk" adını taşıyan 1936 tarihli makalesinde geliştirir. Sözü edilen görüş uyarınca, *a priori* bilgi analitik doğruların bilgisidir ve bu da ancak kullandığımız sözcükleri yöneten dilsel uzlaşımların bilgisinden hareketle açıklanabilir. Bu yaklaşım, herhangi bir bildirim ya da önermenin ampirik belgelenme olmadan veya deneysel yola başvurmadan nasıl bilinebileceği sorusuna görünüşte masum bir yanıt verdiği için son derece cazip bir yaklaşım olmak durumundadır. Bir bildirim ya da önerme olgusal bir içeriğe sahip değilse, yani doğruluğu sırf anlamından kaynaklanıyorsa eğer, bir bildirim ya da önerme sözü edilen tarzda bilinebilir. İşte bu bağlamda, kullandığımız sözcüklere vermek istediğimiz anlam hakkında karar sahibi olduğumuzu kabul etmede herhangi bir gizemin bulunmadığı düşünülmüştür. O halde bu durumda, bir tümcenin doğruluğunun ve bilinebilirliğinin, tamamıyla sözü edilen kararlardan elde edilebileceği fikrinde karanlık bir noktanın olmadığı sonucuna varılabilir. Şimdi, bu fikirleri yan yana getirdiğimizde ise, *a priori* olmayı dilsel bir zeminde değerlendirenler, aksi halde problematik hale gelecek bir konuyu felsefi olarak açıklamak için bir dayanak bulduklarını düşünmüşlerdir.

Gelgelelim Quine bunun böyle olmadığını iddia eder. Buna göre, *a priori* ve dolayısıyla zorunlu ve analitik doğrulara ilişkin olarak getirilen söz konusu açıklama, problematik olmadığı kabul edilen iki bilgi öğesine dayanmaktadır. Bu bilgi unsurlarından birincisi, sözcüklerin ne anlama geldiğinin bilgisinden, buna mukabil ikincisi belirli tümcelerin doğruluğunun bizim anlam hakkında aldığımız kararlardan doğduğunun bilgisinden meydana gelir. Buna rağmen burada, *kararlardan doğma* ifadesinde somutlaşan bir problem söz konusudur. Açıktır ki, tüm zorunlu/*a priori*/analitik doğru örneklerinin anlamlarını tam olarak belirleme altına alamayız. Bunun yerine, görece olarak daha az sayıda bir grup için anlam belirlemesi yaptığımızı ve buradan yola çıkarak da söz konusu belirlemelerin sonuçlarını muğlâk bir tümce sınıfına doğru genişlettiğimizi düşünmek gerekir. Fakat burada *sonuçlar* derken kastedilen şey tam olarak nedir? Öncüller ile zorunlu bağlantıdan yoksun başıboş çıkarımlar mı? *Sonuçlar* ile dilsel *a priori* anlayışının savunucuları mantıksal sonuçlar veya "eğer öncüller doğru ise *a priori* olarak bilinebilirlik gerçekleşir" türünden bir şeyi kastetmektedirler. Fakat o zaman da bir döngüye düşmek kaçınılmaz olur. Bu filozoflara göre –mantıksal doğruların *a priori* bilgisi dâhil– zorunlu doğruların tüm *a priori* bilgisi, sözcüklere bizim verdiğimiz anlamlar dâhilinde tesis edilen dilsel uzlaşımların bilgisinden doğar. Buna rağmen, bu *a priori* bilgiyi dilsel bilgimizden türetmek için daha önceden bizzat mantığın bilgisine başvurmak gerekmektedir. Şimdi, bu mantıksal bilgi ya *a priori* olacak ya da olmayacaktır. Eğer *a priori* ise, o zaman bazı *a priori* bilgilerin dilsel olarak açıklanamayacağı; eğer *a priori* değilse de *a priori* olma özelliğini taşıyan herhangi bir bilginin nasıl saptanabileceği problematik olur. Bu açıdan Quine'ın karşı çıkışı, her iki alternatifin de dilsel *a priori* anlayışını savunanlarca kabul edilemez olduğu üzerinde odaklanmaktan meydana gelir.

Quine bu meseleyi on beş yıl sonra "Ampirisizmin İki Dogması" adlı, oldukça ünlü makalesinde yeniden ele alır. Makalede sözü edilen iki dogma, elbette analitiklik dogması ile indirgemecilik dogmasıdır. Gerçekten de o, burada sadece analitik önermeler ile sentetik önermeler arasında bir ayrım yapılmakla kalınmayıp, yapılması gereken böyle bir ayrımın olduğu düşüncesinin mantıkçı pozitivistlerin ampirik olmayan bir dogması, metafiziksel bir inancı haline geldiğini savunur. Diğer dogma ise, anlamlı her önermenin dolayımsız deneyimle ilgili bir önermeye indirgenebileceği dogmasıdır.

Quine'a göre, çok sınırlı sayıda mantıksal doğru ya da önerme bir kıyıya bırakıldığında, analitiklik açımlanması, açıklığa kavuşturulması oldukça zor bir kavram olarak ortaya çıkar. Dahası, sentetik önermeler de mantıkçı pozitivizmin doğrulanabilirlik koşulunu tam olarak yerine ge-

tirebilen önermeler değillerdir. O, işte bu çerçeve içinde, analitik ve sentetik önermelerin doğruluğunu tesis etme yönünde başkaları tarafından hayata geçirilmiş çeşitli teşebbüsleri bir kez daha sıkı bir incelemeye tabi tuttuktan sonra, hiçbir önermenin revizyondan muaf olmadığını, hiçbir doğru, tümce ya da önermenin, yeni ampirik veriler karşısında yanlışlanma veya olumsuzlamadan bağışık kalamayacağını öne sürer. Bu ise elbette, gerek analitik gerekse sentetik önermelerin, sadece olumsal birtakım doğrular içerdikleri ve bu yüzden ya da bu ölçüde birbirlerinden farklılık göstermedikleri anlamına gelir. Gerçekten de "mantıktaki bu türden bir değişim ile Batlamyus'tan Kepler'e, Newton'dan Einstein'a veya Aristoteles'ten Darwin'e geçişi sağlayan değişim arasında ilke olarak ne gibi bir farklılık bulunduğunu" soran Quine, bilim ve mantık da dâhil olmak üzere, bütün kavramsal şemaların birer araç olduğu kanaatindedir. O, bütün bir bilgimizin deneyime sadece gerekli eşikleri sağlayan, her ipliği birbiriyle ilişkili bir doku olduğunu, doğru olduğuna inanılan bir önerme ile onunla uyuşmayan yeni bir deneyim arasında bir çatışma ortaya çıktığında, söz konusu çatışmanın sadece bu tek önermenin değil, fakat ilintili tüm kavramların gözden geçirilmesini gerektirdiğini söyler. Başka bir deyişle Quine, tümce ya da önermelerin yalıtılmış olarak öndeyide bulunmaya imkân veren bir içerikleri olmadığını, ancak daha geniş ampirik teoriler bütününün öndeyide bulunma gücüne katkıda bulundukları sürece deneysel olarak anlamlı olmaları manasında, doğrulamanın bütüncül olduğunu iddia eder. Quine, aslında pozitivistlerle birlikte anlamın doğrulama olduğunu varsaymaya devam ettiği için onun konumu bu bağlamda bütüncül bir doğrulamacılık olarak adlandırılabilir. Bu anlayışa göre bir teorinin anlamı, genel olarak, teoriyi destekleyen mümkün gözlemler sınıfıyla ilgilidir ve iki teori ancak ve ancak aynı mümkün gözlemlerce desteklenebildiği takdirde aynı anlamda olabilir. Tek tek tümcelerin kendi başlarına bir anlamı olmadığından, bir tümce (etraflı bir teorinin kimi yerlerinde zorunlu değişiklikler yapılarak) deneyim karşısında anlamlı kabul edilebilir ve hiçbir tümce revizyondan muaf değildir.

Öte yandan Quine'a göre, en yüksek kesinliğin bulunduğu fizik alanında bile fiziki cisimler kendileri sadece uygun birer kavramsal araç olmak durumundadır. Gerçekten de fiziki cisimlerin salt birer indirgenemez koyut ya da öne sürümler olduğunu ileri süren Quine, onları Homeros'un Tanrılarıyla karşılaştırır. Bir deneyci olarak, hiç kuşku yok ki Homeros'un Tanrıları yerine, fizik cisimlere inanmamanın bir büyük hata olacağını söyler. Bununla birlikte, bir yandan da fiziki nesnelerle Tanrıların, epistemolojik bir temel üzerinde, birbirlerinden tür bakımından değil de sadece derece yönünden farklılık gösterdiğini söylemekten geri

durmaz. Böyle düşünmek ise analitik ile sentetik ve metafizik ile bilim arasındaki ayrımın temellerini sarsmakla kalmaz, onu büyük ölçüde geçersizleştirir.

Yeni Wittgenstein

Yüzyılın en önemli ve etkili filozoflarından biri olan Wittgenstein'ın, kariyerinde ikinci döneme geçişle birlikte dilin ve felsefenin doğasıyla ilgili görüşlerinde çok önemli bir değişiklik olur. Bu yeni dönemin eseri, meşhur Felsefi Soruşturmalar'dır. Felsefi Soruşturmalar'ın ortaya çıkışı aslında, analitik felsefenin tarihinde de önemli bir dönüm noktası meydana getirir. Başka bir deyişle, bu eserle birlikte, analitik felsefe de kendisini yeni bir perspektif ya da bakış açısının içine konumlar. Analitik felsefe, tıpkı mantıksal atomculuk ve mantıkçı pozitivizm evrelerinde dille ilgilenmiş olmasına benzer şekilde, bu yeni dönemde de dille meşgul olmaya devam eder. Fakat analitik filozof artık bu noktadan itibaren, dilin doğasını farklı bir ışık altından görmeye başlar.

Gerçekten de Wittgenstein'ın birinci döneminin eseri olan *Tractatus* da bu ikinci dönemin eseri olan *Felsefi Soruşturmalar* da dilin özü ve anlamın doğasıyla ilgilenir, fakat ikinci eserle birlikte, onun dilin gerçeklikle olan ilişkileriyle ilgili görüşlerinde çok temel birtakım değişiklikler olur. Gerçekten de bu ikinci eserde, *Tractatus*'da sunulan çerçeve ile keskin bir karşıtlık oluşturan, anlamın esas olarak sosyal bir kavrayış ekseninde ele alındığı yeni bir öğretinin ana hatlarını ortaya konur. Onun önceki eserinde dil, dilin kavramsal yapısının mantıksal yapı ile özdeşleştirildiği mantıksal bir kalkül modeline uygun olarak ele alınmış, tüm anlamlı tümceler, yalın tümcelerin doğruluk fonksiyonları olarak görülmüştü. Oysa *Felsefi Soruşturmalar*'da durum oldukça farklıdır. Artık ne dil bir kalkül olarak görülür, ne tümceler arasındaki bağlantıları açıklamada formel mantık teknikleriyle gerçekleştirilen türetilebilirliğe yer verilir, ne de adlandırma anlamın esası olarak kabul edilir. Buna mukabil, anlamın, belirli faaliyetleri düzenleyen ifadelerin kullanımı hakkında sosyal olarak koşul altına alınmış anlaşmalardan doğduğu ve dahası bunların nihai olarak kullanıcıları gerektirdiği ifade edilir. İkinci dönemin Wittgenstein'ına göre bir ifadenin anlamını bilmek demek, o ifade ile neyin adlandırıldığını veya adlandırmanın nasıl tanımlandığını bilmek değil, fakat diğer kişilerle ilişki içinde ifadenin nasıl kullanıldığını bilmek demektir. Gerçekten de *Tractatus*'un Wittgenstein'ı, ideal bir dille gerçeklik arasında bir eşbiçimliliğe erişmenin mümkün olduğuna inanırken, *Felsefi Soruşturmalar*'ın Wittgenstein'ı ideal bir düşüncesinin bir

yanılsama ve eşbiçimlilik arayışının da başarısızlığa mahkûm bir proje olduğunu öne sürer.

Dile ve dille dünya arasındaki ilişkiye yaklaşımdaki bu radikal dönüşüm, Wittgenstein'ın felsefenin doğasıyla ilgili görüşlerinde de radikal bir değişikliğe yol açar. *Tractatus*'ta felsefeye düşen pozitif rol, anlam yönünden açıklığa kavuşmayı temin etmek, geleneksel filozofların düştükleri gramatikal karışıklıkları gözler önüne sermekti. Yani, *Tractatus*, felsefenin görevini, Russell ve mantıkçı pozitivistlerin anladığına çok benzer şekilde, bir tür dilsel analiz olarak tasarlamıştı. Oysa *Felsefi Soruşturmalar*'da felsefenin görevi, Wittgenstein'ın Russell ve mantıkçı pozitivistlerden uzaklaşıp Nietzsche ve James'a yakınlaşmasını temin edecek şekilde, bir tür tedavi ya da terapi olarak ortaya konur. Gerçekten de bu dönemde felsefeyi, "kavrayış gücümüzün dil yoluyla büyülenmişliğine karşı verilen bir savaş" olarak tasavvur eden Wittgenstein'a göre, felsefe, sözcüklerimizin gündelik kullanımlarının incelenmesiyle hayata geçirilen, onların felsefi teori ve açıklamalarda nasıl yanlış kullanılıp istismar edildiğini gösterme amacına matuf bir tedavi etkinliği olmak durumundadır.

Buna göre o, *Tractatus*'ta, soruların ancak birtakım yanıtların mümkün olabilmesi durumunda söz konusu olabileceğini ve yanıtların da ancak açık seçik bir biçimde formüle edilebildikleri takdirde mümkün olabileceğini söyleyerek, söylemeyle gösterme arasında yapılan ana ayrım çerçevesi içinde, filozofları çok zora koşan dini, metafizik ve teolojik soruların gerçekte soru olmadıklarını, ama anlamdan da büsbütün yoksun bulunmadıklarını öne sürmüştü. Onlar, söylenemeyen fakat gösterilebilen şeylerin kapsamı içinde yer almak durumundaydılar. Oysa yöntemi esas itibariyle linguistik olan *Felsefi Soruşturmalar*'da değişen dil görüşüyle birlikte, filozoflardan artık kendilerini göstermek veya işaret etmekle sınırlamaları istenmez. Burada giderek Nietzsche'ye yaklaşan Wittgenstein, tedaviyi, standart felsefe dilinde gizlenen mit ve kurguları gözler önüne sererek hayata geçirir. Kullandığımız dilin bilinçdışı istek ve ihtiyaçlarımızı dışa vurduğunu söyleyen Nietzsche'nin yaklaşımının, ufuk açıcı olmakla birlikte spekülatif olduğu yerde, Wittgenstein'ın yaklaşımı büyük ölçüde ampirik bir yaklaşımdır. Buna göre gündelik fonksiyonlarını yerine getirirken, dil birtakım karışıklıklar, açmazlar veya anlam belirsizlikleri içine düşemeyecek kadar meşguldür. Fakat bazen dil de tatile çıkar. Felsefi problemler işte bu şekilde, dil aylaklık içine düştüğü zaman zuhur eder. Tedavi, dili eski yerine iade etmekten ve onun, söz konusu tatil durumu da dâhil olmak üzere, etkin olduğu çok çeşitli durumlarda nasıl iş gördüğünü gözler önüne sermekten meydana gelir. Çeşitli bağlamları ve farklı durumları eşsiz bir başarıyla bir araya getiren Wittgenstein, aynı sözcüklerin farklı bağlamlarda nasıl farklı an-

lamlar kazandığını ve dolayısıyla anlamın, sözcüklerin farklı bağlamlardaki kullanımlarına bağlı olduğunu gösterir.

(a) Eski Resim Teorisinin Eleştirisi

Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*'da, dilin doğası ve onun dünya ile olan ilişkisi konusunda yeni görüşlerini ortaya koymadan önce, aynı konuda eski dönemde geliştirmiş olduğu görüşleri mercek altına alıp, söz konusu dil anlayışının vücut verdiği resim teorisini veya resimsel anlam kuramını eleştirir. Nitekim esere bir çocukken dili nasıl öğrendiğini anlatan Aziz Augustinus'tan yaptığı bir alıntıyla başlar. Alıntı yoluyla işaret edilen dil anlayışı, Augustinus tarafından olduğu kadar, eskinin bilumum filozoflarını da simgeleyecek şekilde Hobbes ve bu arada Tractatus'un yazarı Wittgenstein tarafında da benimsenmiş olan klasik dil anlayışıdır. Tanrının varoluşundan dünyanın yapısına kadar hemen hemen tüm konulardaki görüşleriyle farklılaşmakla birlikte dil konusunda birleşen bu üç isme ortak olan kabullerin başında, öncelikle nesnelerin dilden bağımsız olarak algılandığı kabulü gelir. Buna göre sözgelimi küçük Augustinus, ana dilini öğrenirken önce, (kendisine sandalye adı verilen) nesneyi görmüş ve daha sonra o nesnenin belli bir sesle adlandırıldığını idrak etmiştir. Başka bir deyişle, söz konusu dil anlayışında, çocuğun sandalye sözcüğünü öğrenmezden önce sandalyeyi tam olarak, yani sözcüğü öğrendikten sonra nasıl görüyorsa aynen o şekilde gördüğüne inanılır. Buna göre dil deneyimimizi, deneyimleme tarzımızı hiçbir şekilde etkilemez; o, etkiliyorsa eğer, sadece deneyimlemiş olduğumuz şeyleri başkalarına iletme yeteneğimizi etkiler.

Wittgenstein söz konusu dil anlayışında, ikinci olarak bireysel sözcüklerin nesneleri adlandırdıklarına inanıldığına işaret eder. Buna göre her sözcüğün kendisine bağlanmış olup, hep öyle kalacak olan bireysel bir anlamı vardır. Üçüncü olarak, bu dil anlayışında sözcüğün adlandırdığı nesnenin o sözcüğün anlamı olduğu kabul edilir. Wittgenstein'ın "Augustinusçu dil anlayışı" adını verdiği söz konusu dil yorumunun bu üçüncü ana kabulünün diğer bazı versiyonlarında, sözcük tarafından adlandırılan nesne ile bu nesnenin dinleyicinin zihninde uyanan zihinsel imgesi arasında bir ayrım yapılır ve sözcüğün anlamı, bu durumda nesneden ziyade imgeyle özdeşleştirilir. Fakat bu yeni durumda bile, anlam belirli, özgül ve sabit bir şey olarak görülür. Bu dil anlayışında nihayet, tümcelerin, dışarıdaki nesneleri adlandıran sözcüklerin birleşimleri olduğuna ve bir tümcede sözcükler arasındaki ilişkilerin ilgili tümcede betimlenen kompleks olgunun parçaları arasındaki ilişkilere tekabül ettiği veya bu ilişkilere ayna tuttuğu kabul edilir. Tümceler, sadece işte bu mütekabiliyet veya ayna tutma ilişkisinden dolayı, doğru olurlar.

Geçmişte benimsemiş olduğu dil anlayışını eleştiren Wittgenstein, söz konusu resim teorisi veya resimsel dil anlayışının "kitap masanın üzerindedir" benzeri tümceler hesaba katıldığında belli bir makuliyeti olduğunu kabul eder. İkinci döneminde, gerçekliğin bir resmi olarak dil görüşünün hatalı olduğu sonucuna varan Wittgenstein'a göre, resim, sadece gerçekliğe tekabül etmeyi başaramadığı için uygunsuz değildir; zira gerçekliğe tekabül etme problemi yegâne problem olsaydı eğer, olgulara tekabül edecek, gerçekliğe çok daha sadık bir resim hiç kuşku yok ki tasarlanabilirdi. Esas problem, olguların resmi olarak dil anlayışının, ona göre, bütün bir dil ve anlam alanının yalnızca oldukça küçük bir kısmına uygun düşmesinden kaynaklanır.

Zira Wittgenstein'a göre, dil sadece belirli bir toplumsal bağlamda, sözgelimi alışveriş esnasında, muz alırken veya bir inşaat yapımı sırasında ortaya çıkar ve ilgili sosyal bağlamı yansıtır. O, ikinci olarak herhangi bir göstergeler sisteminin, bu göstergeler sisteminin kullanıldığı sosyal bağlamda en azından zımnen söz konusu olan amaca ulaşmayı kolaylaştırdığı ölçüde bir dil olduğunu ileri sürer. Dahası, dil ilgili amaca erişmede etkili olduğu sürece, anlam aktarıp, "anlama" dediğimiz şeyin gerçekleşmesine katkıda bulunur. Burada, anlamlılık testinin, belirli bir dilin mantık tarafından ölçütleri yerine getirip getirmemesinden ziyade, ilgili sosyal bağlamda belirlenmiş amaçlara erişmede başarılı olup olmamasından meydana geldiğini söyleyen Wittgenstein, bir ismin anlamının yerini tuttuğu veya adlandırdığı şey ya da nesne olduğu düşüncesinin bütünüyle hatalı bir düşünce olduğunu ileri sürer. Ona göre, söz konusu düşünce, her şey bir yana anlam sözcüğünün yanlış bir kullanımını ihtiva ettiği için hatalı olmak durumundadır; çünkü bir sözcüğün anlamı, bu her ne türden nesne olursa olsun, hiçbir zaman bir nesne olamaz. Gerçekten de isim ilişkisi diye bir şeyin olmadığını öne süren Wittgenstein'a göre, sözcüklerin özünün bir şeyi adlandırmak olduğu düşüncesi de bütünüyle yanlış bir düşüncedir. Çünkü sözcüklerin bir değil, birçok işlevi vardır. Ona göre, sözcükler, gerçekliğe çok çeşitli yol ve şekillerde bağlanabilmekle birlikte, bunlardan hiçbiri bir sözcüğün anlamını belirleyemez. Wittgenstein, nihayet ve hepsinden önemlisi, anlamanın ne olduğunu kavramak istiyorsak eğer, dilin, fiilen kullanıldığı bir durumda nasıl iş gördüğünü, işlevini ne şekilde yerine getirdiğine bakmamız gerektiğini söyler.

(b) Yeni Dil Anlayışı

Eski resimsel dil anlayışının dilin sadece tek bir fonksiyona, yani olguları ifade etme fonksiyonuna sahip olduğunu söylemesi nedeniyle hatalı olduğunu dile getiren Wittgenstein, onu ve bu arada mantıkçı poziti-

vistleri dilin iskeletinin mantıksal bir iskelet olduğunu varsaymaları nedeniyle de eleştirir. Wittgenstein'ı bu ikinci dönemde en fazla etkileyen şey, şu halde dilin nesneleri ve olguları resmetmek dışında pek çok fonksiyonu olması olgusu olmuştur. Gerçekten de dilin her zaman belli bir bağlamda iş gördüğünü söyleyen Wittgenstein'a göre, ne kadar çok bağlam varsa, dilin o kadar çok amacı ve işlevi olmak durumundadır. O, dili işte bu noktada bir alet kutusuna, sözcükleri de kutunun içindeki aletlere benzetir. Kutuda tornavidanın, makasın, vidaların, matkabın, çivilerin, çekicin, kerpetenin, kısacası pek çok aletin bulunduğunu, sözcüklerin işlevlerinin bu aletlerin fonksiyonları kadar çeşitli olduğunu ileri süren Wittgenstein'a göre, hatalı dil resmi veya kavrayışına yol açan şey, gramatikal yanılsamalardır. Bir dilin gramerini inceleyip analiz etmek kişiye, o dilin mantıksal yapısını keşfetme imkânı verebilir. Fakat bu durum, acaba aynı kişinin, bütün dillerin özü itibariyle aynı kurallarla aynı işlev ve anlamlara sahip olduğu sonucuna varmasını haklı kılar mı? Wittgenstein, işte bu noktada bütün dillerin olguları ifade ettiği ve mantıksal bir iskelet ya da değişmez bir yapıya sahip olduğu hipotezinin, gözlemden değil de düşünceden türetilmiş bir varsayım olduğunu ileri sürer. Ona göre, aralarındaki birtakım önemsiz veya suni farklılıklar bir tarafa bırakılarak, bütün dillerin birbirlerine aynen oyunların birbirlerine benzer oldukları şekilde benzer oldukları varsayılmıştır.

Wittgenstein, işte bu noktada, dille oyun arasında kurulan bu analojiden yararlanarak dilin ne olduğuna düşünce yoluyla karar verilmemesi, dile ve oyunlara ortak olan şeyin ne olduğunun ortaya çıkarılabilmesi için dilin farklı kullanımlarının somut durumlar içinde gözlenmesi gerektiğini söyler. Yeni dönemin ana yöntemi veya sloganı "düşünmek yerine, bakıp gözlemektir." Anlamı kullanımla ilişkilendiren ve temel kavramı "dil oyunları" olan bu dönemde, şu halde, eski dönemde Russell'la birlikte benimsemiş olduğu mantıksal atomculuk görüşünün, dilin iş görme ve kullanılma tarzlarına ilişkin dikkatli bir gözlemin sonucu olmayıp, düşüncenin veya teorinin eseri olduğunu bir kez daha belirtir. Bundan sonra da analiz programını dile dönük yoğun bir ilginin konusu yapılan mantıkla ilgili bir meşguliyet ile ideal bir dilin inşasından dilin gündelik kullanımlarına yönelik bir incelemeye doğru radikal bir değişime uğratır. Eskiden mantıksal atomcu Russell ile mantıkçı pozitivist Carnap'ın yaptığı şeyden uzaklaşıp Moore'un vurguladığı bir şey olarak "gündelik dilin analizi"ne dönen Wittgenstein, artık dilin kendi içinde tek bir kalıp veya örüntü ihtiva etmediği, yani onun tek bir kullanımı olmadığı, fakat tam tersine hayatın kendisi kadar değişken olup, çok farklı kullanımları olduğunu öne sürer.

Dilin olguların resmedilmesinden oluşan tek bir kullanımı olduğu varsayımını reddettikten sonra, onun sınırsız sayıda kullanımı olduğu gerçeği üzerinde yoğunlaşan Wittgenstein, dilin kullanımındaki çeşitliliği ifade edebilmek için oyun metaforunun temin ettiği imkânlara başvurur. Buna göre o, dilin kullanımını oyuna benzetir; bununla, her şeyden önce oyunun kendisinin de statik bir şey olmaması nedeniyle, dilin farklı kullanımlarının değişken bir yapı arz etmesi olgusuna dikkat çekmek ister. O, ikinci olarak, bir dil oyununun dil oyunu statüsünü kazanmak için birtakım dilsel, toplumsal ve bunların dışında daha pek çok faktör tarafından kuşatılmış bir dil topluluğunda, ilgili topluluğun bütün üyeleri tarafından sorunsuz bir biçimde oynanabilir olmasının gerekliliğine dikkat çekmeyi amaçlar. O, insanın bütün oyunlara ortak olan tek bir nitelik bulamaması gibi, dilin bütün kullanımlarına veya tüm dil oyunlarına ortak olan bir yapıyı bulup çıkarmanın imkânsız olduğunu ileri sürer. Dil oyunları arasında bir ortaklık bulunmasa da birtakım benzerlikler olduğunu söyleyen Wittgenstein, bu benzerliklerin en iyi "aile benzerlikleri" metaforuyla ifade edilebileceğini ileri sürer. Nasıl ki bir ailenin üyeleri ortak tek bir özellik taşımadan, belirli birtakım fiziki ya da kişilik özellikleri yönünden birbirlerini az ya da çok andırıyorlarsa, aynı şekilde dil oyunları da bazen amaçları, bazen kuralları vs. bakımından birbirlerine benzerler.

Wittgenstein, işte bu bağlamda, oyunları ve dolayısıyla da dil oyunlarını mümkün kılan bir başka koşulun, tek tek her oyunun kuralları olması, kuralsız oyun olmaması ve dolayısıyla, oyunların belli kurallara göre oynanıyor olması olduğunu söyler. Ona göre, bütün dil oyunları, oyun oluşlarını belirli birtakım kurallarla oynanıyor olmaları olgusundan alırlar. Wittgenstein, bu kurallar arasında, dilbilgisi kurallarının, söz dizimi kurallarının, semantik kuralların ve pragmatik kuralların, ama hepsinden önemlisi ahlak ve hukuk kurallarının olduğunu belirtir. Bu kurallardan bazıları alabildiğine katı kurallar iken, bazıları da oldukça esnektir. Başta dil oyunları olmak üzere, bütün oyunları mümkün kılan tüm bu kurallar tek bir ortak kural yapısı ya da çatısı altında toplanamazlar; onlar özerk, uzlaşıma dayalı olma anlamında keyfidirler.

Wittgenstein, söz konusu kural düşüncesine bağlı olarak, dil oyunu oynamanın bir başka koşulunun kuralları takip etmek veya kurallara uymak olduğunu söyler. Kural ve dolayısıyla kuralları takip etme düşüncesi, onda dil oyununu mümkün kılan bir koşul olmaya ek olarak, "özel dil" düşüncesinin reddedilmesini temellendirme noktasında önem kazanır. Özel dil, bizzat tanımı gereği, bir başka insanın anlayıp takip edemediği, salt tek bir kişi için tasarlanıp oluşturulmuş bir dil varsayımında temellenir. Bu şekilde tasarlanan özel bir dilde, doğru olanı doğruymuş gi-

bi görünenden ayırt etmeyi mümkün kılan nesnel bir zemin olmadığı gibi, bir kimsenin bir kuralı takip edip etmediğine karar verme imkânı temin edecek bir ölçüt de yoktur. Wittgenstein, bu yüzden dili her zaman başkalarıyla mümkün olabilen, ancak ortak bir toplumsallık zemini üstünde zuhur eden sosyal bir fenomen olarak düşünür.

Bir dil tasavvur etmenin bir hayat biçimi tasarlamak olduğunu öne süren Wittgenstein, bu noktada hayat formu düşüncesinin bir dil oyunu oynanabilmesinin bir başka zorunlu koşulu olduğunu öne sürer. O, bir yaşam biçiminin takınılan tutumlar, duyulan ilgiler ve benimsenen değerler benzeri hayli geniş bir davranış örgüsünden meydana geldiği kanaatindedir. Ona göre, bütün dil oyunları yaşam biçimlerinde köklenip, hayat formlarında verili olarak bulunur. Wittgenstein bundan dolayı, hiçbir felsefi yaklaşım veya teşebbüsün şu ya da bu hayat formunu birtakım argümanlara dayanarak temellendiremeyeceğini iddia eder. Yaşam biçimleriyle söz konusu hayat formlarında oynanan dil oyunları, hayatlarımıza olduğu kadar düşüncelerimize de kök salmışlardır. Benimsediğimiz yaşam biçimi veya içinde bulunduğumuz hayat formunun şeylere nasıl baktığımızın, onları nasıl gördüğümüzün, nelere bakıp nelere bakmadığımızın, neleri görüp neleri görmediğimizin yegâne belirleyicisi olmak durumundadır. Dahası Wittgenstein'a göre, tek tek her anlama belli bir hayat biçiminden kopup gelen anlamadır, söz konusu hayat formunun anlamasıdır. Söz konusu hayat formundan edinilmiş anlamanın doğruluğu için hiçbir zaman sağlam ve tartışılmaz dayanaklar ortaya konamayacağını iddia eden Wittgenstein'a göre, hayat formu dışında hiçbir şey olmadığı için onun sınırlarının dışına çıkmak mümkün değildir.

(c) Yeni Felsefe Anlayışı

Dil oyunları çokluğunun, dilin işlevlerinin neredeyse sınırsız çeşitliliğinin bu şekilde açık seçik olarak farkına varan Wittgenstein'ın, felsefe telakkisinde veya felsefenin görevlerine dair kavrayışında da kaçınılmaz olarak önemli bir değişim gerçekleşir. Bu dönemde her şey bir yana metafizik önermeler, artık eski dönemde olduğu gibi veya mantıkçı pozitivistlerin yaptıkları gibi, tümden reddedilmez. Bu dönemde metafizikçinin kendisi de bir suçlu değil sadece hasta olarak görülür. Felsefenin işlevi de artık bir tür terapi olarak belirlenir. Metafizik dilin, birtakım karışıklık ve bulanıklıklara gerçekten de yol açabileceğini, felsefenin esas işinin bizim açıklık yoksunluğu nedeniyle kafamızı bulandıran problemlerle baş etmek olduğunu bildiren Wittgenstein'a göre, "felsefi problemler, yeni bilgilerin verilmesi suretiyle değil de önceden beri bildiklerimizin düzene sokulmasıyla çözüme kavuşturulabilirler. Felsefe, kavrayış

gücümüzün veya müdrikemizin dil yoluyla büyülenmişliğine karşı verilen bir savaştır."

O, felsefe problemlerinin gerçekte, gündelik dilin anlam yapıları ile sağduyunun kabullerinin uzlaşımla belirlenmiş kuralları çiğnendiği zaman ortaya çıkar. İşte böylesi bir durum ya da zamanda, dil tatile çıkmıştır. Ona göre, dilin tatile çıkmış olması, ortada yanlış bir şey olduğunun, dilin kurallarının yanlış kullanıldığının, söz konusu yanlış kullanımlardan birtakım saçma sonuçlara varıldığının bir göstergesi olmak durumundadır. İşte bu açıdan bakıldığında, felsefi problemler olarak görülen sorunların "anlamın kullanım tarafından belirlenmesi ilkesi"nin göz ardı edilmesinden veya yok sayılmasından doğmuş olan problemler olduğu söylenebilir. Bu problemlerin, felsefi bulanıklık ve karışıklıkların gerisinde yatan dilin iç mantığının, gramerin işleyiş mantığının yanlış kavranmasından kaynaklandığını ileri süren Wittgenstein, felsefenin esas görevinin dilsel bir terapi olduğunu, işte burada ifade eder. Gerçekten de o, psikiyatrik tedavi ile dilsel terapi arasında benzerlik kurarken, metafizik hastalarına uygulanacak şeyin dilsel bir terapi olduğunu dile getirir. Bununla birlikte, metafizik hastalığına tutulmuş olanların sadece filozoflar olmadığını, hastalığın dilimize bulaşmış, kavrayış gücümüzü tahrif edip sağduyumuzu bulandırmış olması nedeniyle, aynı hastalıklı dili, kavrayış gücünü kullanıp, sağduyuya şu ya da bu şekilde başvuran herkesin hasta olduğunu iddia eden Wittgenstein'a göre, dilsel terapinin amacı hastaya dilin gerçek hayatta, sokakta, tiyatroda, kahvehanede nasıl kullanıldığını göstermek, kişiye kafa karıştırıcı problemleri çözme becerisi kazandırmak, dilin metafizik kullanımlarını gündelik kullanımlarına çevirmektir.

Felsefi problemler, Platon'un yüzyıllar önce göstermiş olduğu üzere, bir *aporia* durumunda, yolunu kaybetmiş kişinin "ne yapacağımı bilemiyorum" itirafıyla ifadesini bulup, form kazanır. Felsefenin görevi, kişinin yolunu bulmasını, manzaranın bütününü görmesini sağlamaktır. O, yapılması gereken şeyin, sözcükleri metafizik kullanımlarından gündelik kullanımlarına geri getirmek olduğunu bir kez daha belirttikten sonra, felsefedeki amacının "şişenin içine sıkışmış olan sineğin, şişenin dışına çıkmasını sağlamak olduğunu" söyler. "Sinek şişeden çıktıktan, sözcükler metafizik kullanımlarından gündelik kullanımlarına geri getirildikten, yolunu kaybetmiş kişinin yolunu bulması sağlandıktan sonra ne olacağı" sorusuna, Wittgenstein, felsefenin aslında her şeyi olduğu yerde bıraktığını söyler. Başka bir deyişle, felsefe bize yeni bilgiler değil de dilin kendisine veya işleyişine dair doğru bir tasvir sunmak suretiyle bir açıklık temin eder ve bu arada bir vizyon kazandırır. Felsefi problemler karşısında kişinin durumu, ona göre, bir yapbozu yapmak veya bulmacayı çözmek için yapbozun bütün parçalarına sahip olan, fakat onların

anlamlı ve bütünü meydana getirecek şekilde bir araya nasıl getirilecek-lerini bilmeyen kişinin durumuna benzer. Problemin gündelik hayatta kullandığımız şekliyle dile ilişkin sağlam ve dikkatli bir tasvirin sağlanması suretiyle bertaraf edilebileceğini söyleyen Wittgenstein'a göre, bizim kendimizi tıpkı şişedeki sinek gibi sıkışmış hissetmemize yol açan şey, o halde dilin normal, gündelik hayatta kullanılmadığı şekillerde kullanılmasıdır. Bu yüzden felsefenin en önemli sonuçlarından biri, "aşikâr anlamsızlık veya saçmalıkların gözler önüne serilmesi" olmak durumundadır.

Anlamsızla Wittgenstein, bununla birlikte, her zaman ve zorunlulukla metafiziğin dilini kastetmez; çünkü metafizikte yapılan işin ne kadar gayrimeşru olduğunu düşünürse düşünsün, o, söz konusu ikinci döneminde metafizikçilerin yapmaya çalıştıkları işe yakınlık duymaktan bir an olsun geri kalmamıştır. Wittgenstein, metafiziğin dilin gündelik kullanımını karartan veya bulanıklaştıran önyargıları bir şekilde gözler önüne serdiğini söylerken, söz konusu önyargıların budalaca önyargılar olmadığını dile getirmeye özen gösterir. "Dili kullanım biçimlerimizin yanlış yorumlanmasından kaynaklanan problemlerin bir derinlik arz ettiğini" söylerken, o, metafizikteki karışıklık ve bulanıklıklarda derinlere kök salmış insani durumları görür.

Wittgenstein, bu yüzden yolunu kaybetmiş insanın yolunu nasıl bulacağı veya şişenin içine sıkışan sineğin dışarıya nasıl çıkacağı sorusu gündeme geldiği zaman, bu konuda kendisinden tek bir yanıtın beklenmemesi gerektiğini ima eder. Gerçekten de o hayat ile dilin değişkenliği ve esnekliğine, onları tek bir yöntemin dar ceketine girmeye zorlamayacak kadar duyarlı olmuştur. Wittgenstein'a göre, "tek bir yöntem yoktur, fakat tıpkı çok sayıda tedavi şeklinin olması gibi, birçok yöntem vardır." O, bu bağlamda, problemlerin dilden kaynaklanması nedeniyle, öncelikle dilin her bir problemin kendisinden doğduğu kullanımlarına yeterince iyi bir biçimde vakıf olmanın gerekli olduğunu ileri sürer. Birçok oyun bulunduğuna göre, bu oyunların dizi dizi çok sayıda kuralı da olacaktır. Başta iş hayatının, gündelik hayatın, bilimin, ibadetin dilleri olmak üzere, pek çok dil bulunduğundan, elbette sayısız kullanım söz konusudur. İşte bu koşullar altında filozofa düşen şeyin farklı felsefi problem örneklerini ele almak ve dilin, bu problemleri açıklığa kavuşturmanın bir yolu olarak kullanılma tarzlarından örnekleri bir araya getirmek olduğu ileri sürülebilir. Fakat analitik filozof, dilin bu farklı kullanımlarını bir araya getirmekle kalmayıp, manzara resmini elde etmek amacıyla, söz konusu kullanım örneklerinden seçmeler yaparak, onları belli şekillerde düzenler. Başka bir deyişle, felsefe felsefi sorulara soyut birtakım yanıtlar vermek-

ten oluşmaz. Yolunu kaybetmiş kişi, daha ziyade bir haritaya ihtiyaç duyar.

Gündelik Dil Felsefesi

Wittgenstein'ın "dilin metafizik kullanımından gündelik kullanımına geri dönülmesi" çağrısı karşılık bulmakta hiç gecikmez ve bir grup filozof, analitik araştırmanın odak noktasına gündelik dili veya gündelik dilin kullanımını yerleştirir. Gerçekten de Wittgenstein'ın filozof kariyerinin ikinci döneminin temel eseri olan Felsefi Soruşturmalar'da serdettiği görüşler ile analitik filozofların ikinci kuşağı üzerinde büyük bir etki yaptığı ve analitik felsefenin gelişme sürecinde yeni bir çığır açtığı kabul edilir. Onun en çok mantıkçılığa, resimsel anlam teorisine ve mantıkçılığa yönelik eleştirisi, kullanım düşüncesiyle sözcüklerin birer alet oluşuna yaptığı vurgu, yeni dönem analitik filozofları üzerinde yoğun bir etki yaparken, onların gündelik dil üzerinde yoğunlaşmalarında adeta zorlayıcı veya emredici bir faktör olmuştur.

Gündelik dil okulunun gündelik dile yönelik söz konusu ilgisi, Wittgenstein'ın felsefi problemlerin çözümü için gündelik dile dönmek gerektiği şeklindeki görüşlerine ek olarak, en azından kısmen gündelik dilin pek çok yönden temel olması olgusuna da bağlanabilir. Gündelik dil, sözgelimi teknik dilin üzerine inşa edildiği temeli meydana getirir. O, dahası özel terim türetme faaliyetlerinin ve bu faaliyetleri açıklayan araştırmaların kavramsal temelinde yer alır. Dahası, gündelik dil bir topluluğun hemen hemen her türden deneyimini yansıtır. Gündelik dil, nihayet bize dünya hakkında bir şeyler öğretmeye elverişli gibi görünür.

İşte bütün bu faktörlerin birleşik etkisiyle ortaya çıkan gündelik dil felsefesi okulunun, son çözümlemede iki ana fikir etrafında şekillendiği kabul edilir. Bunlardan birincisi, felsefe problemlerinin dili hatalı bir şekilde anlamaktan kaynaklandığı iddiasından yola çıkarak, filozofun görevinin felsefi problemleri çözüme kavuşturacak bazı açıklamalar veya teoriler oluşturmaktan ziyade, birtakım gerçek felsefe problemlerinin kesinlikle var olduğu vehmini bertaraf etmek olduğunu dile getirir. İkincisi ise felsefede ilerlemeyi mümkün kılan veya ilerlemenin anahtarı olan anlamın soyut ve bilimsel bir biçimde ya da teorik yönden alınamayacağını, dolayısıyla dilin gündelik ve pratik kullanımına yönelmek gerektiğini ifade eder. Söz konusu iki ana düşünce veya yaklaşımdan birincisinin en önemli temsilcisi Gilbert Ryle (1900-1976), ikincisinin ise John Langshow Austin'dir (1911-1960).

(a) Ryle ve Kategori Yanlışları

Ryle, Wittgenstein'ın Felsefi Soruşturmalar'da ortaya koyduğu görüşün benzer bir versiyonunu, daha ilk eseri olan "Sistematik Olarak Yanıltıcı İfadeler" adlı makalede dillendirmeye başlar. Buna göre o, her şeyden önce felsefeyi kavramsal bulanıklık ve karışıklıkları bertaraf etme faaliyeti olarak düşünür, söz konusu bulanıklık ve karışıklıkların bizim dilsel veya gramatikal benzerlik ve farklılıkları mantıksal/metafiziksel benzerlik ve farklılıkların bir göstergesi veya ifadesi olarak görmeye can atmamızdan kaynaklandığını söyler. Sözgelimi Ahmet'in dakik olmaması olgusunu ele alalım. Bu, hemen herkes için olduğu üzere, Ryle'ın kendisi için de kınanması gereken bir olgudur. "Ahmet dakik olmadığı ve dolayısıyla başkalarını bekletmek suretiyle onların zamanlarından çaldığı için ayıplanabilir" veya "Ahmet'in dakik olmaması kınanması gereken bir şeydir" benzeri tümce ya da önermeler ortaya konarak, Ahmet'i kınama tavrı dışa vurulur. Ryle işte bu noktadan başlayarak, kınanacak olması olgusu türünden benzer şeylerin Ahmet ya da dakik olmama benzeri nesneler ya da şeyler için söylenebilir olduğunu düşünme eğilimine girilir. Böylelikle de hem nesnelere yüklenebilen özelliklere tekabül eden tümelleri hem de söyleme konu olan tikelleri içeren bir ontoloji kurulur; bir olgu ile bir kişi, onları adlandıran ifadelerin dilde oynadığı rolün aynılığını destekleyecek şekilde, tam tamına aynı tarzda ele alınır.

Olgusal önermeler üzerinden bir ontoloji inşa etme eğilimi içinde, aynı şekilde "George Bush bir devlet adamıdır" ve "Pinokyo bir kukladır" benzeri önermelerde, "devlet adamı" ile "kukla"nın aynı şekilde ele alınıp devlet adamları ve kuklaları birlikte kapsayan bir ontolojinin inşa edilebildiği söyleyen Ryle, her ne kadar birinci kuşak analitik filozofların gramatikal form ile mantıksal form arasında bir ayrım yapmanın gerekliliğiyle ilgili görüşlerini paylaşsa da anlam belirsizliklerini ve bulanıklıklarını ortadan kaldırmak için mantıksal bir analiz yöntemi kullanmaz. Onun yöntemi bir kavramsal analiz yöntemidir. Felsefenin yegâne yönteminin kavram analizi olduğunu söylerken, Ryle, gerçekten de bizim neyin bir saçmalığa düşmeden söylenip neyin söylenemeyeceğini, hangi çıkarımların geçerli olup hangilerinin olmadığını, hangi gramatikal benzerliklerin hata ve karışıklıklara yol açıp hangilerinin açmadığını metodolojik olarak belirlemek suretiyle, kavramsal sistemimizin "mantıksal coğrafya"sını, yani farklı kavramların birbirlerine nasıl bağlandıklarını ve onların hangi rolleri oynadığını daha iyi görebileceğimizi anlatmak ister. Onun söz konusu yöntemi ilk uyguladığı yer, gramatikal benzerliklerin neden olduğu bir karışıklık olarak bizi "makine içindeki hayalet" yanılsamasına nasıl sürüklediğini gözler önüne serdiği eseri *Zihin Kavramı*'dır.

Makine İçindeki Hayalet

Ryle, söz konusu eserinde zihin bağlamında Descartes'tan bu yana benimsenmiş olan resmi öğretinin, zihin konusunda bildiğimiz hemen her şeye ters düşen bir öğreti olduğunu söyler. Öğreti en yalın haliyle, bütün insan varlıklarının bir zihin ve bir bedene sahip olduğunu, bedenle zihnin tam bir koordinasyon içinde iş gördüğünü, fakat zihnin, bedenin ölümünden sonra da var olmaya ve güç ya da yeteneklerini hayata geçirmeye devam edebildiğini söyler. Ryle, benzer şekilde gramatikal benzerlik ve farklılıkların yol açtığı mantıksal bir hata olarak, söz konusu zihin öğretisinin sadece yanlış bir öğreti olmayıp, bilumum içerimleri itibariyle de pek çok ciddi hataya yol açtığını savunur.

Buna göre o, resmi zihin öğretisinden her şeyden önce, her insanın, biri bedenin olaylarından diğeri ise zihinde vuku bulan olaylardan meydana gelen iki paralel tarihe sahip olduğu sonucunun çıktığını ileri sürer. Öte yandan insan bedeninin mekân içinde var olduğu yerde ve mekaniğin yasalarınca yönetildiği yerde, zihinler mekânda var olmadıkları için mekaniğin yasalarına tabi değildirler. İşte bu durumun bir sonucu olarak, bedenin davranışları kamusal olarak gözlenebilir; oysa zihnin dışarıdaki gözlemciye açık olmayan edimleri kişiye özel olmak durumundadır. Bedenin, davranışlarının başkaları tarafından gözlemlenebilir olması anlamında, kamusal karakteriyle zihnin bütünüyle özel konumu arasındaki bu karşıtlık, Ryle'a göre, kişiyi bu noktada, bedenin faaliyetlerinin dışsal olduğu yerde, zihnin işleyişinin tamamen içsel olduğunu söylemeye mecbur eder. Buradan yola çıktıktan sonra, zihnin bedenin içinde olduğunu söylemeye geçiş için fazladan pek bir şey yapmaya gerek kalmaz. Zihnin mekânda bir yer işgal etmemesi nedeniyle, onun yerinin "bedenin içinde" olduğunu ifade eden dil, her ne kadar mecazi bir dil olsa da Ryle dışsal alan veya dünya ile içsel alan ya da dünya arasındaki bu karşıtlığın çoğu zaman bir metafor olmaktan çıkarak, gerçek bir şey haline geldiğini iddia eder. Nitekim pek çok teorisyen, bilim adamı veya psikolog "içsel" ile "dışsal" arasındaki bu karşıtlığı apaçık veya muhakkak addettiğinden, uyaranların kafasının içinde birtakım tepkilere yol açacak şekilde, dışarıdan, hatta uzaklardan birtakım uyaranların geldiği varsayılır.

Aynı şekilde zihnin faaliyetinin de gözün, elin veya ayağın hareketi ya da gülümseme benzeri birtakım dışsal olaylara neden olduğu kabul edilir. Bütün bunlar da zihin ile beden arasında birtakım karşılıklı etkileşimler bulunduğunu telkin eder. Ama zihinle beden arasındaki bu ilişkinin nasıl tesis edildiğini veya ikisi arasındaki etkileşimlerin nerede ve nasıl ortaya çıktığını ne gözlemlemenin ne de kaydetmenin bir yolu bulunmamaktadır. Bu ilişkiyi keşfedebilecek veya en azından gözler önüne serecek bir laboratuvar deneyi tasarlamak bile mümkün görünmemekte-

dir. Fizyologlarla psikologların zihinsel davranışın fiziki temellerini gözler önüne sermek amacıyla geliştirmiş oldukları davranışçı açıklamalarını söz konusu iki karşıtın bir araya nasıl geldiğini açıklamaya muvaffak olamayan beyhude gayretler olarak değerlendiren Ryle'a göre, kişinin kendisininkine benzer zihinlerin başkalarının bedenleri içine konumlanmış olduğunu varsayma eğilimi sergilemesi kadar doğal hiçbir şey olamaz. Gelgelelim, bu eğilimi doğrulayacak hiçbir deney, başkalarının zihinlerine erişmeyi mümkün kılacak bir yol bulunmamaktadır. O, işte bu yüzden "sadece bedenlerin birbirleriyle karşılaşıp temas kurabildiklerini, ruhların veya zihinlerin paylarına düşen kaderin ise mutlak bir yalnızlık olduğunu" öne sürer.

Ryle, yine aynı nedenle bilme, niyet etme, korkma, ümitlenme, irade etme benzeri zihinsel edimleri betimleme iddiasıyla ortaya çıkan dilin, genel olmak yerine, insanların gizemli tarihlerindeki özel olaylara gönderimde bulunacak şekilde inşa edilmesi gerektiğini iddia eder. Gerçekten de özleri gereği kişiye özel olmak durumunda olan zihinsel edimlere, ilgili kişinin kendisi dışında, bu ister bir öğretmen, ister yakın bir dost ya da ister bir biyografi yazarı olsun, hiç kimsenin erişme imkânı yoktur. Fakat bizlerin zihinsel edim sözcüklerinin nasıl kullanılacaklarını bilmemiz, onları tam bir doğrulukla kullanmayı öğrenmemiz dolayısıyla, filozoflar zihnin doğası ve yeriyle ilgili öğretilerini, resmi öğretiyle tam bir uygunluk içinde ve en küçük bir çekince duymadan oluşturmuşlardır. Buna göre özellikle filozofların kendi zihinsel edim kavramlarının mantıksal coğrafyasını oluşturup ortaya koyma yönündeki teşebbüslerinden, Ryle'ın baştan sona hatalı bir dogma diye nitelediği "Makine İçindeki Hayalet Dogması" süzülüp ortaya çıkmıştır.

Kategori Yanlışı

Bununla birlikte Ryle'ın "Makine İçindeki Hayalet Dogması"nda tespit ettiği esas büyük hata, resmi zihin öğretisinin kimi unsurlarındaki belirsizlik veya muğlaklıklardan ziyade, dogmanın veya öğretinin kendisine dayandığı ilkenin bizzat kendisine işaret eder. Bu hata ise, onun "bir eşi daha olmayan büyük bir hata" diye nitelediği kategori yanlışıdır. Söz konusu büyük yanlış, bir terim veya kavramın, onun kendisine uymayan, uygun düşmeyen bir kategori içine yerleştirmekten, sözgelimi zihinsel hayatın olgularını, onlar gerçekte ayrı, hatta bütünüyle farklı kategoriler içine girmek durumundayken, sanki aynı kategoriye aitlermiş gibi göstermekten meydana gelir.

Kategori yanlışıyla tam olarak ne anlatmak istediğini gözler önüne sermek amacıyla Ryle, bir yabancının Oxford Üniversitesi'ni hayatında ilk kez gördüğü hayali bir ziyareti betimlemeye koyulur. Bu yabancı ya

da misafire, spor alanları, kütüphane, müzeler, laboratuvarlar, bazı kolejler gösterildikten sonra, ziyaretçi "Fakat üniversitenin kendisi nerede?" diye sorar. Söz konusu soru, üniversitenin bütün bunlardan ayrı, kolejlerin ve laboratuvarların muadili bir kurum olduğunu, bu binalarla aynı şekilde görülmesi gereken bir yapı olduğunu varsayar. Oysa Oxford Üniversitesi, gerçekte onun görmüş olduğu bütün bu unsur ve yapıların organizasyon şekli veya tarzıdır. Ziyaretçinin yanlışı kişinin Bodleian Kütüphanesi'nden, Ashmolean Müzesi'nden, Christ Church Koleji ve Üniversiteden, sanki üniversite, diğerlerinin de üyesi oldukları sınıfta bir üyeymiş gibi söz edebileceğini düşünmesinden kaynaklanan bir yanlıştır. Ziyaretçi üniversiteyi yanlış bir kategoriye, gerçekte üyesi olmadığı bir kategoriye sokmaktadır. Başka bir deyişle yanlış, ziyaretçinin Üniversitenin kendisi, üyeleri arasında Christ Church Koleji'nin Ashmolean Müzesi'nin yer aldığı bir sınıf olduğu halde, ondan sanki bir sınıfın üyesiymiş gibi söz etmesinden doğan bir hatadır. Bir kategori yanlışına düşen ziyaretçi, kurumla binayı aynı kategori altında düşünmektedir. Buradaki kategori hatası, ziyaretçinin üniversiteyi, farklı binaların ve bölümlerin koordine edildiği bir yer olmak yerine, diğerleri gibi bağımsız bir yapı veya bir bölümmüş gibi ele almasından kaynaklanır.

Ryle aynı şekilde, askeri bölüklerin geçtiği bir resmigeçidi izlemekte olan küçük bir çocuğun düştüğü hatadan söz eder. Kendisine sırasıyla topçu bölüğünün süvari bölüğünün vs. geçişini izlemekte olduğu anlatılan çocuk, bölüğün ne zaman geleceğini sorar. O da süvari bölüğünü, topçu bölüğünü vs. gördükten sonra, bölüğü zaten görmüş olduğunu fark etmeyerek, burada bölüğün diğerlerine benzer bir birim olduğunu varsaymaktadır. Topçu bölüğünden, süvari bölüğünden ve bölükten söz etmenin doğru olduğunu düşünme noktasında hataya düşen çocuk, kısacası bölüğü yanlış kategoriye yerleştirir.

Ryle, burada söz konusu örnekler yoluyla, "hayli radikal bir kategori yanlışları ailesinin çifte hayat teorisinin veya resmi zihin öğretisinin kaynağında bulunduğunu" anlatmak ister. Ona göre, insanın makine içine gizemli bir biçimde saklanmış bir hayalet olduğunu ima eden böyle bir anlayış, insanın duyguları, düşünmeleri ve bilumum amaçlı faaliyetlerinin sadece fiziğin terimleriyle betimlenememesinden dolayı, bunların muadili olan bir dizi başka terim aracılığıyla tasvir edilmesi gerektiğini düşünmenin bir sonucu olmak durumundadır. Dahası, zihinsel edimler bedensel davranışlardan radikal bir biçimde farklılık gösterdiği için resmi öğreti zihne kendine özgü bir statü verip, zihnin hayli kompleks bir organizasyona sahip olduğunu ifade etmiştir.

Zihin ile bedenin, nedenlerle sonuçların ayrı alanları olarak düşünülmesine yol açan söz konusu kategori yanlışının nasıl ve ne zaman or-

taya çıktığı sorusuna, Ryle her ne kadar yanlışın kaynağında Descartes'ın bulunduğunu söyleyerek yanıt verse de farklı kılık veya versiyonlar altında ortaya çıkan zihin-beden düalizminin Yunan düşüncesine kadar uzanan hatırı sayılır bir tarihi olduğunu ifade eder. O, buna rağmen resmi öğretinin Descartes eliyle şekillendirilmesinin veya formüle edilmesinin, Descartes'ın Galileo'nun kendi bilimsel keşif yöntemlerinin mekân içinde bir yere işgal eden her şey uygulanması gereken bir mekanik tedarik ettiği iddiasına tamamen boyun eğip bütünüyle sadık kalması nedeniyle özel bir önem taşıdığını dile getirir. Bilimsel bir bakış açısından ele alındığında, doğanın mekanik tasvirinden fazlasıyla etkilenen Descartes, dindar ve ahlaklı bir kimse olması dolayısıyla, insan varlığının zihinsel yönü itibariyle bir makineden sadece karmaşıklık derecesi bakımından farklılık gösterdiği iddiasını kabul etmede gönülsüzlük göstermiştir. Sonuç olarak, Descartes ve izleyicileri ona göre, zihinsel edim terimlerini, çok hatalı bir şekilde mekanik olmayan birtakım süreç ve işlemleri gösteren terimler olarak oluşturup zihnin mekânsal olmayan işleyişini açıklaması gereken gayrimekanik birtakım yasalar bulunduğu neticesine ulaşmışlardır. Bu açıklama, yine de zihnin, bedenden ne kadar farklı olursa olsun, bir şekilde maddi varlık kategorileri olan "şey", "durum", "süreç", "neden", "sonuç" kategorilerinin bir üyesi olduğu kabulünü korur. Bu ise, Descartes ile izleyicilerinin, tıpkı Oxford Üniversitesi'ne ilk kez gelen birisinin, kolejleri, kütüphaneyi ve laboratuvarları gördükten sonra, ek bir birim olarak üniversiteyi araması gibi, zihni, ne kadar özel bir merkez olursa olsun, nedensel süreçlerin ek bir merkezi olarak değerlendirdikleri anlamına gelir. Bütün bu sonuçlardan da "zihin ile beden arasındaki ilişkinin nasıl mümkün olduğu", "onların birbirleri üzerinde nasıl olup da birtakım etkilere yol açabildiği", "zihnin de bedeninkine benzer sıkı bir yasalılığa tabi olduğu yerde, sorumluluk, seçim, özgürlük benzeri fikirlere nasıl olup da bir yer bulunabileceği" türünden neredeyse yanıtsız ya da çözümsüz soru veya problemlerin ortaya çıkması kaçınılmazdır.

Ryle'a göre, zihnin bedene göre daha üst ve aşkın bir gerçekliği olduğunu düşünen Descartes ve izleyicileri, zihnin bağımsız bir şey olmadığını, fakat zihinsel gerçeklikten söz etmenin, bir failin edimlerini koordine ediş tarzından söz etmek demek olduğunu fark etmedikleri için hataya düşmüşlerdir. Bu yaklaşıma göre, birtakım inanç ve istemleri bir faile yüklemek, failin edimlerinin içsel nedenlerini betimlemek değil, fakat basit bir biçimde faili belirli koşullar yerine geldiğinde belirli bir tarzda edimde bulunan biri olarak tasvir etmektir. Onun gündelik dil felsefesine göre, felsefeden yeni teoriler üretmesi değil, fakat dilsel karışıklıkların örtüsünü açması beklenir. Bu çerçevede Ryle'ın görüşü, zihin hak-

kında geniş çapta kabul görmüş bir görüşün zeminini deşmek ve zihinsellik hakkındaki gündelik kavrayışımızda şümullü bir değişiklik yapmayı hedefler. Nitekim Ryle, klasik zihin öğretisine ilişkin söz konusu analiziyle, zihinle ilgili pek çok kafa karıştırıcı güçlüğü bertaraf etmeye, sözgelimi zihinsel edim sözcüklerinin her durumda, zihne değil de zihinsel edimlere gönderimde bulunduğunu gözler önüne sermeye çalışır. O, böyle bir analiz yoluyla, sadece zihnin doğası ve yeriyle ilgili kategori yanlışlarını, resmi teorinin yol açtığı güçlükleri gözler önüne serme amacı gütmez, fakat bir yandan da yeni bir zihin teorisine ulaşmaya çalışır. *Zihin Kavramı* adlı eserinde, zihin ile madde arasındaki karşıtlığı, bunlardan birini diğerine indirgeyerek değil de bu ikisi arasındaki zıtlığın, onların aynı mantıksal tipin üyeleri olduğu kabulünü reddetmek suretiyle çözüme kavuşturulabileceğini göstererek giderme çabası verir. Ryle'ın yeni bir zihin öğretisi geliştirme yönündeki çabalarının başarısı her ne olursa olsun, onun klasik bir problemi, hatalı kuruluş ve saçma sapan teorilerin izinin sürülebildiği dilsel ifade ve deyimlerin analizi yoluyla çözüme kavuşturmada elde etmiş olduğu yüksek başarı hemen herkes tarafından teslim edilir.

(b) Austin ve Söz Edimleri

Linguistik analiz veya kavram analizini başarıyla uygulayan bir başka önemli analitik filozof da John Langshaw Austin'dir. Austin, bununla birlikte söz konusu analiz yöntemini, ona yeni ve birtakım teknik vukuflar kazandırarak uygulamakla kalmaz, yöntemin teknik ayrıntıları ve ayrımları üzerinden giderek, "söz edimleri teorisi" diye bilinen önemli bir dil teorisi geliştirir.

Gerçekte Austin, yönteminin yeni bir yöntem olmadığı kanaatindeydi. Okumanın kişinin bir başına, yalnızlık içinde gerçekleştirmesi gereken bir etkinlik olduğuna, buna mukabil felsefenin, Sokrates'in de gösterdiği şekilde, ancak başkalarıyla birlikte bir şölen ya da seminer ortamında yapılabileceğine inanan Austin'in yöntem telakkisi, öncelikle bir felsefecinin, tercihen bir grup felsefecinin kendisine ilgi duyulan bir tartışma, araştırma veya söylem alanını seçmelerinin kaçınılmaz olduğuna işaret eder. Araştırma alanının veya tartışma konusunun belirlenmesinden sonra yapılacak iş, belirlenmiş alan üzerinde konuşma tarzı veya söylem biçimiyle ilgili bir vokabüler çalışmasına ve eşanlamlı terimleri kapsayan bir sözlük araştırmasına girişmektir. Onun söz konusu felsefe yapma tekniğinde, bundan sonra terimlerin ve ifadelerin yerli yerinde kullanıldığı anekdotlar oluşturulur ve ilgili terim ve ifadelerin yerine herhangi bir anlam değişikliğine yol açmadan kullanılabilecek eşanlamlı ve komşu terimler aranır. Bütün bunlar, Austin anlamı, terimlerin sa-

bit ve değişmez gönderimleri üzerinden ele alan ideal bir dil tasarımından önemli ölçüde vazgeçerek, onu karşılıklı bir araştırma etkinliği, tartışma faaliyeti içerisinde bulunan tarafların ortaya koydukları şeyler, içinde bulundukları faaliyetler üzerinden ele aldığı anlamına gelir. Başka bir deyişle, söz konusu felsefe yapma tekniği, Austin'ın analitik filozofların birinci kuşağının önermesel-dilsel yapısına bir ek yaparak, eylem ya da edim kategorisini gündeme getirdiği ve böylelikle de dilin pragmatik boyutunu gözler önüne sermeye çalıştığı söylenebilir.

Edimsel ve Saptayıcı Ayrımı

Austin söz konusu yöntemin veya felsefe yapma tekniğinin ilk uygulamalarından birinde, "saptayıcı" diye nitelediği bildirim veya sözcelemler ile "edimsel" sözcelemler arasında bir ayrım yapar. Saptayıcı bildirim ya da sözcelemler, bir durumu tespit eden, bir olguyu ifade eden, bir şeyle ilgili bir iddiada bulunan, dünyadaki bir şeyleri betimleyen ve dolayısıyla doğru ya da yanlış olabilen bildirim ya da önermelerdir. Austin, işte bu noktada, Wittgenstein'ın dil oyunlarıyla ilgili analizinden bu yana, farklı bildirim türlerinin bulunduğunun farkına varıldığını söyleyerek, sadece saptayıcıları yani olgusal veya betimsel önermeleri temele alan geleneksel dil, doğruluk ve anlam telakkisini sıkı bir eleştiriye tabi tutar. Platon'dan birinci kuşak analitik filozoflara kadar uzanan süre boyunca değişik versiyonları farklı filozoflar tarafından benimsenen mütekabiliyetçi doğruluk teorisi, doğruluğun önermede iddia edilen veya bildirilen şeyin gerçekliğe tekabül etmesinden, önermenin dünyadaki olguları gerçekte oldukları şekliyle yansıtmasından meydana geldiğini ileri sürer. Dünya ve dil gibi iki farklı alanın varlığını kabul eden söz konusu görüş, dilin dünyayı veya gerçekliği olduğu gibi yansıtan veya resmeden şeffaf bir ortam olduğunu kabul eder. O, dil ile dünya arasında nedensel bir ilişkinin bulunduğunu öne sürerken, dilin neredeyse bize doğa tarafından empoze edildiğini ima eder. Anlamlı söylemi, doğru ya da yanlış olabilen ampirik veya sentetik önermelerle sınırlayan söz konusu anlayış, bir önerme veya bildirimin bir olguyu, gerçekte olduğu şekliyle resimlediği veya betimlediği takdirde doğru olabileceğini, aksi takdirde yanlış olacağını dile getirir. Geçmişte böyle bir dil ve doğruluk anlayışına bağlanan filozof veya mantıkçıların hemen her zaman sadece "Bütün insanlar ölümlüdür" benzeri, olgu bildiren önermelerle meşgul olduklarını ve dolayısıyla, dilin pratik veya gündelik hayatla ilgili boyutunu atladıklarını söyleyen Austin, söz konusu klasik dil anlayışını, bizim bütün tümcelerimizin salt önerme oluşturmak amacına matuf olmadıklarını söyleyerek reddeder. Nitekim dilbilimcilerin de söyledikleri gibi, sorular, emir tümceleri, nidalar, dilek belirten tümceler, önermesel yapı içinde ortaya konabilen şeyler değildirler.

Austin, felsefede olgularla ilgili önermelerin doğrulanabilir oldukları kabulünün, diğer önermelerin sözde-önermeler ya da daha doğrusu diğer sözcelemlerin sözde-ifadeler olarak görülmesi sonucunu doğurduğunu söyler. Oysa, ona göre, dilin nispeten sınırlı sayılabilecek bir işleyi olarak, olguları betimleme işlevi dışında başka kullanım ya da işlevleri vardır. Bazı bağlamlarda birtakım söz ya da ifadelerin doğru ya da yanlış diye tanımlanmalarının imkânsız olduğunu gören Austin, sonuçta, olgu bildiren veya bir olgu hakkında bildirimde bulunan sözcelemler ile birtakım sonuçlar üreten sözcelemler arasında bir ayrım yapar. Ayrımı vurgulamak için de olgu bildiren ve dolayısıyla da doğru ve yanlış olan önerme ya da bildirimlere teknik bir dille "saptayıcı" adını verirken, bir sonuç üretmek amacıyla ortaya konan ifadeleri "edimsel" diye niteler.

Ayrımın kendisine dayandığı ölçütü tam olarak ifade edebilmek için "Bu gemiye Turgut Özal adını veriyorum", "Onu yasal eşim olarak kabul ediyorum", "Bu maçı Beşiktaş'ın kazanacağına seninle bahse girerim", "Kızım, doğum gününde sana bu hediyeyi veriyorum" örneklerini ele alalım. Bu örneklerin hepsinin de birtakım edimlerin kayıt veya tutanakları olmayıp belirli eylem ya da edimlerin yerine getirilmesiyle ilgili oldukları kolaylıkla görülebilir. Gerçekten de onların hepsine ortak olan şey, yapılan işi betimlemekten ya da rapor etmekten ziyade, ilgili kişinin onu fiilen yapıyor olması durumudur. Öte yandan bu tümce ya da tümcelerin, klasik anlamda doğru ya da yanlış olmadıkları söylenebilir. Onun edimsel sözcelem adını verdiği, söyleme ile yapmanın aynı şey olup çıktığı bu tümcelerin çoğu uzlaşımsal bir zemin üzerine oturur. Sözlerin söylenmesinin belirli bir edimin hazırlanmasında en önemli etken haline geldiği bu türden ifade veya sözcelemlerde, söz ediminin başarılı olması için sözcelemlerin ortaya konduğu koşulların kendilerinde ifade edilen şey ya da eyleme bir şekilde elverişli olmaları veya konuşan kişiye çevresindeki diğer insanların da belirli birtakım söz edimleriyle karşılık vermeleri gerekir. Buna göre gemiye isim vermem için benim bu işe atanmış kişi olmam gerekir. Ya da evlenmek için halen bekar olmalıyım; kendisinden boşanmamış olduğum bir eşimin olmaması gerekir. Aynı şekilde, bahse girmek için bahis teklifimin karşımdaki kişi tarafından kabul edilmiş olması zorunluluğu vardır; hediyeyi vermek istediğim kızımın, bugün doğum gününün olması ve benim ona hediyeyi vermem gerekir, hediyeyi teslim etmediğim takdirde, "Sana bu hediyeyi veriyorum" sözü boş bir edimsel sözcelem olur.

Austin, bu noktada kalmayıp ayrımı, edimsel sözcelemlerin paradigmatik formunu ortaya koymak suretiyle biraz daha sağlam bir temele oturtabilmek ve böylelikle güçlendirebilmek amacıyla, biraz daha ileri bir noktada, "belirtik" ve "örtük" söz edimleri arasında bir ayrım yapar.

Belirtik edimseller birinci tekil şahıslı, şimdiki zamanlı, etken çatılı fiillerden meydana gelir. Örtük edimseller ise tek sözcüklük ifadelerden oluşur. "Borcumu zamanında ödeyeceğime söz veriyorum", "Bankadaki toplu paramı küçük oğluma bırakıyorum" benzeri sözcelemler belirtik edimsellere örnek oluştururken, "Git!", "Köşe!" "Boğa!" "Orada olacağım!" gibi ifadeler örtük edimsellere örnek teşkil eder. Bu iki kullanım arasındaki fark kendisini, edimsellerin uzlaşımsal gücünün belli olması noktasında gösterir. "Tarlada bir boğa var" cümlesi hem uyarı olarak hem de görünen manzaranın tasviri olarak alınabilir. Oysa "Tarlada boğa olduğu konusunda seni uyarıyorum"ın uzlaşımsal gücünün uyarı olduğu çok açıktır.

Austin'in ilk versiyonunu bu şekilde saptayıcılar ile edimseller arasındaki ayrım üzerinden söz edimleri teorisine göre, söz edimleri önerme yapısında olmayıp, cümle yapısında oldukları için doğru ya da yanlış olmak yerine başarılı ya da başarısız, uygun veya uygunsuz olabilirler. Austin söz edimlerinin başarılı olması için gerekli koşulları şöyle belirler: (1) Edimin, öncelikle uzlaşımsal bir sonucu olan uzlaşımsal bir prosedüre karşılık gelmesi ve bu prosedürün belirli şeylerin belirli kişiler tarafından, belirli koşullar altında söylenmesini içermesi gerekir. (2) Durumla ilgili kişiler ve koşullar ilgili prosedürün işletilmesi için uygun olmalıdır. (3) Bu süreç ya da prosedüre katılan kişilerin koşulları tam ve doğru bir biçimde yerine getirmeleri gerekir: Koşulların yalnız benim değil diğer insanların da o koşullara uygun sözleri söylemesini veya kabul etmesini bir şekilde ihtiva etmesi kaçınılmazdır. Örneğin, "Ben seni şu kadroya atıyorum" gibi bir söz ediminin başarılı olması için benim atama işlemini yapacak uygun kişi olmam gerektiği gibi, ataması yapılacak kişinin de söz konusu atama teklifini kabul etmesi gerekir. Atama ile ilgili bütün prosedür tamamlandığında atama ile ilgili söz edimleri uygun ya da başarılı olur, aksi takdirde koşullar uygun olmadığında ve prosedür tamamlanmadığında, atama işlemi başarısız olmaya mahkûmdur.

Austin, söz konusu yeni teorisi veya kurduğu dil anlayışı ile dilin bize doğa tarafından empoze edilmiş bir şey olmaktan ziyade, insanlar olarak bizlerin oluşturduğumuz bir şey olduğunun altını çizer. Dilin mümkün olması, en az iki kişinin varlığını gerektirir. Bununla birlikte, bu durum doğal faktörlerin tamamen elimine edilmesi anlamına gelmez. Bu bağlamda, yani dil ile ilgili meselelerde, dil ve doğanın ayrılmasının o kadar kolay olamayacağına vurgu yapmaya çalışan Austin'in teorisi, bununla birlikte edimseller ile saptayıcılar arasındaki ayrımın, onun öngördüğü kadar açık olmaması olgusundan zarar görür. Nitekim tahminler veya uyarılar ihtiva eden edimsellerin doğruluk veya yanlışlıklarından söz etmek pekâlâ mümkündür. Veya tersinden söylendiğinde, bir

olgu hakkında bir bildirimde bulunduğumuz zaman, gerçekte malumat aktarma benzeri bir şey yapmış olmuyor muyuz? Edimsellerin içinde bir kırıntıdan ibaret de olsa her zaman belli bir malumat bulunmaz mı? Bu da bir şey yapmak olmaz mı? Dilin yardımıyla bir şey yapmak her zaman kaçınılmaz olarak bir şey söylemek değil midir? İşte bu sorular, Austin'i söyleme işlevini yerine getiren sözcelemler ile yapma işlevi olan sözcelemler arasındaki ayrımı daha ince ayrımlar lehine terk etmek zorunda bırakmıştır.

Söz Edimleri

Gerçekten de Austin, söz edimleri teorisinin bu ikinci evresinde, daha rafine birtakım ayrımlar geliştirme yoluna gider. Nitekim ona göre, bir sözcelem üretme eylemi yoluyla üç tür edim ortaya konabilir. Bunlardan birincisi, birtakım sesler üretme edimidir ki, Austin buna "seslendirme edimi" adını verir. İkincisi ise, birtakım sözcükleri belirli bir dilsel veya daha doğrusu gramatikal yapıya uygun olarak üretme edimidir; onun bu ikinci edim türüne verdiği ad, "dillendirme edimi"dir. Buna mukabil, Austin'in "anlamlandırma edimi" adını verdiği edim türünde, belirli bir anlam ya da gönderime sahip birtakım sözcükler üretilir.

O, bundan sonra, bir şey söylediğimiz zaman, yerine getirebildiğimiz edim türleri arasında bir ayrım yapar. Buna göre, sözcüğün tam ve gerçek anlamıyla bir şey söyleme edimine, yani sırasıyla seslendirme, dillendirme ve anlamlandırma katmanlarından bir edime, Austin "düzsöz edimi" adını verir. O, burada bunun dışında iki temel edimden daha söz eder. Bunlardan birincisi, bir şey söylerken gerçekleştirilen bir edim türü olarak "edimsöz edimi"dir, diğeri ise bir şey söylemek suretiyle neden olunan bir edim türü olarak, "etkisöz edimi"dir. Sözgelimi "Hayvanat bahçesinden kaçan bir aslan dehşet saçıyor" dediğimi, varsayalım. Makul ve kolayca anlaşılır bir önermeye karşılık gelen bu sözcelem, bir düzsöz edimini ifade eder. Bununla birlikte bu sözü, yaşadığım kentteki diğer insanlara hitap ederek söyleyebilir ve onları yaklaşan bir tehlikeden dolayı uyarmak isteyebilirim. Sözcelemi işte bu şekilde kullandığım zaman, onları uyarmak suretiyle bir edimsöz edimi gerçekleştirmiş olurum. Bununla birlikte, bu uyarı maksadını aşarak, hiç istemediğim halde veya önceden kestiremediğim şekilde, hemşerilerimi kaygılandırıp korkutabilir, hatta bir panik dalgasına neden olabilir. İşte bu sonuncu durumda söz konusu olan şey bir etkisöz edimidir; onun bir panik dalgasını tetiklediği söylenebilir.

Bu çerçeve içinde, Austin, sözcelemde birbirinden dikkat ve titizlikle ayrılması gereken üç boyutun olduğunu söyler. Buna göre, düzsöz

edimlerinin "anlam ve gönderim"inden, edimsöz edimlerinin "değer"inden ve etkisöz edimlerinin "etki"sinden söz etmek mümkündür. Verilen örnekte sözcelem bir anlama sahiptir; o, belirli birtakım koşullar altında, yani ilgili kişileri muhatap alıyorsa eğer, bir uyarı değerini alır ve nihayet, halkı korkutma etkisi yaratabilir.

YİRMİ ALTINCI BÖLÜM

FENOMENOLOJİK GELENEK

Aslında hiçbir iki gelenek ya da düşünce okulu, analitik felsefe ile fenomenolojinin birbirine zıt olduğu kadar karşıt olamaz. Hatta bu karşıtlığı ifade etmek üzere, analitik felsefeden fenomenolojiye ve analitik geleneğe mensup filozoflara ilişkin incelemeden fenomenolojik gelenek içinde yer alan filozofların fikirlerini konu alan bir incelemeye geçildiği zaman, bütünüyle farklı bir dünyaya girildiği söylenir. Hatta fenomenolojinin bizzat kendisinin analitik felsefenin 20. yüzyılda temsilciliğini yaptığı modern doğalcı, bilimci ve nesnelci düşünce anlayışına bir tepkinin ürünü olduğu rahatlıkla ileri sürülebilir.

İki gelenek arasındaki derin farklılığı yaratan pek çok öğe ya da faktörden söz etmek mümkün gibi görünmektedir. Her şeyden önce, söz konusu iki geleneğin kaynakları farklıdır. Buna göre analitik filozoflar hemen hemen tamamıyla İngiliz ampirisizminden yola çıkarken, kendilerine Hume'u yakın bulurlar. Onlara bilincin nesnelerinin veya bilincin dolayımsız olarak bildiği şeylerin ne olduğu sorulacak olsa, aynen Hume gibi, "izlenimler" veya "zihin halleri" yanıtını verirler. Zihin, analitik filozoflar için bütünüyle şeffaf bir yapıdadır; hatta o kadar şeffaftır ki analitik filozoflar zihni veya bilinci tamamen bir tarafa bırakıp, bir bütün olarak onun objeleri, konu aldığı nesneler üzerinde yoğunlaşırlar. Nitekim Russell'la başlayıp Viyana Çevresi'nin indirgemeciliğinde doruk noktasına ulaşan "fizikalizm" adlı yaklaşımın içsel durum veya zihin halleriyle ilgili tümcelerin, herhangi bir anlam kaybı olmadan bedensel durumlarla veya fiziki hallerle ilgili tümcelere çevrilebileceği iddiası, işte böylesi bir tavrın eseri olarak görülebilir.

Oysa başta Husserl olmak üzere, fenomenolojik gelenek içinde yer alan filozoflar, analitik filozofların bu tavrını hatalı bir tutum olarak görmekle kalmayıp, onun adeta bir körlük olduğunu öne sürerler. Bilince kendilerinin geliştirmiş oldukları birtakım özel tekniklerle dikkatlice bağlanılması durumunda, kişinin çok çeşitli türden kendiliklerle edim-

leri dolayımsız idrak etme imkânına sahip olduğunun kolaylıkla fark edilebileceğini savunurlar. Onlar, bu yüzden kendilerine örnek veya esin kaynağı olarak Hegel'i alırlar. Bilincin özsel doğasını, onun Franz Brentano'nun "yönelmişlik" olarak karakterize ettiği asli özelliğini gözden kaçırmış olsa da Hegel'in zihni veya bilinci felsefi araştırmanın esas konusu haline getirmek suretiyle felsefeye yeni ufuklar açtığını düşünen fenomenologlar, bilince ilişkin Hegel tarafından başlatılmış olan soruşturmayı biraz daha geliştirip, derinlikli hale getirmeyi kendilerine amaç edinirler. Aslında sadece bu durum bile, iki gelenek arasındaki büyük farklılığı açıklamaya fazlasıyla yeter. Buna göre "bilincin yönelmişliği"ni Brentano'nun da etkisiyle tanıyan söz konusu iki gelenekten analitik okul bilincin yönelimselliğini, bilinci ihmal edip onun nesneleri üzerinde yoğunlaşmanın bir gerekçesi olarak değerlendirirken, fenomenolojik gelenek bu yönelimselliği bilinç üzerinde yoğunlaşmanın meşrulaştırılması olarak değerlendirir. İki geleneğin birbirine tamamen zıt doğrultularda ilerlemesinin, en önemli nedenlerinden biri de işte budur.

Bir başka çok önemli farklılık noktası, iki geleneğin deneyim telakkilerinde veya dünyayı meydana getiren şeylerle ilgili kavrayışlarında ortaya çıkar. Analitik filozofların evreni meydana getiren gerçek varlık ya da kendiliklerin, başka hiçbir şey olmayıp, salt kendileri olduğuna ve bu varlıklara ilişkin açıklamanın, söz konusu kompleksleri, kendine yeter, mutlak olarak basit öğelere indirgenmek veya ayrıştırılmak suretiyle gerçekleştirilecek bir analizden oluştuğuna inandıkları yerde, fenomenologlar kendine yeter, başka şeylerden yalıtılmış öğelerden meydana gelen bir evren tasavvuruna karşı çıkarlar. Fenomenolojik geleneğe mensup filozoflar, varolan şeylerin birbirleriyle karşılıklı ilişki içinde olmaları olgusundan fazlasıyla etkilenmişlerdi. Bu yüzden, onların deneyim anlayışlarına, "gevşek ve ayrı" duyu verilerinin toplamı olarak tanımlanan bir deneyim düşüncesinden ziyade, "akıntı" ya da "nehir" metaforu damgasını vurmuştu.

Analitik filozoflar ile fenomenologlar ayrıca, gündelik deneyim dünyasının konumunu değerlendirme noktasında da farklılık gösterdiler. Buna göre analitik filozoflar, fiziğin açımladığı dünya ile ortalama insanın algısal dünyası arasında bir kopukluğun olduğunu ve bu iki dünya arasındaki ilişkinin felsefe açısından çözüme kavuşturulması zor bir muamma meydana getirdiğini düşünüyorlardı. Aralarından pek çoğunun birer bilgi kuramcısı veya mantıkçı olduğu analitik filozoflar, bu muammanın ancak dile ilişkin bir mantıksal analiz yoluyla giderilebileceğine inandılar. İnsanın fizik bilimi tarafından açımlanan dünya ile olan varoluşsal, estetik veya moral ilişkisini, öznel olduğu gerekçesiyle tamamen bir tarafa bırakırken, fenomenologlar bazen geçici bazen kalıcı, kimi za-

man sevilen kimi zaman kendilerinden nefret edilen şeylerin deneyimsel dünyasını öznel bir dünya olarak değerlendirip, bir tarafa atmaya kesinlikle karşı çıktılar. Tam tersine, felsefelerini önemli ölçüde söz konusu deneyim dünyasına, kendi ifadeleriyle "yaşama dünyası"na dayandırdılar. Hatta onlar, modern dünyanın krizini yaratan şeyin, doğanın, kültüre fizik bilimi tarafından dayatılan bir şey olarak, ikiye bölünmesi olduğu düşüncesiyle, analitik felsefenin doğalcılığına, nesnelciliğine ve bilimciliğine şiddetle karşı çıktılar.

Analitik felsefe ile fenomenoloji arasındaki bir başka önemli farklılık da bu iki geleneğin dil karşısındaki tutumlarında ortaya çıkar. Her iki felsefe okulu da insan zihni ile dünyadaki şeyler arasında bir engel ya da bariyer bulunduğunu kabul edip, felsefeye düşenin bu engelin aşılması olduğu konusunda mutabakat içinde oldular. Analitik filozoflar için bariyeri meydana getiren şey, muğlaklık ya da anlam belirsizlikleriyle dolu dilin bizzat kendisiydi. Bu yüzden onlar, tüm dikkatlerini dilsel karışıklıkları açıklığa kavuşturma üzerinde yoğunlaştırırken, gündelik dilin yerine iddiaların mantığını yansıtan ideal ya da kusursuz bir dil ikame etme çabası içinde oldular. Oysa fenomenologlar için engeli meydana getiren, insan zihninin varlığa nüfuz etmesine engel olan şey, dilden ziyade kemikleşmiş önyargılardı. Onlar da düşüncede ve dilde açıklığı amaçladılar; bununla birlikte, bu açıklığı dilsel analiz yoluyla veya her şeye felsefenin tedarik ettiği gözlüklerle bakarak değil de şeylere doğrudan bakarak erişilebileceğini düşündüler.

Husserl ve Fenomenolojik Yöntem

Başta varoluşçu felsefe olmak üzere, çağdaş pek çok düşünce okulunu derinden etkileyen fenomenolojinin kurucusu Edmund Husserl'dir (1859-1938). Filozof kariyeri boyunca doğabilimlerinin bilimsel aklının, moral ve kültürel değer alanlarını egemenliği altına almaya yönelik yayılmacı eğilimlerine karşı çıkan Husserl, kültürün tüm alanlarını kuşatacak yeni bir felsefe anlayışının savunuculuğunu yapmıştır. Buna göre o, "bir yandan doğabilimlerinin nesnelci gücünü, öznenin kurucu rolüne ilişkin bir kavrayışın zuhuruna engel olmaktan alıkoyarken, diğer yandan da doğabilimlerini kendisine şiddetle ihtiyaç duyulan sağlam bir zemine oturtacak yepyeni ve kesin bir felsefe oluşturmayı" amaçlar. Onun böyle bir amaç doğrultusunda, yani yeni bir felsefe inşa etme hedefi yönünde başlattığı hareketin ilk durağında, bir kriz tespiti bulunur. Çünkü onu yeni bir felsefe olarak fenomenolojiyi oluşturmaya sevk eden ilk ve en önemli şey, Batı kültürünün hakiki doğrultusunu yitirip

gerçek amacını kaybetmiş olduğu yönündeki derin ve sarsılmaz kanaati olmuştur. Bu kanaatini temel felsefe eserlerinden biri olan Felsefe ve Avrupa İnsanının Krizi adlı kitabında açıklıkla ortaya koyan Husserl, krizi felsefenin hedefinden sapması, gerçek amacından uzaklaşması diye ifade eder.

(a) Avrupa'nın Krizi

Husserl, felsefenin esas amacını gerçek anlamda bir hakikat arayışı, temel insani sorulara olabilecek en iyi yanıtları, insanın başat ilgilerine en sağlam tatminleri temin etme çabası, onun en yüksek değerlerle ilgili taleplerine layıkıyla karşılık verme gayreti, kısacası insan aklının eşsiz ve kuşatıcı kapasite ve güçlerini hakkıyla geliştirme faaliyeti olarak görür. Avrupa insanının krizini, felsefenin işte bu şekilde tanımlanan amacından tamamen uzaklaşmasının bir sonucu olan bir çöküş hali olarak yorumlayan Husserl, nitekim krizi alternatif bir şekilde hakiki akılcılığın sona erişi diye tanımlarken, amacını da "insan aklını kurtarmak" olarak belirler. İnsan aklının kendisinden kurtarılması gereken şey, elbette bütün bir fenomenoloji projesinin ana zeminini meydana getiren bir şey olarak, doğabilimlerinin hayatın bütün alanlarına sınır tanımayan yayılımıdır.

Husserl, elbette bilime, doğabilimlerine karşı çıkan, doğabilimlerinin göz kamaştırıcı başarılarını görmezden gelen biri değildir. Bunu en azından, onun insan aklının veya kültürün bütün alanlarını doğabilimlerinin tahakkümünden, kesin bir bilim olarak tasarladığı bir felsefe geliştirmek suretiyle kurtarma amacında olduğunu açıklıkla görebiliriz. Onun eleştirisi, bu yüzden bilimin bizzat kendisine değil de doğabilimlerinin kabullerine ve yöntemlerine yönelik bir eleştiridir. Buna göre o, her şeyden önce doğabilimlerinin modern zamanlar boyunca Avrupa uygarlığı veya Batı insanında, dünyanın gerçekte neye benzediği ve en iyi nasıl bilineceğiyle ilgili tamamen hatalı bir tutum geliştirdiğine inanır. Gerçekten de doğabilimleri, Husserl'e göre, doğanın fiziki olduğu ve bilme, değerleme ve yargılama alanı olarak tin alanının, yani bütün bir kültür alanının nedensel yönden, cismani olana dayandığı önyargısı üzerine kurulur. Kendine yeten, bütünüyle özerk bir tin bilimi imkânının doğabilimcisi tarafından hiçbir şekilde kabul edilmediğini öne süren Husserl'e göre, sadece söz konusu inkâr bile, modern insanın krizini ifade etmeye fazlasıyla yeter. Nitekim tin alanının ya da manevi dünyanın fizik bilimi tarzında veya doğabilimlerinin ölçüleriyle kurulup anlaşılması gerektiğinde ısrar etmenin, o, modern bilimsel akılcılığın ilkelliğini yansıttığını söyler. Onu ilkel bir yaklaşım ya da tutum haline getiren şey, hiç kuşku yok ki doğalcılığın çeşitli form ya da versiyonlarına içkin olan, fiziki

doğanın var olan her şeyi kuşattığı kabulüdür. Akılcılık tarafından büyük bir rahatlıkla benimsenen bu kabul, sözgelimi psikolojinin ancak psikofiziksel bir bilim olabileceği anlamına gelir. O, dahası benliğe aşkın bir gerçekliğe dayanan bilgi ve hakikatin "nesnel" olduğu anlamını taşır. Doğalcılığın söz konusu nesnelciliğinin modern akılcılığın, ilkelliği dışında naifliğini de dışa vurduğunu söyleyen Husserl, modern insanlığın krizinden sorumlu tuttuğu doğalcılığın bir yandan da Antik Yunan'da geliştirilen felsefe idealinden bir kopuşu temsil ettiğine inanır.

Gerçekten de Antik Yunan felsefesinin, pratik çıkarların ve lokal deneyimlerin doğrudan sınırlarının ötesine geçen evrensel birtakım düşünceler anlamında entelektüel bir kültür yaratmaya muvaffak olduğunu, bu felsefenin özellikle Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi filozoflar eliyle hayatın bütünü ve genel amaçları üzerine evrensel bir eleştiri anlamında yeni bir bakış veya tutum geliştirdiğini ileri süren Husserl'e göre, söz konusu bakış açısı esas itibariyle insanlık tarihi boyunca geliştirilmiş olan kültür sistemleriyle ilgili bir eleştiriden meydana geliyordu. Bu eleştirinin pozitif tarafından insanoğlunu evrensel akıl yoluyla tamamen yeni bir insanlığa doğru yükseltme, örf ve âdetlerin, coğrafyanın ve toplumsal grupların sınırlı ufuklarının üstüne taşıma gibi özel ve manevi bir amaç bulunmaktaydı. Bunu mümkün kılan şey, ona göre yeni bir hakikat telakkisi, gelenekten bağımsız ve dolayısıyla evrensel olarak geçerli bir hakikat anlayışı olmuştur. Manevi hayatın, kültürün, Avrupa'nın ve Batılı insanlığın kökeninde işte bu tutum ve hakikat anlayışının bulunduğunu öne süren Husserl, bireyleri çevrelerine doğru yönlendiren, dünyaya yeni bir ışık altından bakmaya sevk eden bu yeni tutumun, Antik Yunan'da ortaya çıktığını söyler. Husserl, söz konusu yeni tutumu "felsefe" sözcüğüyle karşılar ve onun, en azından Yunan'daki ifadesiyle "evrensel bir bilim, bir bütün olarak dünyanın veya varlığın evrensel birliğinin bilimi" olduğunu söyler. Fiziki olanı olduğu kadar kültürel olanı, nesneleri olduğu kadar düşünceleri de ihtiva eden bütün bir doğa üzerine kuşatıcı davranışıyla seçkinleşen bu tek bilim, sonradan, özellikle de Rönesans'tan itibaren müstakil bilimlere bölünmeye başlar. Sonraki adım ise özellikle 16. yüzyıldan itibaren, algılanan dünyanın matematiksel dünyaya dönüştürülmesiyle ilgili bir keşiften meydana gelir; söz konusu keşif, Husserl'e göre, 17. yüzyıldan başlayarak, matematiksel doğabilimlerinin büyük bir hızla gelişmesine yol açmıştır.

O, doğabilimlerinin başarısının, derin bir krize yol açacak şekilde, tinin en iyi durumda ihmali, en kötü durumda ise yok sayılmasıyla sonuçlandığını söyler. Buna göre insanı çevreleyen dünya üzerinde yoğunlaşılması suretiyle her şeyin fiziki olduğu veya fiziki olandan türetilmiş olduğu inancında somutlaşan, nesnelci bir tutum ortaya çıkmıştır. Bu,

Husserl'in krizin kökenine, Yunan'daki çıkar gözetmeyen teori veya rasyonalite idealinin moderniteyle birlikte doğalcılık olarak bilinen kabullerle özdeşleştirilmesi olgusunu yerleştirdiğini gösterir. En basit söylemle doğalcılık, doğabilimlerinin tahakkümünü, "doğabilimlerinin büyük başarılarının manevi alanı veya tinin bilgisini de kapsayacak şekilde yayılımını" savunma tutumunu ifade eder. Böyle bir tutum ya da inanç, Husserl'e göre, doğabilimlerinin elde etmiş olduğu gerçekten de büyük başarılar dikkate alındığı takdirde, çok anlaşılır bir tutum olmak durumundadır. Fakat inanılan veya savunulan şeyin bizzat kendisine, yani söz konusu yayılım veya tahakküme gelince, Husserl bunun bir tür sapma olduğunu düşünür. Çünkü kendilerini deneyimde fiilen gösterdikleri şekliyle düşünme, isteme veya hayal etme türünden zihinsel faaliyet veya psişik süreçlere yöneltilecek en sıradan bir bakış bile, onların fiziğin konu aldığı maddi nesnelerden özleri itibariyle en yüksek derecede farklı olduğunu gözler önüne serer. doğabilimlerinin yöntemlerinin uygulanma alanını psişik hayatı da kapsayacak şekilde genişletmek, tinsel alanı nesneleştirmek, yani psişik süreçleri bütünüyle kamusal olan zaman ve mekân alanında varolan cismani şeyler olarak mütalaa etmek anlamına gelir. O, işte buradan hareketle, "nesnelci doğalcılığın", ilkel ve saçma sapan düalist dünya yorumuyla, tine veya manevi alana zamansal-mekânsal nesnelere baktığı şekilde bakmaya ve onu, doğabilimlerinin metodolojisiyle incelemeye devam ettiği sürece, insanlığın gerçek amaçlarını kavrama noktasında en küçük bir ilerlemenin dahi kaydedilemeyeceği sonucuna varır. İşte bu yüzden, Husserl'i fenomenolojiyi geliştirip öne sürmeye sevk eden şeyin, onun krizi ortadan kaldırma, krizin temelinde bulunan doğalcı nesnelciliğin üstesinden gelme ve tinin özsel doğasını kavramanın doğru ve uygun yöntemini ortaya çıkarma amacı olduğu söylenebilir.

(b) Descartes Etkisi

Doğalcılığın maddeden yola çıktığı yerde, Husserl doğallıkla tin ya da bilinçten hareket eder. Söz konusu hareket tarzında, o, en çok Descartes'tan etkilenir. Düşüncelerinin şekillenmesi ve fenomenolojinin oluşumu evresinde, Husserl aslında pek çok filozofun görüşlerinden, sözgelimi Locke'un deneyciliğinden, Hume'un kuşkuculuğundan, Kant'ın Kopernik Devrimi'nden çok yoğun bir şekilde etkilenmiştir. Özellikle bilincin yönelimselliğinin farkına varma noktasında Brentano'dan çok şey öğrenen Husserl'in yine de en çok Descartes'tan etkilenmiş olduğu kabul edilir. Zaten onun kendisi de Kartezyen Meditasyonlar adlı eserinde, bu etkiyi teslim ederken, fenomenolojinin bir tür yeni Kartezyanizm olarak tanımlanabileceğini söyler. Yine aynı eserde, kuşku

yönteminin Descartes'ı fenomenolojinin eşiğine kadar getirmiş olduğunu söyleyen Husserl üzerindeki Descartes etkisi, onun Descartes'ın hareket ettiği yerden, yani düşünen benlikten hareket etmesi noktasında ortaya çıkar. Bununla birlikte, söz konusu etki onun Kartezyen düşünceye ait her şeyi bir şekilde kendisine mal etmesinden oluşmaz. Nitekim o, Descartes'ı ne kadar takdir ederse etsin felsefeye çok doğru bir yerden başlamaması, sonradan "düşünen ben"i tözsel bir biçimde yorumlaması ve aynı benliğin düşüncelerinin konusunu kendinde şeyler olarak alması nedenleriyle eleştirmekten geri durmaz.

Descartes'ın bilginin mutlak olarak kesin ve sarsılmaz temeline varmak için kuşku yöntemini kullandığı yerde, Husserl fenomenolojinin ayırt edici yönünü, Descartes'ın başlangıç noktasının sadece bir yönünü kabul ederek ortaya koyar. Bir başka deyişle o, Descartes'ın bilgiyle ilgili kararını da söz konusu amacı önceden varsaymanın bir önyargı olduğu gerekçesiyle bir tarafa bırakır. Demek ki Descartes ile karşılaştırıldığında, Husserl felsefeye çok daha radikal bir başlangıç yapar; hiçbir önkabul olmadan, fiili deneyim ve sezgide verildikleri şekliyle, sadece olguların ve şeylerin kendilerine bakarak inşa etmeye çalışır. Önceden oluşturulmuş birtakım düşünce, önkabul veya önyargılarla değil de yalnızca mevcut veri ve delillerle yargılamayı temel bir kural haline getirirken, insanın bu türden dolayımsız verilerle yüklü bilim öncesi hayatını yeniden ele geçirmeye çalışır. O, başta deneyimle ilgili önyargılar olmak üzere, her tür önyargıyı askıyı alarak sadece deneyimlerini betimleme çabası verir.

Deneyim, elbette tecrübe eden, deneyimleyen benliğin etrafında döner. Bu yüzden Descartes için olduğu kadar Husserl için de benlik, olabilecek tüm bilgilerin kaynağı olmak durumundadır. Bununla birlikte, benliğin Descartes'ta mantıksal bir silsiledeki, ona gerçeklikle ilgili başka birtakım sonuçları çıkarsama imkânı veren bir ilk aksiyom olduğu yerde, Husserl onu sadece deneyimin kaynağı veya temeli olarak görür. Demek ki mantık yerine öncelikle deneyime vurgu yapan Husserl'i ilgilendiren en önemli şey, deneyimde saf formu içinde sunulmuş olduğu şekliyle verilmiş olanı tasvir etmektir. Descartes'ı bilinçli benliğin ötesine, öznenin dışına, zihin-beden düalizmine yol açan nesnel bir gerçekliğe doğru gittiği için eleştirir. Husserl, kendisini bunun yerine "saf öznellik"le sınırlar ve söz konusu öznelliğin beşeri deneyimin fiili olgularını her şeyden daha iyi betimlediğini söyler. Bu yüzden meşhur *ego cogito*sunda sadece iki öğe ya da faktöre vurgu yapan Descartes'tan farklı olarak Husserl, deneyimin çok daha sağlam bir tasvirinin üç terimli *ego cogito cogitatum*da ortaya çıktığını söyler. Descartes'ın sadece "Düşünüyorum" dediği yerde, analizi bilinç, düşünme, düşünülen şey ve bu arada

deneyimin fenomenlerini vücuda getiren yönelimsellik faktörü arasında söz konusu olduğuna inandığı ilişki üzerinde yoğunlaşan Husserl "Bir şeyi düşünüyorum" demek durumuna gelir.

(c) Fenomenler

Husserl'in transandantal felsefesini tanımlamak amacıyla Kant ve Hegel gibi filozoflardan ödünç alarak kullandığı fenomenoloji terimi, demek ki onun fenomenlerin ötesine, yani deneyimde sunulan verilerin, bilinç için erişilebilir olan görünüşlerden türetilmiş verilerin ötesine gitmeyi reddetme tavrından gelir. Gerçekten de Husserl, Schopenhauer ve Bergson gibi filozoflarla birlikte, hakikatin bilgisinin, zihnin bir tür kavramsal ve diskürsif kavrayış tarzından ziyade, bilincin dolayımsız idrakinden, doğrudan deneyiminden gelmek durumunda olduğunu söyler. Fakat bu filozofların söz konusu dolayımsız ve daha derin biliş tarzı yoluyla metafiziksel bakımdan tam olarak gerçek olan ayrı varlıkların dünyasına ulaştığımızı öne sürdükleri yerde, Husserl, Kant'ın "kendinde şeylere ilişkin bilginin imkânsızlığı"yla ilgili iddialarını ciddiye alır ve fenomenlere, yani "şeylerin kendilerine dönülmesini" talep eder.

Husserl, sadece fenomenlerin gerisindeki gerçekliklerin dolayımsız birtakım görüleme formlarıyla bilinebileceğini kabul eden filozoflara değil, bir yandan bilen zihin ile diğer yandan bilinen nesne arasında bir ayrım yapan filozof veya bilgi kuramlarına da karşı çıkar. Çünkü Hussell, en azından ilk ve temel deneyimde, bilinç ile fenomen arasında bir ayrım yapmaz. Husserl'in tutumunu veya yaklaşımını eşsiz kılan şey de onun var olanın veya fenomenlerin kendilerini bilince sunan öznel edimde içerildiğini öne sürmesidir. Gerçekten de onun bu yeni tutumu, "orada", zihinden bağımsız bir şekilde var olan nesnel bir fiziki dünyayı varsayan doğalcı tutuma tamamen karşıttır. Çünkü Husserl için bilme dediğimiz faaliyet, şeylerin resimlerini çeken bir fotoğraf makinesi veya kameranın faaliyetine benzer bir eylemlilikten meydana gelmez. Dolayısıyla Husserl, deneyimin yalın bir psikolojik tasvirinin yeterli olmadığını savunur. Husserl'in fenomenolojisi, deneyimde verilmiş olan unsurların yalın bir şekilde listesini yapmanın ötesine gider; deneyimin betimlenmesi edimini, gerçek nesneyi, ona ilişkin fiili deneyimimizi, kastettiğimiz anlamı veya kendisine yöneldiğimiz nesneyi ve söz konusu nesneyi bizim için kuran ya da inşa eden yönelmişliği de kapsayacak şekilde genişletir. Bu ise elbette, Husserl'in ampirisizme "düşünümsellik" öğesini de dahil ettiği, yani görünüşlerin arızi birtakım yönlerinin tasvirinden bilincin varolmayı ve belirlenmeyi mümkün kılan karmaşık yönelimsel faaliyetine doğru ilerlediği anlamına gelir. Deneyimimizin unsurlarını, Husserl'e göre en iyi, bilincin

fenomenlere yönelip onları yaratma sürecindeki aktif rolünü açığa çıkarmak suretiyle anlayabiliriz.

(d) Yönelmişlik

Husserl, fenomenolojisinde bir yandan bilincin kendisini, bir yandan da kendisine bilinç tarafından yönelinen fenomeni ele alır. Bilinç söz konusu olduğunda, onun özünün yönelmişlik olduğunu bildiren Husserl, beşeri deneyimle ilgili en temel ve aşikâr olgunun, bilincin kendisinden ziyade, onun her zaman bir şeyin bilinci olması olgusu olduğunu belirtir. Husserl'e göre, yönelmişlik halinde bilinç, fiilen varolan ya da varolabilecek olan bir nesneye doğru sürekli bir yönelme içinde olur. Nitekim o, zihinsel fenomenleri, bilinç edimlerini dile getiren sözlerin, ancak ve ancak bir şeye gönderimde bulunmak, bir şeyle ilişki kurmak suretiyle anlam kazandığını dile getirir. Bilincin her zaman bir şeyin bilinci olduğunu söyleyen Husserl, bu sözüyle bir yandan bilincin özü gereği sahip olmak durumunda olduğu yönelmişlik niteliğine vurgu yaparken, diğer yandan da bilincine varılan şey ile onun bilincine varan şey arasındaki ilişkinin terimlerden birinin diğerine indirgenmesi suretiyle kavranamayacağı hususuna dikkat çeker. Onun bakış açısıyla, bilinç kendisini mutlak olarak yönelmişlik yoluyla açığa vurur; o, ikinci olarak verili bir yeti olmayıp, inşa edilen bir kavrayıştır. Bundan dolayı, bilinç kendisine yönelen nesnenin bilinci olduğu gibi, yönelinmiş olan nesne de ona yönelen bilincin nesnesi olmak durumundadır. Gerçekten de şeylere ilişkin algımızın, deneyimimizin yönelinmiş nesnelere dönük bir projeksiyon olup, bilincinin özünün de bu yönelmişlikten meydana geldiğini öne süren Husserl, bilincin yönelmişliğiyle, bu nesne ister bir ev, ister bir sayı ya da ister başka bir insan olsun, bilinç tarafından kastedilen, kurulan, inşa edilen, kendisine yönelinen bir şey ya da nesneyi anlatmak ister.

Husserl, saf bilincin sürekli bir akış olması dolayısıyla, onun boşlukları, kesintileri olmadığını ileri sürer. Algının ayrı, müstakil nesneleri, söz konusu bilinç akışının, özneler olarak bizlerin kendilerine yönelmek suretiyle kurduğumuz parçaları olmak durumundadır. Gerçekten de onun bakış açısından yönelmişliği, benliğin deneyimin oluşumu veya kuruluşunda etkin bir biçimde işe karışması olgusuna işaret eder. Hatta biraz daha ileri gidilerek yönelmişliğin, Husserl'in noktainazarından, bilincin kendisinin yapısı olmakla kalmayıp, aynı zamanda en temel varlık kategorisi olduğu söylenebilir. Bu ise hiç kuşku yok ki fenomenolojinin, gerçekliği keşfedip ortaya çıkarma sürecinde, şeylerdeki gerçekliğe bakmak yerine, bilincin verilerini ve faaliyetini betimlemeye duyulan ihtiyaca vurgu yaptığı anlamına gelir. Buna göre bizler sözgelimi, bir

kimseyi sınırlı sayıda perspektiften, profilden veya önden, belirli bir durum ya da yerde, sinemada veya okulda vs. belli bir zamanda algılarız. İşte bilincimiz ilgili kişiyi, ona gerçekliğin parçalarını oluşturan bütün bu kesitlerden hareket ederek yönelmek suretiyle kurup oluşturur. Benliğin söz konusu yönelmişliği veya onu kurma faaliyeti, bununla birlikte Husserl tarafından bilinçli bir faaliyet olmaktan ziyade, otomatik bir faaliyet olarak tanımlanır. O, benliğin dünyayı inşa etme veya onu kurma edimine, işte bu yüzden "pasif bir yaratma" adını verir. Onda, bilincin bu en derin tabakasına veya yönelmişliğine erişmenin yolu, *epokhe* veya paranteze almadan geçer.

(e) Fenomenolojik Epokhe

Husserl, bilincin özüne ve bu arada gerçekliğin bizatihi kendisine erişmenin yöntemi olarak epokheyi veya paranteze almayı önerir. Paranteze alma, "nesnel dünya ile ilgili herhangi bir bakış açısı veya görüşten uzak durma" anlamına gelen özel bir fenomenolojik tekniktir. Buna göre Descartes'ın işe, fenomenler de dâhil olmak üzere, her şeyden kuşku duyarak başladığı yerde, Husserl, dünyanın var olup olmadığıyla ilgili bir iddiada bulunmayı reddederek, bütün fenomenleri, deneyimin bütün unsurlarını paranteze alır; başka bir deyişle, deneyimle ilgili bir inananca sahip olmaktan geri durur. Bu açıdan bakıldığında, onun nesneler, başka insanlar ve kültürel durumlar da dâhil olmak üzere, deneyimlenmiş hayatın baştan sona tüm akışını paranteze aldığı söylenebilir. Husserl'e kendisini, bir bütün olarak dünyanın kendisinde ihtiva olunduğu benlik veya bilinç hayatı olarak keşfetme imkânı veren şey, işte bu fenomenolojik epokhedir, yani deneyimin fenomenlerini paranteze alma, zihnin bütün önyargı ve kabullerini askıya alma işlemidir. Husserl bu yüzden, benliğin kesinliğinden nesnel dünyanın varoluşunu türeten Descartes'ın tersine, dünyanın "kendisi için bilincinde olduğu ve bu türden cogitationelerde (kendi düşünce edimlerinde) geçerli görünen şeylerden başka bir şey olmadığını, onun anlamı ve geçerliliğinin tamamen böylesi cogitationelerde bulunduğunu" ileri sürer. O, işte bu nedenle, bir anlamda "kendisinin olmayan, anlam ve hakikatini onun kendisinden almayan bir dünyada yaşayamayacağını, deneyimleyip düşünemeyeceğini, değer biçim eylemde bulunamayacağını" söyler.

"Kendimizin bizzat görmediğimiz bir dünya ile ilgili olarak iddialarda bulunmamız gerektiğini" söyleyen Husserl, Descartes ve Kant felsefelerinin, kendisinin transandantal alan adını verdiği, fenomenal alanın veya deneyim dünyasının ötesine giden yönlerini reddeder. Onun deneyim alanıyla sınırladığı felsefesine transandantal fenomenoloji adını vermesinin nedeni budur. Husserl transandantal *epokhe*yi uygulayıp söz ko-

nusu deneyim alanını paranteze aldığı zaman, gerçekliğin merkezi olan bilinçli benliğe geri dönmüş olur. O, nitekim "dünyanın varlığını olumlamanın veya olumsuzlamanın aslında pek de büyük bir farklılık meydana getirmediğini, çünkü *epokhe*nin "en önemli ve görkemli olguyu, yani deneyimin önyargılardan arındırılmış görünümünün kendi hakiki benliğini verdiğini" söyler. Dünyanın varlığı ve geçerliliği ancak bu benlik sayesinde anlam kazanır.

İşte bu durum, yani dünyanın varlığının sadece bireysel benlik yoluyla anlam kazanması olgusu, bizi bir kez daha yönelmişliğe götürür. Çünkü benlik bilinçtir ve bilinç de her zaman bir şeyin bilincidir. Fakat Husserl bu saf bilince, çeşitli kültürler tarafından geliştirilmiş bakış açılarıyla önkabullerden meydana gelen engelleyici tabakalar aşıldıktan sonra varılabileceğini söyler. Söz konusu önkabullerden aşılması en gerekli olanlar ise, doğabilimlerinin bizi deneyimin nesnelerinin doğabilimlerince belirlenip betimlenen nesneler olduğuna inanmaya sevk eden önyargılarıdır. Husserl kendi özgün deneyimimizle kıyaslandığında, bilimin nesnelerinin sadece soyutlamalardan ibaret olduğunu söyler. İşte paranteze alma faaliyeti bir taraftan bu türden soyutlama ve önyargıları bertaraf ederek, öznenin ilksel, özgün deneyimini keşfetmesini ve söz konusu deneyimde de bir yandan bilinci, diğer taraftan da bilincin nesnelerini bulmasını sağlar.

Söz konusu fenomenolojik *epokhe*yle birlikte gündeme gelen fenomenolojik araştırmada, bir yandan bilincin kendisi ve edimleriyle bu edimlerin nesneleri, yani kendilerine yönelinen şeyler sorgulanır. Tüm dikkatini "saf bilinçle" birlikte kendilerine yönelinen bu nesneler üzerinde yoğunlaştıran Husserl, bu nesnelerin gerçekte "özler" olduğunu, fenomenolojinin artık özlere ilişkin bir sezgiyle nihayetlendiğini söyler. Sözgelimi önümdeki kitap sayfasıyla ilgili deneyimimi paranteze aldığım zaman, "sayfa"nın özüyle ve bu arada "dikdörtgenlik", "beyazlık" özüyle karşı karşıya kalırım. Öz, bir şeyi, başka bir şey değil de olduğu şey yapan şey özsel özelliktir. Özler aynı zamanda, bir şekilde bulundukları her bir durumda tam olarak mevcut olma özelliğine sahip bulundukları için Husserl transandantal olarak indirgenmiş, yani paranteze alınmış deneyimde özleri keşfedebilme imkânına kavuşur. Nitekim o, özlerin söz konusu keşfinin kendisine bizim dolayımsız olarak, sadece görünüşlerin değil de nesnelerin bizzat kendilerinin bilincine vardığımızı iddia etme imkânı verdiğini söyler. Buna göre, önündeki masanın kırmızı örtüsüne bakarken, insan, söz konusu deneyimini paranteze aldığında, "kırmızılık" özünün bilincine varır. O, kırmızılık özünün bilincine varırken, bu özü doğrudan ve aracısız olarak kavrar. Bu deneyim türünde özler, bize tıpkı duyu deneyindeki doğal cisimler gibi, doğrudan ve ara-

cısız olarak verilir. Husserl, şeylerin özlerini tecrübe ettiğimiz işte bu deneyim türüne "öze ilişkin sezgi" adını vermiştir. Ona göre, biz öze ilişkin bu sezgi aracılığıyla, kesin ve kuşku duyulamaz önermelere, sonuçlara ulaşırız. Matematiğin nesneleri, aksiyomları da aynı şekilde bilinir. Matematiğin aksiyomları, yalnızca sayılar ve diğer matematiksel nesneler hakkında, sezgiler aracılığıyla kazanılmış bilginin dilsel ifadeleridir. "Doğal sayı", "nokta", "doğru çizgi", "düzlem" gibi ifadeler, duyu deneyiyle tecrübe edilebilir olan gerçek nesnelerin adları değildir. Bu ifadeler, bize Husserl'in öze ilişkin sezgi adını verdiği söz konusu deneyim biçimi içinde doğrudan ve aracısız olarak verilen ideal nesnelerin adlarıdır. Husserl'e göre, öze ilişkin bu sezgi aracılığıyla, biz matematiğin kendisine konu aldığı ideal varlıkların belirli özelliklerini, ilişkilerini, vb., bilme durumuna geliriz.

Husserl, bütün bu paranteze alma ve öze ilişkin sezgi süreci boyunca, deneyimin indirgenemez ve asli öğesinin, özlerin veya nesnelerin kendileriyle, bu nesnelerin muhtelif anlamlarının kaynağı olarak benliğin sürekli mevcudiyeti olduğunu tekrar tekrar ifade eder. İşte bu durum, her şeyin varlığı ve anlamının Husserl'de, onun idealizme düşmekle itham edilmesine yol açacak şekilde, bilinçte ve bilinç yoluyla belirlendiği anlamına gelir.

(f) Yaşama Dünyası

Husserl, ilk bakışta söz konusu idealizm ithamını bertaraf etme amacına matuf gibi görünebilmekle birlikte, aslında fenomenolojiyi sağlam bir zemin üzerine oturtma amacının bir parçası olarak, yaşama dünyası kavramına müracaat eder. Husserl, felsefesinin sağlam ve kesin temelini ortaya koyabilmek için öncelikle, önyargılarla önkabulleri, özellikle de doğabilimlerinin ön kabullerini parantez altına alma yoluna gider. İşte bu hususun önemine gerektiği ölçüde vurgu yapabilmek için insanın deneyiminin ilk ve en özgün formuna, bilim öncesi deneyim diye tanımlanabilen deneyim tarzına geri gitmenin önemi üzerinde durur. Burası kişinin gündelik dünyası, yani yaşama dünyasıdır. Yaşama dünyası insan varlıklarının fiilen katıldıkları veya içinde oldukları deneyimlerden, yani gündelik hayatın çok çeşitli görünümlerini algılama, yorumlama veya sentezleme benzeri deneyimlerden oluşur. Husserl'e göre, yaşama dünyası bilimlerin de nesnelerini kendisinden çıkarıp soyutlamak zorunda oldukları ana kaynağı oluşturur. Bilimler, işte bunu yaptıkları ölçüde, gerçekliğe ilişkin olarak sadece kısmi bir kavrayış temin edebilirler.

Husserl, bilimin kendisini ilgilendiren unsurların soyutlamalarını elde ettikten sonra da yaşama dünyasında geride çok zengin ve anlamlı öğelerin kaldığını söyler. Sözgelimi bir bilim adamı olmanın özü veya

mahiyeti, bilimin kendisi tarafından açıklanabilir bir şey değildir. Bunun açıklamasının başka yerlerde olduğunu söyleyen Husserl, felsefe için sağlam bir temeli, yaşama dünyasının bilimde olduğu kadar, insanların nispeten sıradan deneyimlerinde de işe nasıl karıştığıyla ilgili sıkı bir analizde bulur. Nitekim hakikati temellendirip haklılandırabileceğimiz yegâne şeyin, yaşama dünyasının verileri olduğunu söyler. Yaşama dünyasının bütün bu verilerinin ya da olaylarının toplamına "hayatı deneyimleme dünyamız" adını veren Husserl, işte bu yaşama dünyası anlayışıyla, aynı zamanda felsefeciyi doğabilimlerinin geliştirip yaydığı bir bakış açısından kurtarma amacı güder. Demek ki Hussell, yararlı bir bilime erişme amacıyla ruhu özgürleştirme doğrultusunda, dünyanın bilim tarafından yorumlanmadan önce neye benzediğini keşfetmenin yolunu, yaşama dünyasının analizinde bulmuştur. *Epokhe* sayesinde, yaşama dünyası betimleme faaliyeti için son derece verimli bir alan olarak ortaya çıkarken, bize deneyimlemenin, düşünmenin, hatta teorileştirmenin yeni yollarını sunar. Nitekim Husserl, bu sayede dünyanın insanların deneyimledikleri gibi olduğunu görme fırsatı elde ettiklerini söyler.

Heidegger ve Varlığın Fenomenolojisi

Husserl'in açtığı fenomenoloji yolundan gidenlerin en başında Martin Heidegger (1889-1976) bulunur. Bunu doğrulayan pek çok şeyden biri de Heidegger'in, formel anlamda Husserl'in öğrencisi olmasa da Freiburg Üniversitesi'ndeki hocalık kariyerinin ilk yıllarında üstat ile bir süre fenomenoloji üzerinde çalıştıktan sonra, Husserl'in felsefede uzunca bir süreden beri aradığı mirasçısını bulduğu inancına kapılıp, kürsüyü ve profesörlük kadrosunu Heidegger'e bırakmasıdır.

Heidegger'in fenomenolojik gelenek içinde yer almasına, bu geleneğin en önemli isimlerinden biri olmasına rağmen, ilgilerinin baştan sona farklılık gösterdiği söylenebilir. Gerçekten de ilgileri daha ziyade metafiziksel olan Heidegger, henüz bir teoloji öğrencisiyken, aynen Aristoteles gibi, "varlığın çok farklı türden şeylere ve farklı anlamlarda yüklenmesinden hareket ederek, onun en temel anlamının ne olduğu sorusu"yla ilgilenmişti. Onu fenomenolojik gelenek içine oturtan şey de işte bu durumdu. Başka bir deyişle, onun düşüncesi veya yaklaşımını bütünüyle yeni ve özgün hale getiren şey, fenomenolojik yöntemi varlık problemine uygulamasıydı. Buna göre Husserl transandantal olarak indirgenmiş deneyimin, yani paranteze alma süreci sonunda kendisine erişilen saf tecrübenin nesnelerin kendilerini bilince açımlamalarından, göstermeleri ve serilmemelerinden meydana geldiğini, fenomenolojinin

en temel tezlerinden biri olarak öne sürmüştür. Aynı Husserl'in fenomenolojik yöntemi bu yüzden masa, ağaç, kapı benzeri varlık ya da kendiliklerin öğeleri üzerinde odaklanmıştı. Oysa Heidegger, tek tek varlıklardan ziyade, genel olarak varlığın kendisiyle ilgiliydi; ve sadece tek tek bireysel varlıkların değil, fakat Varlığın da kendisini, Husserl'den öğrenmiş olduğu "fenomenolojik görü" veya sezgiye verdiğini ileri sürdü. Bu yüzden, Husserl'in söz konusu "görüleme" deneyiminin, önkabullerden tamamen bağışık olması dolayısıyla saf olduğu, söz konusu saf tecrübede şeyin bizatihi kendisini görülediğimiz iddiasını aynen kabul eden Heidegger, bu iddiayı, "kesin bir bilimin inşası" projesinden ziyade, "metafiziğin reformdan geçirilmesi" projesine uygular.

Heidegger fenomenolojik *epokhe* sonucunda erişilen deneyimde, bizim kendimizi sadece doğabilimcilerinin değil, fakat eski metafizikçilerin hatalı önkabul ve yanlış önyargılarından kurtardığımızı ve varlığın bize kendisini ancak bundan sonra açımladığını söyler. Buradan da anlaşılacağı üzere, Husserl'in fenomenolojisiyle Heidegger'in fenomenolojisi arasındaki en önemli farklılık, onda araştırılacak, ele alınacak konunun ne olduğuyla ilgili bir farklılık olmak durumundadır. Fenomenolojinin konusu Husserl'de, bireysel, saf bilincin varlığı da dâhil olmak üzere, tek tek varlıklar iken, Heidegger'de varlığın kendisidir. Heidegger'in fenomenolojiyi bir konudan ziyade bir yöntem olarak görmesinin ve fenomenolojisini bir tür "varlık fenomenolojisi" şeklinde tanımlamasının nedeni budur.

Fenomenolojik gelenek içinde Heidegger'i Husserl'den farklılaştıran bir başka husus da bu iki filozofun insan konusundaki farklı tutumlarıdır. Gerek Husserl, gerekse Heidegger insan üzerinde ayrıntıyla durup insan doğasını derinlemesine analiz etmişlerdir. Fakat Husserl, insan ile dünya arasında kurulan ilişkinin *noetik* kutbu, yani insanın dünyayı algılama, düşünme, yargılama benzeri edimleri üzerinde yoğunlaşırken, insanı esas itibariyle bilen bir varlık olarak telakki etti. Oysa Heidegger insanı, bilen bir varlıktan ziyade, yabancı bir dünyadaki kaderiyle ilgilenen, varlığıyla ilgili olarak kaygılara kapılan bir varlık olarak ele alır. Hatta bu açıdan bakıldığında, onun fenomenolojisinin "insan varoluşunun fenomenolojisi" olduğu dahi söylenebilir.

(a) Varlık Sorusu

Heidegger, "insan varoluşunun fenomenolojisi"ne geçmeden önce, "varlığın anlamı"nın ne olduğu sorusunu sorar. Başka bir deyişle, insana varlık sorusu üzerinden giden ve bu bağlamda söz konusu sorunun genel olarak varlığın kendisiyle olduğu kadar insanın kendisiyle de ilgili bir soru olduğunu ima eden Heidegger, önce hiçbir şeyin olmaması yerine

bir şeylerin var olmasının yarattığı şaşkınlığın doğurduğu bir soru olarak varlık sorusunun ne anlama gelmediğini ifade eder. Buna göre "varlık sorusu", şu ya da bu varlığın veya münferit bir şeyin neden varolduğu veya varolması gerektiğiyle ilgili bir soru değildir. Sözgelimi doğabilimcileri tarafından tatmin edici bir şekilde yanıtlanabilen "depremlerin neden olduğu" sorusunun, Heidegger'in sorusuyla hiçbir ilişkisi yoktur. Pozitivistlerin bu türden bir soruyu, yani varlık sorusunu anlamsız bir soru olarak dışlamalarından aşikâr hale geldiği üzere, o, bilimler tarafından yanıtlanabilir bir soru değildir. Bununla birlikte "varlık sorusu", pozitivistler ve kuşkucular bir tarafa bırakılacak olursa, düşünce tarihinde fazlasıyla ciddiye alınıp pek çok filozof tarafından yanıtlanmaya çalışılmış bir sorudur. Buna göre "varlık sorusu"na felsefe öncesinde, kültür tarihinde efsaneler yoluyla yanıt aranmıştır. Tektanrılı dinlerin ortaya çıkışıyla birlikte, varlık sorusu bu kez Tanrının Tanrılığına veya yaratıcılığına gönderimle yanıtlanmıştır. Dini inancın zayıflamasının ardından, "varlık sorusu"na bir yanıt getirme işini bu kez metafizikçilerin üstlendiğini söyleyen Heidegger'e göre, 20. yüzyıla kadar pek çok metafizikçi "neden hiçbir şeyin varolmaması yerine bir şeylerin varolması gerektiği" sorusuna bir yanıt bulmaya çalışmışlardır.

Varlık ve Hayat

Heidegger işte bu noktada "varlık sorusu"nun ne kadar önemli ve yakıcı bir soru olduğuna dikkat çekebilmek amacıyla ve bu sorunun neliğini tam olarak idrak edebilmek için bu soruyu nesnel ve tarafsız bir şekilde anlamanın hiçbir şekilde yeterli olmadığını belirtir. Felsefeyi de zaten yaşamdan veya filozofun hayatından kopuk bir şekilde ele almak yerine, onun hayatla iç içe geçmiş bir düşünme şekli olduğunu, kişinin de kendi hayatı ve varlığının gündemde ya da tehlike altında olmadığı bir yerde gereği gibi düşünemeyeceğini söyleyen Heidegger, şu halde varlık sorusunun kendi varlığımızın bir şekilde ihtiva olunduğu bir soru olduğunu ifade eder. Gerçekten de radikal olan sorgulama veya felsefi bir soruşturma, onun gözünde soruyu soranı, sorgulamayı yapanı, şöyle ya da böyle sürece dahil eden bir soruşturma olmak durumundadır. Varlığın hayatla iç içe girmiş olması, Varlık sorusunun kişinin kendi varlığını da içeren bir soru olması olgusu, en iyi, sözgelimi Hasan'ın Leyla'yı sevmesi için ona âşık olmasının kaçınılmaz olmasına benzer. Buna göre Leyla'yı sevmeyen Hasan, "Benim Leyla'yı neden sevmem gerekir?" sorusuyla karşımıza geldiğinde, ona bu sorunun yanıtını veremeyiz. Leyla'nın güzelliğinden, güzel karakterinden, sevilebilirliğinden istediğimiz kadar söz edelim, bütün bunlar onu ikna etmeye yetmez. Fakat Hasan, Leyla'ya bir sefer âşık olmaya görsün, durum tamamen değişir; onun Ley-

la'yı neden sevmesi gerektiği konusu çok aşikâr hale gelir. Leyla'nın sevilebilir oluşu, artık parlayan bir şey olup çıkar. Aynı şey varlık sorusu için de geçerlidir. Heidegger bu sorunun, bizim önce anlayıp sonra yanıtlamaya kalkıştığımız bir soru olmadığını söyler. Onu zaten yanıtlayabilecek durumda olmadan anlamaya başlayamayız bile.

(b) Varlığın Anahtarı Olarak İnsan

İnsan varlıkları, tarihsel süreç içinde çok uzun yıllardan beri kendilerini başka yaratıklardan ayıran bir şeylerin olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu konuda fikir birliği içinde olan insanlar, birbirlerinden kendilerini farklılaştıran bu "bir şey"in ne olduğu konusunda ayrılırlar. İnsanların bir kısmı insanı başka yaratıklardan ayıran şeyin, onun Tanrının suretinden yaratılmış olması olgusu olduğunu söyler. Bazılarına göre, insanı diğer canlılardan ayıran şey, onun ölümsüz bir ruha sahip olmasıdır. Önemli bir bölüm insan içinse, insanın başka yaratıklardan ayrılmasını sağlayan şey, onun akıllı hayvan olmasıdır. İnsanın özünü ortaya koyan bu türden şeyler ya da özellikler listesine, Heidegger de önemli bir katkıda bulunur ve insanı tüm diğer varlıklardan ayıran şeyin, onun varlık sorusunu sorması, varlığı anlamaya çalışması, varlığın anlamını araştırması, varlıkla ilgili olarak kaygılanması olduğunu söyler; dünya üzerinde bunu yapan yegâne varlık, insandır.

Heidegger, varlık sorusunu soran, varlığı anlamaya çalışan insan varlığına, "orada-olma", "oradaki varlık" anlamına gelecek şekilde *Dasein* adını verir. Onun insanı, *Dasein*ın doğasını şimdilik tek bir özsel özellikle de olsa tanımlama yönündeki bu teşebbüsü, herhalde, bir tür fenomenolojik antropoloji olarak ifade edilebilir. Bununla birlikte, onun antropolojiyi bizzat kendisi için salt antropolojiyle meşgul olmak adına yapmadığı, öyle sanılır ki, rahatlıkla söylenebilir. Varlık sorusunun yanıtlanması yolunda işe fenomenolojik antropolojiyle başlayan Heidegger, şu halde stratejisinin ana hatlarını bütün açıklığıyla gözler önüne serer. İnsanın özüne ilişkin bir kavrayış, *Dasein*ın doğasıyla ilgili bir tasvir, insan varlığını anlamaya, insan varlığını anlama da varlığı anlamaya götürecektir. Bu açıdan bakıldığında, fenomenolojik antropolojinin sadece, Heidegger'in ortaya koymaya hazırlandığı temel ontoloji için bir hazırlık olduğu söylenebilir.

Fenomenolojik Antropoloji

Heidegger söz konusu fenomenolojik antropoloji kapsamı içinde, *Dasein*ın veya insanın en temel özelliğinin, "bir dünyaya sahip olmak" olduğunu söyler. Buna göre insan olmak bir dünyası olmaktır. Söz konusu dünya, hiç kuşku yok ki Husserl'in insanı çevreleyen "yaşama

dünyası" düşüncesinden alınmıştır. Heidegger'in sözünü ettiği dünya, Husserl'in yaşama dünyasıyla aynı olmamakla beraber, iki filozof şu iki nokta üzerinde fikir birliği içindedir. Gerçekten de bu iki filozofa göre, bilim adamlarıyla sıradan insanların önemli bir kısmının dünya olarak gördükleri varlık alanı, pek çok dünya arasından sadece biri, Kartezyen düalizmin önkabullerine dayanan bir dünyadır. Heidegger ve Husserl, ikinci olarak da bu dünyanın, kendisine bakmada kullanılan Kartezyen gözlüklerin atılmasının kaçınılmaz olduğu, insansızlaştırıcı bir dünya olduğunu ileri sürer. Heidegger, varlık sorusunu soran, bir dünyası olan Daseinın en temel özelliğinin, kendisini dünyadaki şeylere taşıması olduğunu söyler. Diğer varlıkların aldıkları uyaranlara, doğalarına uygun olarak otomatik bir biçimde tepki verdikleri yerde, Dasein, uyarana ve kendisine ilişkin algısına paralel olarak karşılık verir. Onun dünyası karşısında birtakım tutumları olup, bütün bu tutumlar onun karşılık veya yanıtlarını etkiler.

Heidegger, *Dasein*ın diğer varlıklardan farklı olarak doğasına uygun bir tarzda tepki vermemesi, fakat karşılık vermesi olgusuna özel bir önem atfeder. Çünkü *Dasein*ın sadece daha karmaşık bir doğayla tepki vermesi, onunla diğer varlıklar arasındaki farklılıkları, bir nitelik farklılığından ziyade, salt bir nicelik farklılığına indirger. Oysa *Dasein* ile diğer varlıklar arasında bir nitelik farklılığı olduğunu öne süren Heidegger'e göre, *Dasein*ın varlık tarzı içinde olmak, zaman boyunca varlığını sürdüren bir kimliğe sahip olmaktan ziyade, gerçekte farklı bir şey olmayı seçme imkânına sahip olmaktır. *Dasein*ı varlığın anahtarı haline getiren özelliklerden birisini oluşturan söz konusu özelliğe göre, o, seçme, imkânlarla karşı karşıya kalma durumu içinde olmaktır.

*Dasein*ın kendisini dünyaya taşıyan özelliklerden bir başkası da bilim yapmak, daha doğrusu dünyayı anlamaya çalışmaktır. O, sadece yanı başındaki şeyleri değil, fakat varlığın kendisini de anlama çabası içinde olur. Buna göre bir bitkiyi içinden çıktığı toprakla ilgili olarak sorgulayamayız, fakat *Dasein*ı varlık konusunda sorgulayabildiğimiz gibi, o da kendisini aynı konuda sorgular.

(c) Daseinın Temel Ontolojik Özellikleri

Heidegger varlığın anahtarı olarak, söz konusu özelliklerle ortaya çıkan *Dasein*ın, üç temel ontolojik özelliği olduğunu söyler. Bunlardan birincisi "varoluş"tur.

Varoluş

Bütün diğer varlıklar, Heidegger'e göre sadece vardırlar, ama varolmazlar, varolan sadece Daseindır. Varoluş, Daseinın varolmaya-yönelik-im-

kân olması anlamına gelir. Başka bir deyişle, Dasein, kendi varlığını değişik imkânlar üzerine kurar. Bu anlamda varoluş "gelecek" fenomenini temsil eder. İnsanların söz konusu varoluş özelliği yoluyla kazandıkları farklılığı zaman zaman göremediklerini, onların çoğu zaman başka meselelerle, kendi deneyimlerine bir türlü bakamayacak kadar meşgul olduklarını söyleyen Heidegger'e göre, deneyimleri üzerine eğilebilen, dünyadaki durumlarını inceleyebilen insanlar, kendilerinin dünya içinde olma tarzlarıyla sözgelimi bir miktar suyun bir bardak içinde olma tarzı arasındaki kökten farklılığı kolayca görebilirler.

Heidegger bu farklılığı ifade edebilmek için "el-altında-olmaklık", "alaka", "geleceğe açıklık" ve "anlama" benzeri kavramları gündeme getirir. Buna göre insan varlıkları, dünyada, ondaki şeyleri kullanılmaya hazır şeyler olarak görecek, onlarla kendileri için alakadar olacak, alternatiflerle imkânlardan meydana gelen bir gelecekle karşı karşıya kalacak ve kendilerini içinde bulundukları bu dünyayı anlamaya çalışacak şekilde varolurlar.

El-Altında-Olmaklık: Heidegger, nesnelerin insani bir dünyada sahip oldukları varlık tarzının "el-altında-olmaklık" olduğunu söyler. Söz konusu varlık tarzının, Kartezyen düalizmin deneyimimizdeki nesnelere yüklediği varlık tarzı olarak "elde mevcut olmaklık" ile karşı karşıya getirilir. Bu sonuncu düalist görüşe göre fiziki dünya, çok sayıda şeyden meydana gelir. Örneğin zihnimin kendisine gizemli bir şekilde iliştiği bedenimle, senin zihninin benzer şekilde kendisiyle bir araya geldiği bedenin, bu dünyayı meydana getiren şeyler arasında yer alır. Söz konusu şeylerden meydana gelen evren ve içindeki her şey, bilim tarafından teşrih edilerek, çok çeşitli şekillerde parçalanarak ele alınır. Bu Kartezyen görüşün bizim dünyadaki şeyleri el altında olan, kullanılmaya hazır şeyler olarak değil de elde mevcut olan şeyler olarak görmemize yol açacak kadar cazip ve etkili bir görüş olduğunu ileri süren Heidegger'e göre, dünyadaki şeyler *Dasein*ın belirli şekillerde kullanabileceği aletler ya da gereçler olarak varolur. Şeylerin bu şekilde, elde mevcut olan şeyler olarak değil de el altında olan şeyler olarak deneyimlenmesi, varoluşun, yani *Dasein*ın temel bir özelliği olarak ortaya çıkarken, onun dünya ile olan ilişkisinin teorik bir ilişki değil de tamamen pratik bir ilişki olduğunu gözler önüne serer.

Heidegger'e göre, bir şeyin kullanımının söz konusu olduğu iş görmelerde gerecin kavranması, kullanılır hale sokulması ve onunla temel, kökensel bir ilişkinin kurulması, o şeyi, teorik bir bakışın objesi yapmamaya veya başka bir deyişle, ona bu gözle bakmamaya bağlıdır. Gereç ancak o zaman, gereç olarak, örtüsüzce karşılaşılabilecek bir hal alır. İş-

te bu, Heidegger'in "el-altında-olmaklık" dediği şey olup, şeylere yönelik teorik bir bakışın el altında olmanın anlamından yoksun kalması kaçınılmazdır. Bu tespit, kullanan ve el işi yapan görmenin körlüğünden ziyade, kendine özgü bir bakış türüne sahip olduğu anlamına gelir. Böyle bir bakış açısından, doğa elde mevcut olan olarak anlaşılamaz. Doğanın elde mevcut bir şey olarak açığa çıkması ancak daha temel ya da ilksel olan el altında olmanın göz ardı edilmesinin bir sonucu olmak durumundadır.

Alaka: Varoluşun temel bir özelliği olarak, onun şeyleri el altında olan veya kullanılmaya hazır varlıklar olarak deneyimlemesi özelliğinden, onun bir başka temel özelliği olarak kişisel alaka çıkar. Çünkü dünyadaki şeyleri ya da varlıkları el altında olan şeyler olarak deneyimlemesi, *Dasein*ın dünyaya pasif bir biçimde tepki vermeyip, dünya üzerinde onunla ilgili bir şeyler yapması anlamına gelir. *Dasein*ın çok çeşitli yapma veya meşgul olma tarzlarından hepsi de onun dünya ile alakadar olma, şeylerle ilgilenme tarzlarıyla karakterize olur. Buna göre dünya karşısında temel bir tutum içinde olan insan varlığı, bu tutumunu çeşitli yapmalarla açığa vurur. Onun söz konusu tutumu ise bir alaka tutumudur. Dünya ile çok çeşitli şekillerde ilgilenme, dünyadaki şeyler çok farklı biçimlerde alakadar olma, insanın yaratıcı zekâsına, problem çözme kapasitesine vurgu yapar. Geleneksel ayrımı kullanacak olursak, Heidegger'in işte bu noktada, insanı insan yapan şeyi, bilgi ve akıl olarak değil de eylem ve irade olarak gördüğünü söyleyebiliriz.

Geleceğe Yöneliklik: *Dasein* dahası, yüzü ileriye dönük olan, geleceğe yönelmiş bir varlıktır. Başka bir deyişle, dünya ile alakadar olma, insanın farklı alternatifleri, çeşitli imkânları hesaba katmasını gerektirir. İşte bu yüzden varoluş, *Dasein*ın varolmaya yönelik imkân olması, onun kendi varlığını değişik imkânlar temeli üzerinde tasarlaması anlamına gelir. Heidegger, *Dasein*ı her daim kendi imkânlarına doğru, kendisini kendisinin ötesinde tasarımlayan bir varlık tarzı olarak ortaya koyarken, insanın değişmez bir doğaya, statik bir öze sahip olmadığını, olamayacağını anlatmak ister. Buna göre insan varoluşu hiçbir zaman, bir ağaç ya da taş gibi, belirlenmiş bir olgu veya verili bir gerçeklik olarak anlaşılamaz. Onun bir imkânlar varlığı, imkânların bir tasarımı olarak anlaşılması gerektiğini bildiren Heidegger'e göre, bunun nedeni insan varlığının, artık olmadığı geçmiş ile henüz olmadığı gelecek arasında, olmadığı şey olarak, zaman içinde olmasıdır.

Anlama: Geleceğe dönük bir imkânlar varlığı olarak insanın bir diğer özelliği veya varlık tarzlarından biri de anlamadır. Heidegger anlamaya, insan varlığını düşünmeye eşitleyecek kadar özel bir önem veren geçmişin entelektüalist filozoflarına karşı çıkarken, onu *Dasein*ın diğer özellikleriyle aynı düzeyde olan bir yönü ya da görünümü olarak ifade etmeye ayrı bir özen gösterir. Söz konusu entelektüalist filozofların insanın sadece akli boyutuna vurgu yapmak suretiyle, onun durumunu yanlış anlayıp çarpıttıklarını ifade eden Heidegger'e göre, özellikle modern çağın bu hesapçı filozoflarının bir başka büyük yanlışları da düşünmeyi soyut tefekkürle ve teorik anlamayla özdeşleştirmek olmuştur. O, her şeyden önce dünyayla ilgilenip meşgul olmanın, ona karşı birtakım tutumlar geliştirmenin, onu anlamanın farklı tarzları arasında bulunduğunu öne sürer. Dolayısıyla, geçmişin hemen tüm bilgi teorilerine, özellikle bilginin bir şeyleri dışarıdan temaşa etmekle veya gözlemleyip incelemekle ilgili bir şey olduğunu varsayan izleyici bilgi anlayışlarına şiddetle karşı çıkar.

Heidegger anlamanın sadece teorik bir zemin üzerinde gerçekleşen bir şey olarak anlaşılmasını kabul etmeyip, bizim bir şeyi ancak onunla bir şekilde ilgilendiğimiz veya meşgul olduğumuz takdirde anlayabileceğimizi ileri sürer. Başka bir deyişle, biz insanlar bir şeyi ancak faydalı, işe yarayan, kısacası el altında olan kullanılmaya hazır bir şey olarak gördüğümüz ölçüde anlarız. Anlamak bu yüzden, imkânları hesaba katmakla, onları soyut bir biçimde mantıksal olarak mümkün olan alternatifler olarak mütalaa etmek yerine, hayatımızda bir farklılık yaratacak yeni ufuklar olarak görmekle ilgili bir şey olmak durumundadır. Heidegger işte bu yüzden bizim için anlamanın somut koşullara bağlı olan anlama olduğunda ısrar eder.

Heidegger *Dasein*ı, kendisine "varoluş" adını verdiği ilk ve en temel yönüne ilişkin açıklamasını, işte bu şekilde, anlamaya ilişkin söz konusu değerlendirmesiyle tamamlar. Buna göre "varolmak", insanın bir varlığa, aralarında bir seçim yapmak durumunda olduğu birtakım alternatiflerin bulunduğu bir dünya içinde sahip olmasıyla, bu dünyadaki şeyleri el altında olan şeyler olarak deneyimlemesiyle, onlarla bir şekilde alakadar olup, kendilerine bir anlam yüklemesiyle ilgili bir şey olmak durumundadır. Bununla birlikte, varoluş, *Dasein*ın varlık tarzının sadece bir görünümü olup, onun iki yönü daha vardır: Olgusallık ve düşmüşlük.

(d) Beşeri Durum

Heidegger Varlık ve Zaman adlı en temel eserinde bir araya gelen iki terimden de anlaşılacağı üzere, varlığı zamansallık ekseni üzerinden

ele alma çabası sergiler. Bunun da en önemli nedeni zamansallığın varlığı, kavrayan Daseinın varlığını oluşturan karakteriyle kaygının ontolojik anlamı olması ve böylelikle de varlık sorusu konusunda bir ufuk sağlayabilmesidir. Daseinın zamansallığı ise sırasıyla varoluş, fırlatılmışlık ve düşmüşlükten oluşan üçlü bir ontolojik yapıdan çıkartılır. Varoluş, varolma imkânı olarak geleceği temsil eder. Fırlatılmışlık ya da olgusallık ise, onun imkânlar alanının sınırlı olduğu bir dünya içinde olması olgusuna gönderme yaparken, geçmişe tekabül eder. Düşmüşlük ise, Daseinın kendisini varolanların ortasında bulmasını ifade eder.

Olgusallık ve Fırlatılmışlık

Olgusallık ve fırlatılmışlık, Heidegger'de yakından ilintili iki kavram olarak ortaya çıkar. Bunlardan olgusallık veya Daseinın varoluşunun olgusallığı, onun varlığının anlaşılamazlığı veya kavranamazlığına gönderme yapar. Daseinın varoluşu, gerçekten de bilimsel, mantıksal, akli veya teleolojik hiçbir açıklamaya elverişli olmayan çıplak bir olgu olmak durumundadır. Heidegger'e göre, biz insanlar, varoluşumuzun bu türden bir açıklama yoluyla anlamlı kılınamamasından dolayı, kendimizi ne zaman geldiğimizden veya ne zaman gideceğimizden yana tam bir bilgisizlik hali içinde, dünyaya fırlatılmış hissederiz. Buna göre fırlatılmışlık, insanın kendisini tarihsel olarak oluşturulmuş maddi ve manevi bir çevre içerisinde, yani imkânları itibariyle sınırlanmış bir dünya içinde bulması olgusuna gönderme yapar. İnsanın dünyada ve "orada" olmasıyla geliş ve gidiş tarzı dikkate alındığında, dünyanın içinde bizim kendimizi evimizdeymiş gibi hissettiğimiz bir yer olmadığı açıklıkla ortaya çıkar. Bizler, bu dünyada, onun deyimiyle öksüzler ve evsizler olarak varoluruz.

Bizim dünyada, ondaki sayısız bireysel şeyle birlikte, belli bir anlam içinde evimizde olduğumuz söylenebilir. Bu şeylerle birlikte evimizde oluşumuzla anlatılmak istenen husus, elbette bizim bütün bu şeyleri el altında olan şeyler olarak deneyimliyor olmamızdır. Fakat, Heidegger'e göre, bir bütün olarak dünya bu şekilde el altında olan şeylerden oluşan bir varlık alanı değildir; o, bütünlüğü içinde, elde mevcut olan bir varlık olarak, anlamadığımız ve anlayamayacağımız çıplak bir olgu meydana getirir. Onun neden varolmak durumunda olduğu, "neden, hiçbir şeyin olmaması yerine, bir şeylerin varolduğu" yanıt bekleyen büyük sorulardan biri olarak ortada dururken, özel olarak bizim onda neden varolmamız gerektiğini anlamamız, dünya ile olan ilişkimizin ne olduğu sorusunu yanıtlamamız imkânsız gibi görünür.

Kaygı ve Düşmüşlük

Heidegger, işte bu durumun insanda derin bir kaygıya yol açtığını söyler. Kaygı, insanda şeylerin, nesnelerin belirsizliğinin ve dünyanın anlamsızlığının bilincine varan ve hayatla, içinde kişisel seçimin özsel olduğu ve kararların sorumluluğunun taşınmasının gerekli bulunduğu bir alanla karşı karşıya gelen insan varlığının temel gerçekliğini ifade eder. O, içinden çıktığı hiçliği ve yöneldiği belirsiz bir geleceği derinden derine duyumsayan insanın geçmişle gelecek, varlıkla hiçlik arasında havada kalan varoluşunun belirsizliğini, durumunun anlaşılmazlığını ve hayatın saçmalığını görerek yaşadığı derin umutsuzluk ve dolayısıyla iç sıkıntısı halini tanımlar. Heidegger, insanın bu kaygıyla yaşayamayacağı kanaatindedir. Ona göre, insan bu yüzden, kaygıdan kurtulmak amacıyla, "onlar"ın benliğine sığınır.

İki ilintili durum ya da yaşantı olarak, korkuyla kaygı arasında bir ayırım yapan Heidegger'e göre, içinde bulunduğumuz durum tarafından önümüze çıkarılan özgül bir tehlike, bizzat hayatımıza yönelik bir tehdit söz konusu olduğunda, korkarız. Başka bir deyişle, korkuda belli bir tehlike, sözgelimi hastalık tehlikesi karşısında çekiniriz. Fakat içinde bulunduğumuz durumda, özel herhangi bir şeyin tetiklemediği bir hiçlik, bir şeylerin neden var olduğunu açıklayamama, kendimizin bu dünyada neden olduğunu somut olarak ortaya koyamama, varoluşumuzun sonu olarak ölümü duyumsama söz konusu olduğunda, bir iç daralması ya da kaygı duyarız. Bu, varlık karşısında ve varlık içinde bir çekinmedir. Böyle bir kaygının, aslında insana sahici bir varoluş imkânı temin etmek anlamında önemli bir şey olduğunu düşünen Heidegger, pek çok insanın bu kaygıdan kurtulmak üzere, anonimleşmiş bir ortam olarak gündelik hayata daldığını, "onlar"a sığındığını söyler. Buna göre, insanın yaşadığı kaygıyla birlikte, dünyadaki kendi yeri dahi şüpheli hale gelir, onun herhangi bir şeyi kesin ve muhakkak addedebilmesi mümkün olmaktan çıkar. O, böylesi bir iç daralması halinde, kendisini, gündelik ve pratik olana daha fazla yapışarak korumaya çalışır. Desteklerini bırakmaktan, dayanaklarını yitirmekten delicesine korktuğu için kendisini başka insanların merhametine terk etmeye, ortodoks, burjuva ve normal olanı savunmaya başlar, sahici olmayan amaçların peşinden gider. Başka bir deyişle, insan, ancak faniliğinin bilinci içinde kavranması mümkün olan varlığının anlamı problemi üzerine odaklanmak yerine, gündelik yaşam ve dünyanın kendisine sunduğu şeylerle meşgul olur. Diğer insanlar arasında herhangi bir insan olmak durumunda olan insan, bu süreç içinde artık kendisi değildir ve "onlar" alanındadır. Her şeyi kaplayan, herkesi sıradan insan yapan ve kitle, kamuoyu ve halk olarak ortaya çıkan bu "sorumsuz" alanda "hiç kimse yoktur." Bu alanda insan, bi-

reysel potansiyelini kişisel olmayan kitleden ayırmaz veya ayırmayı başaramaz. Gündelik yaşamında, kendisini içinde bulduğu toplumun bütün standartlarını, inanç ve önyargılarını kabul edebilir. Herkes ve bütün ölçüler için dikilmiş hazır, konfeksiyon elbiseler giymekten, halka açık ulaşım araçlarını ve umum^ parkları kullanmaktan, genel olarak herkes için yayınlanan gazeteleri okumaktan hoşnut olur ve hayatının her anında ve ayrıntısında, kendisini kitleden ayırmak istemez veya ayırmayı beceremez.

*Dasein*ın sığındığı "onlar"ın benliği, aslında bizim sosyal benliğimizdir, *Dasein*a başkaları tarafından emredilen doğadır. Kişinin "onlar"a sığınmadan, kendi imkânlarını dikkate alarak, kendi otantik seçimlerini yapmak suretiyle kendisini yeniden yaratarak ve bu arada ölümü aklından hiç çıkarmayarak yaşaması anlamında, sahici yaşaması elbette mümkündür. Sahici yaşamak, bütün bunlar yanında, başkalarıyla birlikte olma varlık tarzında mümkün olur. Başkalarıyla birlikte olmanın doğru yolu, başka kadın ve erkekleri başkaları olarak deneyimlemekten, yani onları, bizimkisi gibi *Dasein* tarzında varlığa sahip olan insanlar olarak algılamaktan geçer. Başkalarıyla ilgili deneyimimiz, bununla birlikte, anonim bir varlık onlara ilişkin bir deneyime kolaylıkla dönüşebilir. Onları bu durumda artık bizim gibi *Dasein*lar olarak değil, fakat bizden farklı, kendimizden bütünüyle ayrı, neredeyse elde mevcut olan şeyler olarak algılarız. Onlarla olan anlamaya dayalı empatik ilişkimiz, onlarla rekabete dayalı bir ilişkiye dönüşür.

Heidegger, onların *Dasein* üzerindeki etkisinin genellikle yoğun ve ağır bir etki olduğunu ifade eder. Kişi, onları kendisinden ister üstün ister aşağı görsün, onun kendisine veya ilerlemesine değer biçme standartlarını koyan onlardır. Onların *Dasein* üzerindeki ağır etkisini, Heidegger diyalog ile boş konuşma veya lakırdı arasındaki karşıtlık yoluyla ifade eder. Hakiki bir iletişim içinde olan insanların birbirlerini anlama ve hakikati ortaya çıkarma amacı doğrultusunda sergiledikleri samimi çabayı ifade eden diyalog, ancak iletişim içine girdiğimiz insanları başkaları olarak algıladığımız takdirde mümkün olabilir. Fakat başkaları onlar haline geldiği zaman, lakırdı diyalogun yerini alır. Diyalogdaki anlam açıklığının yerini, halisin sahteden, şarlatanın dâhiden, anlamlı sözün safsatadan ayrılmasını imkânsız hale getiren bir belirsiz anlamlılık alır. Böyle bir lafazanlık hali sergileyen kişi, şeylerin ne olduklarını kısmen bilir, kısmen de bilmez, çünkü başka insanların onları nasıl gördüklerine bakar, onların bu şeylere yüklediği genel etiketlere sığınır. Kendisine ait sağlam bir görüş, doğru bir kanaat oluşturamaz, çünkü beyanları kısmen kendisinin kısmen de başkalarınındır. Bir şeyle ilgileniyor gibi görünürse eğer, bu gerçek bir anlamaya, ciddi bir kavrayışa erişmek amacından ziyade, çoğunlukla me-

raktan, yapay ve ilgisiz bir motiften kaynaklanır. Sahici olmayan böyle bir insanın konuşması, içinde bulunulan durumdan ve anlamadan ayrılmayan "söylem" ya da diyalog yerine, sadece bir "lakırdı"dır.

Heidegger'e göre, onların *Dasein* üzerinde bu kadar güçlü bir etki yapmasının en önemli nedeni, *Dasein*ın onlara kendisi üzerinde hâkimiyet kurma izni vermesidir. Başka bir deyişle, *Dasein* kendi dünyasının çeşitliliğinden, gizemi ve hatta teröründen uzaklaşmak, kaygıdan kurtulmak için bilinçli bir çaba ile onları arar. Çünkü onlara sığınma, kişi özgür olmaktan da kurtarır. Ne olmak gerektiği sorusu bir tarafa bırakılırken, yerine ne yapmak gerektiğiyle ilgili bir dizi önemsiz soru geçirilir. Bu önemsiz sorular ise, elbette kolaylıkla yanıtlanabilen sorulardır; bu sorulara yanıt bulabilmek için onlara gidilerek danışılması fazlasıyla yeterli olur. Ne yapmamız gerektiğine içine doğmuş olduğumuz sosyal sınıf, üyesi olduğumuz etnik grup vs. tarafından karar verilir.

Heidegger, işte bu varlık tarzını tanımlayıp ifade edebilmek için "düşmüşlük" terimini kullanır. Düşmüşlük, sahicilikten yoksun varoluş halidir; o dünya içinde kaybolmuşluk şeklinde tezahür eden varlık tarzıdır. Düşmüşlük, bizim her şeyi anladığımıza inanma, fakat benimsemiş olduğumuz harici ve yapay bakış açısı nedeniyle, hiçbir şeyi anlamama durumumuzu ifade eder. Çok daha kötüsü, dünyaya böylesi bir düşmüşlük durumu içinde, kendi *Dasein*ımızı da ondan uzaklaşıp, dünyaya ve onlara yöneldiğimiz için anlamayız. Düşmüşlük, aslında Heidegger'e göre, tam tamına son dört yüzyıl boyunca "bilimsel tutum" olarak övülüp takdir edilen zihin haline, bizim doğayla ve öteki insanlarla olan baş döndürücü trafikte benimsememiz gerektiği ileri sürülen mantalite ya da tutuma karşılık gelir. Trafiğin, Heidegger açısından çağrışımları açıktır: Sürekli meşguliyet, acele, sıkışıklık, hesaplayıcı bir duruş. Bütün bunlar ise, elbette düşmüşlüğü ve sahici olmamayı ifade eder.

Sahicilik

Düşmüşlük sahici olmamayı, otantiklikten yoksun bir varoluşu ifade ediyorsa, sahicilik ne anlama gelir? Sahicilik, kaygı içinde ve kaygıyla birlikte yaşama anlamına gelir. Sahicilik, belirsizliğimizi anlamına ve özgürlüğümüzü olumlama demektir; Daseinın varlık tarzından kurtulmaya çalışmak yerine, onu bütünüyle kabul etme anlamına taşır. Heidegger, bizim düşmüşlükten kurtulup sahiciliğe ulaşmamızı mümkün kılan şeyin öleceğimizi bilmek olduğunu öne sürer.

Hiçlik ve Zaman: Aslında sahici varoluşun gerçek anlam veya mahiyeti, Heidegger'e göre, ancak iki kavram yoluyla ortaya konabilir: Hiçlik ve Zaman. Buna göre, insanın dünyayı anlayabilmesi, onu gereği gibi düşü-

nebilmesi için her biri bir diğerinden ve kendisinden farklı olan ayrı varlıkları düşünmesi gerekir. Kendisinin çevresindeki varlıklardan ayrı olduğu düşüncesi ise, dünyayı nasıl betimlerse betimlesin, bu tasvirin hep olumsuz bir unsur, olumsuzlayıcı bir faktör içereceği fikrinden ayrılmaz. Çok daha önemlisi, şeylerle ilgili hakikati keşfetmek, onların göründükleri gibi olmadıklarını öğrenmek anlamına gelir. Yine o, kendisini dünya içindeki, başka şeylerden farklı bir varlık olarak görmeye başlayınca, hep gerçekleşmemiş bir imkân yolunda yürümekte olduğunu, henüz gerçek olmayan bir geleceğe doğru gittiğini anlar.

Hepsi de hiçi, hiçliği açığa çıkaran bu durumların dışında esas, insan varlığının hayatının oldukça erken bir evresinde ölümlü olduğunu fark etmesi, er ya da geç öleceğini öğrenmesi büyük bir önem taşır. Heidegger kişinin kendisinin gelecekteki yokluğunun gerçekten ve dürüstçe kabul edilmesini sahici yaşam tarzına doğru atılmış ilk adım olarak görür. İnsan varlığı, işte bunu, yani ölümün insan varlığının bütün imkânları arasında en gerçek olduğunu, onun bir başkası tarafından yerine getirilemeyeceğini fark ederken, yalnız olduğunu, dünyadaki başka herkesten ve bütün nesnelerden ayrı olduğunu, artık kendisine destek olmaları için başka insanlara dönemeyeceğini görür. O, kendi ölümünü kendisi kendi başına yaşamalıdır. Buna göre, hiç varolmama hali onun kendisine doğru hareket etmekte olduğu nihai sondur.

Kendisinin gelecekteki yokluğunu düşünmesi, insana hiçliğin bununla ilişkili bir diğer anlamını daha verir. İnsan yine aynı süreç içinde birden kendisinin hiçbir şey olduğunu fark eder. Onu dünyaya sürükleyen her şey bir rastlantıdan doğmuş olup, bundan böyle varolmayacağı ölümde son bulur. Kendi hiçliğini duyumsamanın yanında, tasa ve endişeye gark olan, iç daralması yaşayan insan varlığı dünyadaki nesnelerle ilgili olarak sıkıntıya düşer, onların varolmayabileceklerini düşünür. Sıradan nesnelerin gündelik dünyasında güvensizlik içinde yaşar. Heidegger bir insan varlığının nesneler dünyasında yaşadığı güvensizlikle ilgili keşfini, ondaki iç daralmasına yol açmakla birlikte, sahici olmayan varoluşun sonunu gösteren keşfi anlatmak için "*nichten*" deyimini kullanır. Buna göre, sahicilik kişinin dünyadaki gerçek konumunun farkına varılıp bütünüyle hayata geçirilmesinden, tecrit edilmişliğinin ve ölüme doğru olan kaçınılmaz yürüyüşünün gerçekleşmesinden oluşur. Bununla birlikte, söz konusu gerçekleşmenin tam ve kusursuz olabilmesi için Heidegger kişinin, kendisini boşlukta asılı duran bir şey olarak deneyimlemesi gerektiğini söyler. Dünyadaki şeylerin katılıklarını ve dolayısıyla cazibelerini ve görünüşteki önemlerini yitirmeleri kaçınılmazdır. İşte bu da hiçin Heidegger'in kullandığı ikinci ve çok daha dramatik anlamını meydana getirir.

Uçurum, boşluk ve baş dönmesi gibi eğretilemelerin, insanın hiçin anlamını açıklığa kavuşturabilmesi için varolduğunu öne süren Heidegger, "insanın sonluluğunun peygamberi" olduğunu düşündüğü Kant'ı ve benzeri filozofları, insanın algıladığı şeylerden hiçin yarığıyla ayrılmasını dikkate almadıkları için eleştirir. Buna göre, insan varlıkları hem gündelik şeylerle kendileri arasındaki büyük yarık ya da uçurumun farkında olmalıdırlar –ki bu hiçin birinci anlamını meydana getirmektedir– ve hem de onların, tek tek şeylerin, genel olarak varlığın tersine, uçup gideceklermiş ve manzaradan kaybolacaklarmış gibi olduklarının bilincinde olmaları gerekir. Şeyleri oldukları gibi ve insanı her ne ise o olarak görmenin neden olduğu bu baş dönmesi, hiçbir şeyin varolmama imkânının yol açtığı hiçlik hali, onda hiçin zamanla olan ilişkisini ortaya koyar.

Ölüm: Heidegger'e göre, insan zamansal bir varlık olup, zamansallık onun varolma tarzıdır. Zaten zamansallık diye bir şey olmasaydı eğer, insanla dünya arasındaki en temel ilişki olarak kaygı ilişkisi, insanın dünyaya yönelik kaygılı bir ilgisi hiç söz konusu olmazdı. İnsan, geçmişin, şimdinin ve geleceğin bilincindedir; zamanla olan bu üç farklı ilişkisi sayesinde, insan, önce dünyadaki olgusallığının, ikinci olarak anın dolayımsız meşgalelerinin ve nihayet imkânlarının farkına varır. Kaygının özellikle, bir gelecek bilincine dayanan bu üçüncü tarzının ahlaki bir önemi vardır.

Dünya ile olan kaygılı ilişki, Heidegger açısından, "yapılacak bir şeyler var" düşüncesinden oluşur ve böyle bir düşünce, elbette bir gelecek zaman düşüncesini gerektirir. Bir insan özü itibariyle hep gelecek bir şeye doğru yönelmek durumunda olmakla birlikte, bu yönelim ve gidiş, ancak ve ancak "ben şunu yapacağım" düşüncesiyle şekillendiği takdirde anlamlı olur. Dünyanın yorumlanması, dünyaya anlam yüklenmesi, şu halde gelecek zamanın mutlak anlamda ve derinliğine bilincinde olmayı gerektirir. Bundan dolayıdır ki dünyayla ve dünyada birtakım şeyler yapma özgürlüğüyle ilgili kaygı bir ve aynı şeydir. Bir ağaç ya da taşın dünyayla böyle bir kaygılı ilgi ilişkisi, benzeri bir kaygısı yoktur; çünkü taş ya da ağacın kendilerinde bulabilecekleri bir potansiyel, söz konusu potansiyeli hayata geçirme gibi bir amaçları yoktur. Yani onlar, insan varlıkları gibi, kendi özlerinin yaratıcısı olamazlar.

Heidegger, şu halde, sağduyunun şimdi üzerinde odaklaşan ve zamanı bir anlar dizisinden ibaret gören zaman telakkisine karşı çıkar. Gelecek zamanın varoluşunun şimdiki zamanı fiilen belirleyip, ondan mantıksal olarak önce geldiğini söyler. "Düşmüşlük" veya sahici olmayan bir varoluş hali içinde bulunan sıradan insan, zamanı, o da düşünürse eğer,

öncelikle mevcut olan bir şey olarak düşünür. O, fiilen önünde durana gömülmüş olup, geçmişi ilginç hiçbir yönü bulunmayan, geleceği de sadece kısa süre içinde şimdiye dönüşecek olan bir şey olarak görür. Oysa ne olduğunu bildiği ve ne olacağına karar verdiği için sahici insan açısından şimdi, geçmiş ile geleceğin bir sentezi olmak durumundadır. Heidegger sahici insanın kendisine dair bu bilgisine vicdan adını verir. Vicdanımızın bizi nihai amacımız, son durağımız olan ölüme sürüklediğini, bize ölümü düşündürttüğünü söyleyen Heidegger'e göre, vicdan ancak insanda kaygı varoldukça gelişebilir. Vicdanın sesi bizi "onlar" alanının günlük işlerine düşmemek için uyarır ve bizi kendi benliğimize dönmeye çağırır. Bu, insanın özgür eylemidir. Vicdanın derinliği de yüksekliği de buradadır. Öte yandan, vicdan insana kendi yüksekliğini de gösterir: İnsanı kararlılığa çağırır. Bu da Heidegger'in en yüce, en yüksek diye nitelediği bir şeydir. Kendi burada-oluşuna bağlı olsan da bir yere fırlatılmış, bırakılmış olsan da içinde bulunduğun durum sana yabancı olsa da burada-olmakla suçu üzerine almış olsan, dünya sana yabancı ve düşmanca da olsa, bilinmeyen bir alınyazının elinde de olsan, bütün bunlara karşın, yine de kendini alt olmaya, yenilmeye bırakma. Sıkı dur. Alınyazını, ölümün bile söz konusu olsa, kendi eline al. Göçüp gitmeye mahkûmsan, o zaman da kendi ölümünle bir kahraman olarak öl. Böylece kararlılık insanın yaşamını güçlükler içinde de kendi eline aldığı ve kahramanca üstesinden geldiği son bir duraktır.

Buna göre, bir insan varlığı kendisinin, geçmişinin olgularına dayanan ve aynı zamanda seçtiği bir geleceğe yansıtılmış bir varlık olarak bilincine vardığı takdirde, kendi hayatının mutlak sorumluluğunu üzerine alır, seçimlerinin, insanların genel olarak yaptıkları veya bekledikleri tarafından dikte edilmesi yerine, kendi seçimleri olduğunu fark eder. Vicdanı da onun yaşam süresi boyunca kendi biricik ve seçilmiş yoluna tekabül eden bir hayat tarzının bir parçası olan eylemlerinin manasını gösterir.

(c) *Varlığın Çağrısı*

Bilimlerde ve hatta başka felsefelerde gerçekleştirilen bir araştırma türü olarak, insana dair ontik bir araştırma yerine, insanın gerçek yapısına ilişkin bir kavrayışa imkân sağlayacağını düşündüğü derin bir ontolojik soruşturmayı gerçekleştiren Heidegger, bu soruşturmanın Varlık sorusunu yanıtlamada bir anahtar olduğu veya sadece bir ipucu sağladığı inancıyla, en nihayetinde Varlığın ne olduğunu ele almaya geçer. Bununla birlikte, o, burada da önce Batı düşüncesinde varlık bağlamında geliştirilmiş olan hatalı kavrayışları ele alıp, Varlığın anlamının unutulmasından sorumlu tuttuğu Batı metafiziğinin "destrüksiyon"unu hayata geçirmeye çalışır.

Onto-teo-lojik Töz Anlayışının Eleştirisi

Heidegger, bu çerçeve içinde Batı felsefesinin "varolanın varolan olarak ne olduğunu göstermeye çalışan bir düşünsel etkinlik" olarak başladığını söyler. Bu durum, ona göre, her şeyden önce mahiyeti veya daha doğrusu ne'liği soruşturan tefekkür faaliyeti olarak felsefenin epistemoloji öncelikli bir düşünme tarzı olarak ortaya çıktığına işaret eder; "varolanın ne olduğuna" yönelik bir araştırma ise, onun Varlığın özünü zamandışı bir biçimde belirleme amacına yöneldiğini ifade eder. Heidegger'in gözünde, öze yönelik bu arayış bütün Yunanlı filozoflar tarafından yapılan episteme-doksa ayrımında daha da belirgin hale gelir. Onun bakış açısından işte bu arayış, değişme veya oluş dünyasında bulunanın bilgisinin olamayacağı, doğal dünyanın sanının konusu olmaktan öte bir anlam taşımadığı, dolayısıyla hakikatin veya kesin bilginin oluş dünyasında değil, bu dünyanın ötesinde aranması gerektiği şeklindeki kabulüyle bütün bir Batı metafizik geleneğinin hâkim anlayışını şekillendirmiştir. İşte bu özelliğinden dolayı Batı metafiziği, "varolanı, varolan olarak ve bütünüyle kavramak üzere yeniden ele geçirmek için onun ötesi hakkında soru sorma" anlamı taşımaya başlamıştır. Heidegger, işte tam da bu soru sorma tarzı nedeniyle, metafiziğin değişmenin ardında değişmeyen bir temel arayışı anlamına geldiğini söyler.

Epistemoloji öncelikli bir düşünme tarzı ekseninde, Varlığı bir varolana indirgeyen Batı metafiziğinde, filozoflar, şu halde Heidegger'in "onto-teo-lojik töz" dediği, mutlak bir biçimde koşulsuz olan, varoluşu için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan ve dolayısıyla varlık bakımından temel ve ilk olan bir gerçeklik arayışı içinde olmuşlardır. Gerçekten de o, metafiziği temelle ilgili olan söz konusu yapısı nedeniyle varlık-tanrı-bilim (*onto-theo-logy*) olarak niteler. Heidegger'e göre esas itibariyle bilgi için sağlam bir temel bulma ihtiyacı içindeki Batı metafiziğini, yaklaşık iki bin yıl boyunca yönlendiren temel kabul ya da inanç hem açıklayıcı ve hem de haklı kılıcı bir anlam içinde, temel ya da tümüyle gerçek olan, bu yüzden değişme alanının dışında bulunan bazı varlık ya da varlıkların var olması gerektiği inancı olmuştur. Buna göre, tüm diğer varlık tür ya da düzeyleri nedensel olarak bu temel varlığa bağlıdır. Bütün bir Batı düşüncesi ya da metafiziğinin bu türden temel varlıkları bulma, belirleme çabasından meydana geldiğini söyleyen Heidegger'e göre, Platon'un İdealarının, Aristoteles'in Hareket Etmeyen Hareket Ettiricisinin, Ortaçağ'ın Tanrısının, Hegel'in Geist'ının hep bu kapsam içinde değerlendirilmesi gerekir.

Heidegger'in bakış açısından, metafiziğe özgü, epistemoloji öncelikli böyle bir düşünme tarzı ekseninde, Varlığı bir varolana indirgeyen ve bu yolla inşa edilen ontolojiler ekseninde her şeyi belirli kategorilere

hapsetmiştir. Söz konusu metafiziksel düşünme tarzı, bununla da kalmayıp, varlığı varolanlar üzerinden ele aldığı, onu tarihdışı bir perspektife oturttuğu için "Varlığın anlamı" sorusunun unutulmasına neden olmuştur. Gerçekten de Varlığı bir varolana indirgemek suretiyle anlamaya çalışan Batı metafiziği, Varlık ve varolanlar arasındaki ontolojik ayırımın kendisini ve dolayısıyla Varlığın kendisini unutmuştur. O, işte bu çerçeve içinde, "bütünüyle tarihsel bir karakter arz eden Varlığın, varolanda varolan bir özellik olmadığını" söyler. "Varlık, varolan gibi nesnel olarak tasarımlanıp vücuda getirilemez. Tüm varolanlardan tamamıyla başka olan Varlık, Varolan-olmayandır."

Varolanlar ile varlık arasındaki ontolojik ayırımın unutulmasıyla, Varlığın anlamının unutulması arasında doğrudan bir ilişki bulunduğunu öne süren Heidegger'e göre, Batı metafiziği Varlığı verili bir şey olarak kabul edip, varolanlar dünyasına dalmak suretiyle yozlaşmıştır. Bu yozlaşmanın kaynağında ise, o, "şey" üzerinde düşünürken, aslolan Varlığı gözden kaçırmanın bulunduğunu söyler. Heidegger bu yüzden, hemen tüm felsefi kariyeri boyunca, varolanla Varlık arasındaki ilişkiyi, Varlığı varolana indirgemeksizin açıklamanın yollarını aramıştır. Bu açıklama, ona göre ancak Varlık ve varolanlar arasındaki ontolojik ayırım dikkate alınarak yapılabilir. Söz konusu ayırım dikkate alındığında, Varlığın varolanların toplamı olmayıp, varolan içinde ne'leşerek kendi ışığıyla varolanları görünür kılan, fakat aynı zamanda da kendini varolan içerisinde saklamak suretiyle geri çeken bir karakter arz ettiği söylenebilir. Heidegger işte bu yüzden, Varlığa yönelik her tanımlamanın, Varlığın kavranmasının imkânsız olmasından dolayı, zorunlu olarak yanlış olmak durumunda olduğunu belirtir. Zira Heidegger'e göre, metafiziğe ait dil varolan içine "düşer", yani yalnızca tekil şeylere işaret edebilir fakat Varlığa hiçbir biçimde işaret edemez.

Varlığı bir varolan olarak ele almanın mümkün olmadığını söyleyen Heidegger, Varlığın, başka herhangi bir şeye müracaat etmeksizin, kendisini kendisinden farklı olarak açığa çıkardığını ve böylece de özü itibariyle olmadığı bir şey içinde kendisini gizlediğini iddia eder. Varolan her şey, Varlığın bu "yokluğu"dur. Ona göre, Varlığın varolanla hiçbir ilgisi bulunmadığı gibi, doğaüstü bir şeyle de herhangi bir alakası yoktur. Her yerde olan Varlık, doğası gereği, kendisini bir varolan kipinde kavramaya çalışan her türlü açıklamadan ve yaklaşımdan sıyrılarak, belirlenebilir ve kanıtlanabilir olandan geri çekilir. Varlığın kendisini gizlenmişliği içerisinde verdiği anlamında değerlendirilmesi gereken bu durum, varolanlarda açığa çıktığı ölçüde kendisini geri çeken Varlığın, hakikatini bırakmamak suretiyle kendine sakladığına işaret eder. Dolayısıyla gizlenme, kendisini varolanlarda ifşa ederken, aynı zamanda gizle-

yen ve bu yolla da kendisini kendine saklayan Varlığın en temel karakteristiğidir. Heidegger, özünün hakikati içindeki söz konusu aydınlık kendine saklamayı, Varlığın *epokhe*'si diye adlandırır.

YİRMİ YEDİNCİ BÖLÜM

VAROLUŞÇULUK

Varoluşçuluk 20. yüzyılın önemli ve bir o kadar da etkili akımlarından bir başkasıdır. Aslında varoluşçuluk bir sistem ya da okulu göstermez; "varoluşçu" diye nitelenebilmekle birlikte, böylesi bir nitelemeyi reddeden filozoflar da vardır. Buna rağmen, "varoluşçuluk" şimdilik, Kıta Avrupası'nda özellikle kırklı ve ellili yıllarda gelişen, belirli birtakım ortak kabulleri, ortak bir soyağacı ve ortak birtakım önkabulleri olduğu gösterilebilen, belli bazı özelliklere sahip bir felsefe türü olarak tanımlanabilir.

Genel bir çerçeve içinde kalındığında, varoluşçu filozofları birleştiren ortak ilginin insan özgürlüğüne dönük bir ilgi olduğu söylenebilir. Gerçekten de varoluşçu filozoflardan hepsi de kendi eylem tarzları ya da yollarını seçme gücünden dolayı, felsefi ilginin yegâne konusu olarak değerlendirilen insanın çevresi diye mütalaa edilen dünyayla ilgilendiler. İnsanın dünya ile olan ilişkisinin nasıl olması gerektiği, seçme özgürlüğünün ne olduğu, nasıl bir anlam taşıdığı ve nasıl tanımlanması gerektiği konuları, bütün varoluşçu filozoflar için en temel, en merkezi konuları oluşturdu.

Düşünce tarihinde, insanın özgürlüğüyle veya genel olarak irade özgürlüğü problemiyle meşgul olmuş olan, fakat kendilerini varoluşçu diye tanımlayamayacağımız pek çok filozof olmuştur. Bu yüzden, varoluşçuların esas veya en temel olarak özgürlük problemiyle uğraşmış olmaları olgusuna, özgürlük probleminin en çok veya bir tek varoluşçular için pratik bir problem olmuş olması olgusunu eklemek gerekir. Gerçekten de varoluşçular, her şey bir yana insanlara, özgür olduklarını göstermeyi, onların gözlerini hep doğru olmuş olan, fakat şu ya da bu nedenle her zaman farkına varılmayabilen bir şeye, yani insanların yalnızca belirli bir durumda ne yapılacağını değil, fakat neye değer verileceğini ve nasıl yaşamak gerektiğini seçmek bakımından özgür oldukları gerçeğine açmayı amaçladılar. Varoluşçu felsefeye bağlananlardan veya en azından

*egzistans*iyalizmin okuyucularından, sadece insanın özgürlüğünün mahiyeti üzerinde düşünmeleri değil, çok daha önemlisi özgürlüğü tecrübe etmeleri, onu hayata geçirmeleri talep edilir. Varoluşçular, bu bakımdan insanın evrendeki yerine işaret ederken, insanın duygularıyla kavrayış melekesine bakmanın yeni bir yolunu temin etmiş olan Spinoza'ya benzerler. Ne var ki Spinoza, üzerinde durduğumuz özgürlük konusunu tamamen tersine çevirmiş biriydi; çünkü o, bize irade özgürlüğünün, nedenlerden yana bilgisizliğe dayanan bir yanılsama olduğunu göstermeyi amaçlamıştı. Oysa varoluşçu filozoflar insanlardan, deneyimledikleri özgürlüğün veya özgürlüğün kendilerince sahip olunan anlamının tamamen gerçek ve bütünüyle haklılandırılmış olduğunu öğrenmelerini, özgür olmadıkları düşüncesinin tam bir yanılsama olduğunu görmelerini istediler. İşte bu durum, yani varoluşçuların okuyucularına şimdiye kadar yanılmış olduklarını kabul ettirmek, izleyicilerini olup biten her şeyi yeni bir ışık altından görmeye davet etmek için yoğun bir gayret sarfetmiş olmaları, onların ikinci karakteristik ilgisi olarak ortaya çıkar. Bu durum, varoluşçuluğun, kendisini farklı egzistansiyalist filozoflarda farklı şekillerde gösterebilmekle birlikte, gücü ya da etkisi hiç azalmayacak olan misyoner ruhunu dışa vurur.

Okuyucularının veya izleyicilerinin söylediği şeyleri doğru bulmalarını, dünyadaki fenomenlerin tatmin edici bir açıklaması veya bu fenomenleri sınıflamanın iyi bir yolu olarak görüp kabul etmelerini istemeyen filozof, herhalde olmamıştır. Fakat varoluşçu filozoflar, bununla yetinmeyip, daha fazlasını talep ettiler. Onlar, sadece insanın özgürlüğüyle ilgili olguların, kendilerinin anladığı şekliyle kabul edilmesini değil, fakat tek tek her kişi tarafından, bizzat kendisi için özümsenmesini, hatta özümsendiği zaman, o kişinin bütün bir hayat görüşünü baştan aşağı değiştirecek şekilde özümsenmesini istediler. Buna göre bir varoluşçu filozofu okuma ve anlama süreci içinde olan bir kimsenin dünyayı ve kendisinin dünyadaki yeri veya konumunu görme şeklini fiilen dönüştürecek bir haleti ruhiye içinde olması gerekir. Tıpkı hidayete ermenin veya dini bir dönüşüm geçirmenin kişinin görüşünü, pek çok dindar insana göre, baştan aşağı veya radikal bir biçimde dönüştürmesi veya metafiziksel bir teorinin insanın dünyaya bakışını, âlemi farklı bir biçimde görmesini temin etmek suretiyle dönüştürebilmesi gibi, varoluşçular da sadece entelektüel yönden değil, fakat duygusal ve pratik olarak da yenilikçiler olmayı ümit ettiler.

İşte buradan hareketle, insanın özgürlüğüyle ilgilenmesi, okuyucularını değiştirmeyi, onları yanılsamadan kurtarıp kendilerine döndürmeyi amaçlaması nedeniyle, angaje ve pratik bir felsefe olduğunu söyleyebileceğimiz varoluşçuluğun, 20. yüzyılda Karl Jaspers, Jean-Paul Sartre, Al-

bert Camus ve Maurice Merleau-Ponty gibi filozoflar tarafından temsil edildiği söylenebilir. Varoluşçuluğun kaynağına gelince, onun soyağacının çok gerilere gitmeyip, ancak 19. yüzyıla kadar uzandığı söylenebilir. Varoluşçuluğun söz konusu soyacağında veya esas itibariyle kaynağında iki ana gelenek bulunur. Bunlardan birincisi, 19. yüzyılda Kierkegaard ve Nietzsche tarafından temsil edilen ve irade sahibi, iradi bir fail olarak insana yaptığı vurguyla seçkinleşen etik gelenektir. Bu etik gelenek, biri Kierkegaard tarafından temsil edilmiş olan teolojik, diğeri ise Nietzsche tarafından temsil edilmiş olan seküler kol olmak üzere, iki ana parça ya da kola ayrılabilir. Onun soyağacındaki ikinci ana öğe ise, sözünü ettiğimiz etik iradeciliğe taban tabana zıt olan bir öğe olarak Husserlci fenomenolojidir. Bu iki öğenin evliliği ya da bir araya gelişi varoluşçu felsefenin özünü meydana getirir. Özgürlük meselesini, insanın dünyadaki durumunu ele alan çağdaş *egzistans*iyalist filozoflar, insanın dünya ile olan ilişkisine sistematik bir açıklama getirme çabalarında, yöntem olarak Husserl'in fenomenolojisini kullanmışlardır.

Karl Jaspers

Varoluşçuluğun ilk büyük filozofu, kendilerinden sonra felsefenin bir daha hiç eskisi gibi olamayacağını söylediği Kierkegaard ve Nietzsche'nin vukuflarından da çokça istifade etmiş olan Alman filozofu Karl Jaspers'tir (1883-1969). Onun önemi her şeyden önce, kitle ve makine çağının hayli tehlikeli kişisizleştirici eğilimlerinin ve planlamacı tavrının kökenini, modernizmin varlığın İlk ve Ortaçağ'daki sürekliliğini ortadan kaldırıp onu parçalayan ve farklı varlık türleri ya da düzeyleri arasındaki sağlıklı ve uyumlu ilişkiyi ortadan kaldıran yaklaşımına bağlamasından kaynaklanır. Jaspers'e göre, klasik felsefenin veya metafiziğin Hegel'le birlikte çöküşünün ardından, özellikle insan açısından işler daha da kötüye gitmiştir; çünkü bazı filozoflar, pozitivist bir tavırla felsefeyi bilime indirgemiş ve kendilerini bilimle ilgili birtakım iddialar ortaya koymakla sınırlamış veya bilime dayalı bir hayat felsefesi geliştirmekle yetinmişlerdir. Diğerleri ise idealist bir tavırla dini dogmalara müracaat etmişlerdir. Jaspers açısından, sıkıntı her iki durumda da aynıdır. İnsan bilim veya dinin, kısacası otoritenin baskısı altında ezilmekte, kendine her geçen gün biraz daha yabancılaşmakta ve kişiliksizleşmektedir. Ya da başka türlü söylendiğinde, Jaspers'e göre, modern dönemde her iki tavır da bireyselliğin veya aynı anlama gelmek üzere, *existenz*in veya varoluşun yadsınmasıyla sonuçlanır. Pozitivist ya da idealist filozoflar, her şeyi yüzeysel de olsa kolayca kavrayabileceğimiz bir şeye indirgemek is-

tedikleri için *existenzi* bir kenara atmışlardır. Pozitivizmin ve idealizmin sunduğu dünya görüşlerinde, bireye, kararlara, kişisel seçim, kaygı ve özgürlüğe yer yoktur. Jaspers varolan birey için bir felaket olan bu durumu şöyle ifade eder: "Her yerde aynı şey var: Süreklilik sona eriyor, hiçbir şeye güvenilmez oluyor; geçmişten intikal eden tarihi töz dünyayı kuşatan teknik yaşam biçimlendirilişinin içinde bitip tükenmektedir. Teknik çağ önceki hiçbir şeyin onlarla artık mevcudiyetini sürdüremeyeceği şartları getirmektedir."

Jaspers, çağa ilişkin bu genel gözlemden ve "Varlık sorusu"nun gerek idealizm ve gerekse materyalizm tarafından bir türlü tatmin edici bir şekilde yanıtlanamamasının yol açtığı güçlüklerle ilgili değerlendirmelerinden hareketle, felsefenin en temel meselesinin, insanın tarihi kadar eski bir soru olan "Varlık sorusu"na sağlam bir çözüm getirmek olduğunu ileri sürer. Bu yakıcı sorunun varoluş felsefesinin noktainazarından ele alınması gerektiğini savunan Jaspers, "Varlık sorusu" ve kişisel varoluş konusunun, demek ki, bilimsel düşünme tarzının çağdaş zihinler üzerindeki etkisinden dolayı tamamen bir tarafa bırakıldığını söyler. Ona göre, dahası, insanın durumu teknolojinin gelişme hızı, kitle hareketlerinin ortaya çıkışı ve dinin bağlarının gevşemesiyle birlikte daha da kötüleşmiştir. O, işte bütün bu gelişmelerin de etkisiyle, felsefenin görevinin 20. yüzyılda yeniden ele alınıp değerlendirilmesi gerektiğini söyler. Bunu, başkaca şeyler yanında, en fazla bilimlerdeki hızlı gelişme gerekli hale getirmektedir.

(a) Bilim Eleştirisi

Jaspers, bilimlerden tek tek her birinin kendine ait bir konu alanını ayırıp böldüğünü ve bu konu alanına uygun düşen kendi yöntemini geliştirdiğini söyler. Buna bakılarak, çeşitli bilimlerin bir araya getirilmesi suretiyle, bütün bir gerçekliği kuşatan evrensel bir varlık bilimi inşa edilmesine düşüncesine şiddetle karşı çıkar. Bunun da en önemli nedeni, bilimin doğasından kaynaklanan sınırlılıktır. Gerçekten de bilimlerin nesnel verilerle meşgul olduğunu söyleyen Jaspers'e göre, her bilim belirli bir nesne türünü ele alır. Bilim, tanımı gereği gerçekliği nesnelere böler. Bundan dolayı, bilimsel olarak düşünmek demek sadece belirli bir veri türüne, yani nesnel verilere ulaşabilmek demektir. Oysa varlığın içeriği, bütün bir gerçeklik veya varoluş alanı nesnel verilerle sınırlanamaz. Benliğin, bireyin, bütün bir özne kompleksinin, kısacası bütün bir öznellik alanının varoluşun bir parçası olduğunu söyleyen Jaspers'e göre, bilimin sınırlılığı esas, bilim bireyi ele alma noktasına geldiği zaman ortaya çıkar.

Elbette psikoloji, sosyoloji ve antropoloji gibi, çeşitli beşeri bilimler vardır; fakat bu bilimlerin bir kişiyi veya bireyi var olan bir benlik ola-

rak ele alabilmeleri söz konusu olamaz. Onlar kişiyi sadece bir nesne olarak alabilirler. Bilim karşıtı, akla düşman biri olmayan Jaspers, bu bilimlerin değerini ve yararını kabul eder. Kendisi de bir bilim dalından gelen Jaspers, bilime elbette savaş açmaz veya onu tümden reddetmez. Bilim, ona göre, bize orada olanın nesnel bilgisini verir. İşte bu bağlamda akılla anlaşılabilir olan bir dünya ile insanın anlama yetisi arasındaki bir ilişki diye tanımlanan bilim, insana nesnel bir kesinlik sağlar. Bununla birlikte, bilimin sağladığı bu bilgi ve kesinlik, ona göre, insan için ağır bir bedel karşılığında olur. Birincisi, özne-nesne karşıtlığına veya düalizmine dayanan bilim, varlıktaki bölünmüşlüğü pekiştirirken, madde ile ruh, tin ve hayat arasında asla doldurulamayacak olan boşluklar bırakır. İkincisi, bilimin sağladığı kesinlik, öznelliği yok saymanın, insanı bir kenara atmanın doğal veya kaçınılmaz sonucu olmak durumundadır.

Dahası bilimin sağladığı kesinlik özgürlük korkusu tarafından desteklenen bir kesinliktir. Çünkü özgürlük ve seçim, Jaspers'in de içinde yer aldığı varoluşçu gelenek açısından kesinsizliği ihtiva ettiğinden, seçim, karar ve özgürlüğün yol açtığı korku, kaygı ve tehlikelerden kaçınmak, her şey zorunlu ve evrensel bir nesnelliğe indirgenebildiği takdirde, mümkün olur. Buna göre, bilim bütün formülleri ve yasalarıyla varlığın yüzeyinde kalır, insanın bir defalık *egzistans*iyel kaygılarıyla hiç mi hiç ilgilenmez. Bundan şu sonuç çıkar: Kendi bireysel bir defalığı içinde temsil edilemez olan tek kişi bilimsel bilginin gücü veya baskısı altında ezilmekte olup, tümden dışarıda bırakılmıştır. Çünkü bu bilimsel bilgi hiçbir zaman tek kişiye yönelmez, tersine temsil edilebilir ben'e, yani insanda başkalarıyla ortak olan o akıl tabakasına yönelir; bu ortak tabakada insanlar gelişigüzel birbirleriyle değiş tokuş edilebilirler. Bu nedenle insandaki o temsil edilemez olan çekirdek değil sadece yüzeysel tabaka bilimsel bilginin sonuçlarından huzur duyabilir.

Bilimin, bütün bunlara rağmen, bu ideal nesnelliğe yine de ulaşabilmesi mümkün değildir. Ulaşabilseydi zaten, dünya insan bilinci için tümüyle anlaşılır olurdu. Oysa kamusal bilgi düzeyinin üstünde bulunan veya altında kalan, bilimsel bilginin formuna da normuna da uygun düşmeyen pek çok şey vardır: Gelip geçici hisler, derin duygular, karanlık sezgiler, kişisel bilincin sezileri, özgür kişiliğin bütünüyle kişisel ve biricik olan belirlenimleri gibi.

Üstelik Jaspers'e göre, bilimsel kavramlardan yola çıkılarak dünyanın tutarlı bir resmine ulaşmak da mümkün değildir. Dünyanın temelinde sayı mı yoksa madde mi, tin mi yoksa enerji mi vardır? Bilim bize bunu hiçbir zaman söyleyemez. Bilimin bize verdiği resim kısmi ve göreli bir resimdir; o, bize varlığın ancak görünüşünü ya da daha doğrusu yüzeyini verebilir. Tek bir bilimden söz edilemeyeceği, fakat birçok bilim

bulunduğu ve bu bilimlerden her biri kendi kabul ya da postulatları üzerinde yükseldiği için de bilimin dünyaya dair bütünsel, kuşatıcı ve doğru bir görüş sağlaması mümkün olmaz. Bilimin kendisi her ne kadar dinde, politikada ve hatta felsefede bilumum dogmalar için bir panzehir olsa da Jaspers'e göre, bize sadece yüzeysel bir bilgi verdiği, en fazla işe yarar bir mitoloji sağladığı için bilim yoluyla varlığı bilemeyeceğimiz aşikâr olmalıdır. O zaman sormamız gereken soru şudur: Bilimin kendisi hangi ihtiyacı karşılamak üzere yaratılmıştır? Jaspers, bu soruyu yanıtlarken, şöyle der: "Dünya büyüsünü yitirmiştir. Bilim ve teknik bizi büyüden kurtarmış ve bize tabiatta maddi kişisel yaşamımızı idame ettirmemizin iyice kolaylaşmasını sağlamıştır; büyülü ameliye veya işlem bugün için sadece pratik yönden bir tutarsızlık olmakla kalmamakta, tersine aklına ihanet eden insanın dürüst olmayan bir edimi olmaktadır."

(b) Egzistans Felsefesi

Demek ki, bilimin değersizliğinden veya bir kenara atılması gerektiğinden söz etmekten ziyade, felsefenin görevinin veya işinin bilimin görevinden veya faaliyetinden farklı olduğunu anlatmak isteyen Jaspers'e göre, felsefenin Varlık konusunu konu edindiği zaman, onu bir düşünce konusu olarak ele almak suretiyle bilimleri taklit etmemesi gerekir. Çünkü bu durum veya böylesi bir yaklaşım, Varlığı diğer varlıklar arasındaki bir varlık haline getirir. Jaspers, işte bu yüzden, yani bilimin somut ve bireysel insan varlıklarının deneyimlerini ele alması mümkün olmadığı için bilimlerin hiçbir şekilde felsefeyle aynı düzeyde olamayacağını ileri sürer. Ona göre, bilimin felsefenin altında olması gerekir.

Existenz

Jaspers, işte bu noktada felsefenin en önemli konusunun, egzistansiyalist filozofun içsel ve kişisel deneyimiyle kavranabilecek olan "varoluş meselesi" olduğunu söyler. Gerçekten de o, *egzistans*iyalist filozofun kavrayabileceği, bütünüyle nesnel olmadığı gibi tamamen öznel de olmayıp, deneyimin yaratıcı kaynağı olan bir varlık düzeyinin bulunduğunu ileri sürer. Bu düzey de varoluştur. O, somut bireye, değişmez bir doğası, istikrarlı bir özü olmayan, fakat sadece birtakım imkânlardan ibaret bir benlik olan bu varlığa *existenz* adını verir. Başka bir deyişle, insandaki gerçek, değerli sahici benliğin, kavramlarla sınırlanamayan, nesnel olarak bilinemeyen, fakat deneyimlenen ya da hissedilen, imkân ve projeleriyle özdeş olan ve dolayısıyla sürekli bir oluşum ve kendisi olma (selbst-werden) süreci içinde bulunan benin, Jaspers'teki adı *existenz*dir. *Existenz*in hiçbir zaman sadece bir nesne haline gelemeyeceğini, onun düşünme ve eylemin kaynağı olduğunu söyleyen Jaspers'e gö-

re, varoluş ya da insani benliğin doğası, insanın, yani kendisini ve varlığı anlamaya çalışan bir varlığın imkânlarını gözler önüne seren bir varoluş aydınlanması (*Existenzerhellung*) yoluyla keşfedilir. Alışılmış bilme tarzlarının bir nesneyi kavrayan bir özneyi veya özne-nesne ikiliğini varsaydıkları için zorunlulukla atlamak durumunda oldukları bu sahici benin bilincine varmanın yolu, kendi benliğini ve varlığını anlamaya çalışan insanın imkânlarını açımlayan bir varoluş aydınlanmasından geçer.

Söz konusu aydınlanma insanı kendisini sorgulamaya götürür. Gerçekten de alışılmış algı ve bilgi türlerinin, bir nesneyi algılayan bir özneyi gündeme getirmeleri nedeniyle gerçek benliği atladıklarını söyleyen Jaspers'e göre, insanda gerçek ve değerli, yani sahici olan yegâne şey *existenz* olmak durumundadır. Gerçek benliği meydana getiren *existenz* nesnel olmayan bir şey olarak bütünüyle biriciktir. O, geleneksel felsefi soruşturmaların kendisine erişemedikleri varoluşun yeni imkânlara sınırsızca açık olduğunu ileri sürer. *Existenz* her ne kadar insan varoluşunun kavramsal olarak sınırlanamayan yönünü meydana getirse de açıkça deneyimlenebilir. O, yaşanabilir, felsefi düşünüm yoluyla açıklığa kavuşturulabilir.

Existenz ve Dasein

Klasik tözsel düalizme veya insan açısından bir ruh-beden ikiliğine şiddetle karşı çıkan Jaspers, bir yandan da insanın iki farklı düzeyi ya da boyutu olduğunu söyler. Bunlardan birincisi, insanın zamansal–mekânsal boyutuna tekabül eden, tanımlanabilen birtakım özelliklere sahip olup, teorik incelemenin konusu yapılabilen, oradaki varlık veya nesneleşmiş insan olarak Daseindır. Bu haliyle insan, evrenin bir parçası olup, nesneler arasında bir nesnedir. Bu boyutuyla insan "toplum içindeki varlık, yerine başkasının ikame edilebileceği bir atomdur. Burada "sanılar, erekler, sevinç ve kaygılar fark edilmeden bir insandan öbürüne geçer; farkında bile olunmaksızın, başkasının düşüncesi benimseniverilir. Böylece, herkesin yaptığını yapmaya, herkesin düşündüğü gibi düşünmeye, herkesin inandığı gibi inanmaya başlanm." Kısacası Dasein "başkalarıyla ayrı durumda olma"dır. Burada insan Daseinın kuşatımı altındadır; [onda] içsel yaşantının yerini dışsal kurumlar (din, ulus, töre, sendika, parti vb.) ve dış düşünceler (ideoloji) almıştır. Kilise de parti de onu özgür yapmaya değil, eşit yapmaya uğraşıyorlar."

Daseinın salt varoluşu, benliğin üzerindeki "kabuk" veya "çadır"ı, insanın bilimin konusu olan nesnel yanını gösterdiği yerde, sahici varoluşa, insanın bilince bir kendisi olma istemi katabildiği zaman gerçekleşen bene *existenz* adı verilir. *Daseinı* insan varlığının sahici yönünü meydana getiren *existenz* ile karıştırmak, kaba bir materyalizme düşmek anla-

mına gelirken, gerçek bir deniz kazasına neden olur; oysa *Dasein*ı ihmal etmek nihilizme götürür.

İnsanın dünyaya yabancılaşmış olduğunu söyleyen Jaspers'e göre, insan karanlık bir geçmişten belirsiz bir geleceğe doğru ilerlemektedir. Hayatın bir yerlere demir atmayı bekleyen bir akış olduğunu ileri süren Jaspers'a göre, hayat gizemli paradoksları ve çok sayıda antinomisiyle alabildiğine zengin bir görünüm arz eder. O, sahici *existenz*in akıl (*vernunft*) yoluyla açımlandığını, oysa zekâ ya da müdrikenin (*verstand*) varoluşun pragmatik idaresiyle meşgul olduğu kanaatindedir. *Verstand*ın pratik sonuçlarla tatmin olduğunu dile getiren Jaspers'e göre, insan hem *vernunft* hem de *existenz*dir. İnsanın gerçekten kendisi oluşunu tanımlayan *existenz*, ancak özgür ve koşulsuz kararla gerçekleştirilebilir. O, *existenz*in birtakım sınır durumlarıyla sınırlandığı kanaatindedir. Söz konusu sınır durumlarını deneyimlemekle var olmak bir ve aynı şeydir. İşte buradan hareketle onda *existenz*i belirleyen, yani kendisi olabilen insanın üç temel özelliğinin bulunduğu sonucuna varılabilir: (1) Özgürlük, (2) İletişim ve (3) Sınır durumlar.

Özgürlük ve Etik

Bunlardan *existenz*i her ne ise o yapan, insanı kendisi olan sahici birey haline getiren en temel karakteristik ya da unsur hiç kuşku yok ki özgürlüktür; çünkü Jaspers'te özgürlük ahlaki sorumluluk problemini ortaya çıkaracak olan seçimle çok yakından ilişkilidir. Seçmek, tercihte bulunmak, diğer egzistansiyalist filozoflarda olduğu gibi, Jaspers'te de özgür olmak anlamına gelir. Ona göre, ben özgürce seçim yaptığım sürece varım. Ben, benden bekleneni yapmak, bana verilmiş olan kimliği ve değerleri olduğu gibi benimsemek yerine, özgürce kendi kimliğimi yarattığım, özgürlüğümü hayata geçirebildiğim, kendi değerlerimi yarattığım ölçüde varolurum. Bu bağlamda var olmak kişinin özgür olduğunun bilincinde olmasından başka bir şey değildir.

Jaspers'te etik tamamen kişinin özgürlük potansiyelinin açığa çıkarılıp hayata geçirilmesiyle ilgili olduğundan, *existenz* açısından mutlak bir önemi olan ve kendisellikle eylem olarak deneyimlenen özgürlüğün, onun etiğinin merkezinde bulunmakla birlikte, mutlak olduğu düşünülmemelidir. Başka bir deyişle, onda özgürlük mutlak ve koşulsuz değildir. Her şeyden önce, Jaspers'in deyimiyle, ben bana verilmiş olduğum için Sartre'ın söylediği gibi kendi kendimi yaratma duygusuna sahip olamam; kendi kendimi yaratmak yerine, öncelikle kendimi kabul etmem ya da almam gerekir. Dahası, ona göre, ben tarihselliğim içinde sınırlanmış olduğum ve geçmişte yaptığım seçimler beni bağladığı için hayatın anlamını dilediğim gibi belirleyemem, insanı tanımlayamam. Buna göre, Kierkega-

ard'ın atladığı, Sartre'ınsa hiç dikkate almadığı tarihselliğe Heidegger'le birlikte büyük bir önem atfeden Jaspers, sözcüğün bildik anlamı içinde, olayların art arda dizilişi olarak tarih (*historie*) ile tarihte derinlere kök salmış somut durumumuz, bizim tarihsel süreç içinde belli bir anda doğmuş olmamız olgusunu imleyen tarihsellik (*geschichtlichkeit*) arasında bir ayrım yaparken, insana tarihsel bir perspektif kazandırır ve olayların ardışıklığından meydana gelen süreç içinde belli bir konum işgal eden insanın hayatı ve etkinliklerinin ancak tarihsel bir bağlam içinde anlam kazandığını söyler. Buna göre, ben anne ve babamı, cinsiyetimi değiştiremem; dünyadaysam eğer, dünyaya gelmeyi istememe gibi bir tercihim söz konusu olamaz; hatta dünyadaki kaderimi dahi tümden değiştiremem. Fakat tarihselliğimi ve kaderimi, kendimi ya da bana verilmiş olan beni sevdiğim kadar sevebilirim.

Şu halde, Jaspers'te özgürlük her zaman kendisi dışında bir şeyle, engellerle, kendisini sınırlayan veya yadsıyan şeylerle ilişki içinde varolur. İşte bu bağlamda, özgürlüğüm gerçekliği yadsıyıp, sadece imkânlar alanında kendisi için olma düzeyinde kaldığı sürece, Jaspers'e göre, insan varlığı orada, dünyada olma boyutunu yitireceği için hiçbir şeydir. Başka bir deyişle, özgürlüğün ancak engellerle ilişki içinde varolabileceğini reddetme, insandaki *exiztenz* ve *Dasein* boyutlarının indirgenemez ikiliğini ve birlikteliğini görmeme, insanın salt *exiztenz* boyutunu dikkate alıp onun mutlak ve koşulsuz bir özgürlüğe sahip olduğunu öne sürme, Jaspers açısından, hayalcilik, mistisizm veya ütopyacılıktır. Buna karşın engelleri mutlaklaştırma, onların özgürlük açısından çıkmaz bir sokak olduğunu düşünme ise, determinizmin ya da daha doğru bir deyişle, pozitivizmin tuzağına düşmek anlamına gelir. Özellikle bu sonuncu durumda daha belirgin hale gelen şey, Sartre'ın kötü niyet adını verdiği tavırla eşanlamlıdır ve sahici olmayan varoluşa yol açar.

Oysa Jaspers'in özgürlük anlayışında, insanın iki boyutuna, *Dasein* ve *existenze* bir de aşkınlık boyutu eklenir; dünyada, orada ve sınırlarla birlikte varolan insan, seçimleriyle sınırlara rağmen ve sınırları aşmaya çalışarak özgürlük mücadelesi verirken, yani bilinçli seçim ve eylemlerle kabuğu kırıp çadırı yırtarken, değerleri cisimleştirir, kendini aşmaya başlar: "İnsan kendini sadece bir dünyanın içinde aşamaz, efsanevi örneklerden zevk alarak buna ulaşamaz, hülyaya dalarak buna vasıl olamaz, onu övücü sözlerle de bu mümkün olmaz, sanki bu övücü sözlerde hakikat varmış gibi. Ancak iç ve dış davranışında, kendini gerçekleştirmesinde kendi bilincinde hayata üstün olduğuna inanır ve kendi kendisinin üstüne yükselir."

Yine de varolan bireyin özgürlüğünün mutlak olmadığının, onun kalıcı ve kesin doğrularının bulunmadığının unutulmaması gerekir. *Exis-*

*tenz*in farklı anlarda hayata geçirdiği değerler, bütün tarihsel dönemlerde gerçekleştirdiği doğrular vardır; ahlaklılık da onda zaten özgürlüğü bu şekilde tezahür eden, kendini gerçekleştirebilen, kendisi olabilen, *Dasein*ı aşıp *existenz* haline gelebilen insanlara özgü bir hayat tarzıdır.

Başkalarıyla Birlikte Olma

Jaspers'ta, özgürlük ve dolayısıyla *existenz* sadece dünyada değil, fakat öznelerarası bir ortamda gerçekleşir. Çünkü ona göre, insan kendi asıl kimliğine ancak başka *existenz*lerle iletişim içinde erişebilir; bundan dolayı, ötekinin özgürlüğüm için hem muazzam bir destek hem de azımsanmayacak bir köstek oluşturduğunu unutmamak gerekir. Öteki, beni kendisine benzer biri haline getirmeye çalışabileceği veya sürünün bir parçası olmaya zorlayabileceği gibi, bana *existenz* olma mücadelemde sevgi yoluyla beklenmedik bir güç de sağlayabilir. İşte bundan dolayıdır ki, Jaspers, *existenz*in özgürlüğünün özde, diğer *existenz*le olan iletişimin "sevgi dolu kavgasını" (*kampfinde liebe*) aramaktan geçtiğini belirtir. Başka bir deyişle, her insanın hem kendisiyle kalması ve hem de başka insanlarla birlikte gelişmeyi ve gerçekleşmeyi araması gerektiğini iddia eden Jaspers'e göre, sevgi kendisini, ötekinin özgürlüğünü tanımayı ihtiva eden veya en azından zorunlu kılan hakiki iletişimde gösterir. İşte bu sevgidir ki bizi, özgürlüğümüzün gerekli kıldığı tekillik ve bireyselliğin sonucu olan tecrit edilmişlik ve yalnızlıktan kurtarabilir: "Sevgi varoluşumuzu taşır, sevgimizde bizi dolduran ve bize doyum sağlayan biricik kesinliği yaşarız. Eksiksiz hakikat kendini ancak sevgiye açar. O hiçbir nesnel inanç içeriğiyle bulandırılmak istemez."

Buradan da anlaşılacağı üzere, kendisini genelin sevgisine, kitlesel duygudaşlığa bırakan, yani bireyselleşemeyen, sevgisini orta malı haline getiren insan *existenz* olamaz. Jaspers'te insanın önce kendisini tecrit edebilmesi, başkaları ile arasına bir mesafe koyabilmesi, sevgisini başkalarına yeni bir biçimde açabilmesi için bir "sevgi inzivasına" çekilmesi, kısacası yalnızlığı göze alması gerekir. Tecrit edilmişlik ve yalnızlık, insanın orada olmaktan uzaklaşıp, kendi içinde *existenz*ini aramasının, özgürleşebilmesinin ilk ve zorunlu koşuludur. Bu yalnızlık, sonunda onu başkalarını özlemeye götürecektir.

Sınır Durumları

Jaspers, insanın sevgiyle kavganın birlikteliğini, yalnızlık ve tecrit edilmişlik içinde ötekini özleme paradoksunu cesaretle yaşaması gerektiğini söylerken, bir yandan da onun birtakım sınır durumlarda (*grundsituationen*), ölüm, acı çekme ve suç benzeri, varolmasının zorunluluğuna dikkat çeker. Başka bir deyişle, existenz olmaya giden yol sevgiden geç-

mekle birlikte, ona olumsuz yoldan gidilerek, birtakım sınır durumlardan geçilerek de varılabilir. Jaspers'e göre, aşılmaz bir duvar gibi önümüzde yükselen engellere çarpar ve bunlardan yeniden kendimize döner ve existenz olmak üzere uyanırız. "Sınır durumlarını yaşamak ve varolmak aynı şeydir" diyen Jaspers için insan kendisini her zaman belli bir durumda bulur. Onun bakış açısıyla, bir kimsenin içinde bulunduğu durumu bilmemesi mümkün olmakla birlikte, bir durumda bulunmuyor veya bulunmamış olması imkânsızdır. Biyolog bir "çevre"den, sosyolog "toplumsal", tarihçi de "tarihsel" bir durumdan söz eder. Bu durum insanın önüne aşılmaz bir engel gibi dikildiğinde, bir sınır durum haline gelir; insan kendisini ona bağlı bulur, ona egemen olamaz, onu göremez bile, onda kalakalır ve bu kalakalmadan existenz olmak üzere uyanır. Jaspers genel olarak sözünü ettiği bu sınır durumlar yanında, ikisi pasif (ölüm ve acı çekme), ikisi aktif (savaşma ve suç) olan dört ayrı özel sınır durum üzerinde uzun uzadıya durur.

Bu temel veya özel sınır durumlardan ölüm söz konusu olduğunda, o "cisimsel" veya "fiziki" ölüm ile egzistansiyel veya hakiki ölüm arasında bir ayrım yapar. Jaspers cisimsel ölümün, *Daseina* ait bir olgu olarak, bireysel hayatın fiili sonuna tekabül ettiğini söyler. Ya da yine, kendisini unuttuğum, kendisinden kaçtığım veya kendisini kaçınılmaz bir son olarak gördüğüm sürece ölüm, orada varolan, dünyadaki bir nesneyle ilgili ampirik bir olgudur; bu haliyle ölüm, benim hayatımın kurucu unsurlarından biri değildir; zaten benim de kendisi olma düzeyinde varolan, bilincine kendisi olma istemi katmış biri olmamdan söz edilemez.

Fakat ölüm, hayatın en temel unsuru, kişinin kendi nesnel görünüşünün fenomenlerinden daha fazla bir şey olup olmadığını test eden belirleyici bir öğe haline de gelebilir. Bu şekilde sahici varoluşun anahtarı haline gelen ölüm, işte bu bağlamda, kişinin kendisi olma sürecinde hiçbir umudunun kalmaması durumunu ifade eder. Başka bir deyişle, kendimizi gerçekleştirme çabamız sırasında hiçbir imkânın kalmadığını gördüğümüz zaman, paradoksal olarak yaşanabilen veya deneyimlenebilen ölüm, "egzistansiyel ölüm"dür. Buna göre, egzistansiyel anlamda ölmüş biri, tabii ki cisimsel olarak yaşamaya devam edebilir: "Birincisi: Ölüm perdelenir (gizlenir), o unutulmak istenir. Ya da bunun tersi olur: Sürekli olarak ölüm düşünülür, hayat savsaklanarak yapılır bu.[...]İkincisi, ölüm düşüncesi aslı ile, özüyle [sahici, otantik] yaşamamak korkusunu doğurur. Kendi içinde ve dışında bir boşluğa bakış kesintisiz etkinliğe kaçmaya sebep olur, bir şeyin üzerine düşünmekten kaçılır, ama o zaman gizli bir tedirginlik geride kalır. Onun içinden görünür olarak sadece hayati güç, gerçekte sadece ölüme yönelik düşüncenin ağırlığı kurtarabilir. O başkalarını insanın sadece hayatˆ önemi olarak doğrular, onun

sevgisinin ebedi ağırlığını teyit eder. Ölüm karşısında dinginlik elimizdekini hiçbir ölümün bizden alamayacağı bilincinden doğar. ... Üçüncüsü: Ölümü bilgi içinde her şeyin ilgisizleştiği, çünkü hiç olduğu uçurumun içine atar kişiyi. Hiçliğin umutsuzluğundan şu varoluşsal [egzistansiyel] deney[im] bizi dışarıya çıkarır: Ölüm, aslolan değildir. Biz uçuruma bu düşüşte cesaretimizi yitiririz, varoluşumuzun göğe uçuşunda yüksek cesaretli oluruz. Birinden diğerine sendeleyerek gitmekle kendi kendimize ulaşırız."

Öte yandan, insan Jaspers'e göre, kendisi olma düzeyinde acı çeken, kendisini acıdan kurtaramayan insandır. Başka bir deyişle, acı *existenz* olmaya başlayan insana veya *Dasein*a ait bir olgudur. Nitekim dünyada, oradaki varlık olarak insan, yani *Dasein*daki insan, tam tersine acıdan kaçan ve bu nedenle, kitleye sığınan, sürü içinde kendini kaybettiren insandır. *Existenz*in, *existenz* olmaya başlayan insanın acısının iki nedeni vardır: Onun acısının temelinde, her şeyden önce hayatına bir içerik kazandırma kaygısı bulunur. Kusursuz veya katışıksız mutluluk diye bir şeyin olmadığını, böylesi bir mutluluğun tam bir uyku hali olduğunu öne süren Jaspers'e göre, acı aynı zamanda ötekinin, başkalarının çektiği acının bir sonucu olmak durumundadır. Öyleyse, *existenz* için ya da daha doğru bir deyişle, *existenz* olmaya başlayan insan için ötekinin acısına kayıtsız kalmak kadar, başkalarının *existenz* olmasını önlemek de bir suçtur. Yine ötekinin *existenz* olması için hiçbir şey yapmamak da bir suç olduğuna göre *existenz* olmak sorumlu olmaktan, başkalarının da *existenz* olmalarını gözetmekten, bu amaç uğruna gayret sarf etmekten geçer.

(c) Metafizik ve Teoloji

Tıpkı etik değerlendirmelerin felsefeden, felsefi psikolojiden doğması gibi dini yanıtların da varlığa ilişkin metafizik tasvirlerden çıktığını söyleyen Jaspers, aynen Kant'ın yaptığı gibi geleneksel Tanrı argümanlarını eleştirir. Buna göre ateizmi olduğu kadar teizm, panteizm ve vahye dayalı dini de reddeden Jaspers, onların sadece şifre ya da semboller olduğunu, metafizik ve teolojinin birtakım argümanlar yoluyla açımlamaya çalıştıkları yapı ve gerçekliklerin, gerçekte ancak içsel, deruni deneyimlere ilişkin fenomenolojik tasvirlerle ortaya çıkarılabileceğini söyler. Gerçekten de sözgelimi insan, özgürlüğü üzerinde düşündüğü zaman, onu bir armağan olarak algılar ve bir başına olmadığının belli belirsiz olarak farkına varır. Söz konusu armağan, kaynağı ve temeli olarak nihai bir ufka işaret eder. Aşkınlığın bilincine de aynı şekilde, sonluluğumuzun farkına vardığımız zaman erişiriz. Sınırlarımızın farkına vardığımız noktada, kendimizde var olan sınırsız sayıda imkânın bilincinde

oluruz. Jaspers'e göre, genel olarak da dünyanın kendisi, ötesindeki bir alana işaret eder. Aşkınlık, şu halde insanın kendisi sayesinde varolduğu bir kudretin iması veya işaretidir. İşte bu ipuçlarıyla karşı karşıya gelen insan, onların izini sürmek veya bu ipuçlarını hiç görmemek açısından tamamen özgürdür.

Jaspers bütün tamlığı ve zenginliği içinde deneyimlediğimiz varlığın nihai sınırlarını, var olan her şeyi kuşatan, kucaklayan ve çevreleyen sınırları ifade edebilmek için deneyimlenebilir nihai ufuk anlamında, çepeçevre kaplayan (*umgreifende*) deyimini kullanır. O, kavrandığı, düşünüldüğü ya da kavramsallaştırıldığı şekliyle varlığın bütününü ya da çepeçevre kaplayanı tanımlamak için "varlık olmak bakımından varlık"ı kullanırken, insanın çepeçevre kaplayana yönelik hareketini, adanmışlığını ifade etmek için de "aşkınlık" deyimini kullanmaya özen gösterir. Buna göre, Jaspers elbette, mutlak olanı nesnel olarak bilmenin imkânsızlığı üzerinde dursa da "çepeçevre kaplayan mutlak varlık"ı özne ile nesne arasındaki ilişkiyi aşarak kavramanın zorunluluğuna işaret eder. İşte bu durumun bir sonucu olarak "mutlak gerçeklik" veya çepeçevre kaplayan, onun felsefesinde bir obje ya da nesne olarak ele alınmaz. Ona ulaşmak bitmeyen, hep yeniden başlayan bir çaba ile olabilir.

Jaspers, çepeçevre kaplayanın, biraz da insanın bu çabasına bağlı olarak, kendisini üç farklı şekilde gösterdiğini söyler: Dünya olarak çepeçevre kaplayan, gündelik ve bilimsel deneyimin ampirik dünyası olarak çepeçevre kaplayan ve nihayet, insanın kendi benliği olan çepeçevre kaplayan. Çepeçevre kaplayanın, bizler özünü ifade etme noktasında tamamen başarısız olsak da Jaspers'e göre, onun var olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Benimle dünyanın çepeçevre kaplayanla bir anlamda özdeş olduğunu dile getiren Jaspers'e göre, onda özne ile nesne arasındaki karşıtlık da gerek nesne ve gerekse öznenin aynı varlığın tezahürleri olmaları nedeniyle, ortadan kalkar. O, bütün bu gerekçelerden dolayı, çepeçevre kaplayanın, nesneler arasında bir nesne olarak da görülemeyeceğini ileri sürer. Çepeçevre kaplayan mutlak varlık, varlık içinde farklılıkların tümünü ihtiva ettiği gibi, bütün bir varlık alanını ifade eder. Jaspers, metafiziksel konumların çepeçevre kaplayandaki durumlar ve olaylar olmaları ve onu hiçbir şekilde sınırlamamaları dolayısıyla, mutlak varlığın sadece materyalizm, pozitivizm ve natüralizmin değil, fakat idealizmin de ötesinde olduğunu ileri sürer. Çepeçevre kaplayan, şu halde, kavramsal olarak kavranamayan anlamında bütünüyle öteki olandır. O, deneyimin ben kutbunu olduğu kadar nesne kutbunu da kapsayan nihai varlıktır.

Jaspers, insanın aşkınlığı veya çepeçevre kaplayanı, onun üç farklı tezahürü üzerinden giderek arayabileceği kanaatindedir. Buna göre o, tıp-

kı bilimin yaptığı gibi, dünyayı keşfedip açımlamaya çalışabilir. İnsan, epistemoloji, etik ve psikolojide olduğu gibi, kendisiyle dünya arasındaki ilişkileri araştırabilir ve böylelikle varoluş aydınlanmasına erişebilir. Ve o nihayet, varlığın kendisine nüfuz etme problemini doğrudan ele alacak şekilde Tanrıyı ele alabilir.

Jean-Paul Sartre

Jaspers ne kadar önemli bir filozof olursa olsun, varoluşçuluk denince akla gelen filozof esas olarak Jean Paul Sartre'dır (1905-1980). Sartre, aslında sadece varoluşçuluk içinde önemli bir yer tutmakla kalmaz, onun 20. yüzyılın model filozofu olduğu, pek çok kimse tarafından kabul edilir. Gerçekten de Sartre sadece felsefi bir sistem kurmakla, varoluşçuluk adı verilen akımın en önemli temsilcisi, hatta pek çoklarına göre kurucusu olmakla kalmayıp, romanlar, oyunlar yazmış, edebiyat eleştirisi yapmış ve eylem içinde olmuştur. Buna göre, politik analizleri ve sözgelimi Cezayir ve Vietnam Savaşlarına karşı çıkışlarında somutlaşan eylemciliği yoluyla Sartre, uluslararası olayların akışına etki etmeye çalışmıştır. Varoluşçuluğu yanında, zamanının hâkim teorilerine bir şekilde meydan okuyan, örneğin Marksizmi yeni baştan şekillendirmeye çalışırken, Freud'un kişileri anlama tarzını gözden geçiren Sartre, felsefi olarak insan varlıklarının doğası ve gündelik hayatıyla ilgili her şeyi ele almıştır.

Sartre'ın sistemini kurarken, pek çok şey yanında, Husserl'in fenomenolojisinden yoğun bir şekilde etkilendiği kabul edilir. Hatta bu etkiyi ifade etmek amacıyla, Heidegger'in Husserl'in dizinin dibinden çıkıp büyümesi gibi, onun da Heidegger'in dizinin dibinden çıkıp geliştiği söylenir. O, öte yandan varoluşçu filozofların sistem karşıtı filozoflar olduğu düşüncesini yalanlayacak şekilde, bir felsefe sisteminin bütün ayrıntılarını ortaya koyan sıkı bir teorisyendir.

(a) Yöntemi

Sartre'ın düşüncesi veya felsefesinin kaynağında fenomenolojinin çok ağırlıklı bir yer tutmasından dolayı, onun özellikle filozof kariyerinin İkinci Dünya Savaşı öncesindeki birinci döneminde, yöntem olarak fenomenolojik yöntemi benimsediği rahatlıkla ileri sürülebilir. Gerçekten de başta romanları, oyunları ve kısa öyküleri olmak üzere, eserlerinde sergilemiş olduğu psikolojik tasvir becerisi açıklıkla gözlemlenebilen Sartre'ın savaş sonrası dönemde, bu kez Hegel'in eserlerini okumanın ve Marksizmle olan flörtünün etkisiyle, diyalektik yöntemin belli bir formunu benimseme yoluna girdiği söylenebilir: Bu ikinci dö-

nemin yaklaşımının anahtar fikir ya da nosyonları "ereksellik", "olumsuzluk" ve "zaman"dır. "Gelecek kapsamı içinde yer alan bir eylem"in varlığını kabul etmenin diyalektik yöntemin ayrılmaz bir parçası olduğunu söyleyen Sartre, mekanik davranıştan tamamen farklı bir şey olarak insani etkinliğe ya da praksise dair kavrayışımızın faillerin kendilerine yön verip yol gösteren amaçlara bağlı olduğuna özellikle vurgu yapar.

Satre, Descartes'ı ve Descartes sonrası bilumum filozofları, bir açıklama modeli olarak mekanizmi benimseyip erekselliği atlamaları dışında, olumsuzluk ve olumsuzlamanın üretken karakterini bir türlü kavrayamamış olmaları nedeniyle de eleştirir. Sartre, söz konusu diyalektik yöntem bağlamında, Hegel'in diyalektiğinden, diyalektik sürecin ilerlemesinde bireysel etkinliğin önceliğine önem vermek ve diyalektik süreci bir şekilde sonlandırmaya karşı çıkmak bakımından da farklılık gösterir. Diyalektik filozof, ona göre nihayet, tarihsel anlaşılabilirliğin araçları olarak zamandışı kavramlar yerine, nosyon ya da fikirleri tercih eder. Gerçekten de Sartre, sadece gelişmeyi temel alan diyalektik filozofun akışkan ve değişken bir gerçekliği anlaşılabilir hale getireceğini söyler. O, bununla da kalmayıp, diyalektik filozofun bu açıklama sürecinde, statik kavramlardan ziyade dinamik düşünce ya da fikirleri kullanması gerektiğini bildirir. Çünkü bu nosyon ya da fikirlerin en önemli özelliği, Aristoteles ve Kant'ın zaman dışı kategorilerinden farklı olarak, anlamları bakımından zamansallığı gündeme getirmeleridir.

İşte bu temel üzerinde, Sartre'ın, özellikle *Yöntem Arayışı* adlı denemesiyle *Diyalektik Aklın Eleştirisi* adlı kitabında ortaya konan yeni yönteminin, yüzyılın başlarında Alman sosyal teorisinin "anlama yöntemi"ni çağrıştıran bir yaklaşım içinde, fenomenolojik yöntemle diyalektik yöntemi, yeni ve özgün bir sentez içinde bir araya getirdiği söylenebilir. Söz konusu yeni yöntemin üç evresi ya da boyutu olduğu söylenebilir: Buna göre, birinci evre ele alınan veya araştırılan konuya ilişkin fenomenolojik bir tasvirden meydana gelir. Fenomenolojik tasvir ya da eidetik indirgemenin başlangıç noktasını veya ilk evresini meydana getirdiği yöntemin ikinci evresinde, araştırılan konu ya da nesnenin imkânıyla ilgili koşullara doğru geri giden regresif bir hareket gündeme gelir. Söz konusu araştırma, özgül bir içerik üzerinde yoğunlaşabildiği gibi, sosyal ilişkilerin yapılarıyla ilgili bütünüyle formel bir araştırmadan da meydana gelebilir. Sartre'ın "progresif-regresif yöntem" adını verdiği üçüncü evrede ise, anlam doğrultusu keşfedilmeye çalışılan failin söz konusu maddi ve formel koşulları nasıl içselleştirdiği veya dışsallaştırdığı üzerinde durulur.

(b) Psikolojisi

Sartre'ın felsefi projesinin çok önemli bir bölümü, şeylerin nedensel bir biçimde belirlenmiş bir düzeni olarak deneyimlediğimiz bir dünyada, insanın özgürlük ve sorumluluğunun nasıl açıklanabileceği problemine bir çözüm getirme yönünde bir teşebbüs olarak görülebilir. Problemin çözümünün bilinçte, insanın anlaşılma tarzında olduğunu düşünen Sartre, bu yüzden ilk eserlerini daha ziyade psikoloji alanında vermiştir. Gerçekten de problemin şimdiye kadar çözümsüz kalmış olmasının, ona göre en önemli nedeni, bilincin epistemolojik ve teorik bir düzlemde yanlış yorumlanarak adeta şeyleştirilmiş olmasıdır. O, bundan dolayı, bilincin özünü, Descartes'ın yapmış olduğu gibi teorik veya düşünümsel bilinçte değil de refleksiyon öncesi bilinçte ve bu arada imgelemde arar.

Buna göre Sartre *İmgelem*, *Bir Duygular Teorisi Taslağı* ve İmgelem Psikolojisi adını taşıyan ilk eserlerinde, bir yandan imgelemin psişik hayattaki rolünü gözler önüne sermeye çalışırken, diğer yandan "şeyleştirici bilinç görüşü"nden sakınabilmek için Husserl'in "yönelimselliğin zihinsel olanın ayırt edici ve tanımlayıcı özelliği olduğu" tezine bağlanır. Gerçekten de o, bilinci tözselleştiren veya şeyleştiren görüşü aşma yolunda gerekli olan ipucunu, daha bu ilk dönemde fenomenolojide ve özellikle de bilincin ayırıcı özelliğinin, onun "yönelimselliği" veya "bir nesneye doğru yönelmişliği" olduğu kavrayışında bulur. Sartre, bilinci veya "içeriklerini" şeyler ya da şey-benzeri varlıklar olarak tasarlama anlamında, şeyleştiren bir bilinç görüşünden kurtulmanın ancak "bilincin yönelmişliği" sayesinde mümkün olabileceğini çok erken görmüştür. Nitekim o, bu ilk dönemde ulaştığı ve kariyerinin sonuna kadar koruduğu temel tezleriyle, "imgelemin bilincin en temel şekli ya da görünümü olduğunu", "onun bilincin diğer bütün formları gibi yönelimsel bir karaktere sahip bulunduğunu" ve "algısal bilinçten nesnesini varolmayan, yok olan ya da gerçek olmayan bir şey olarak alması veya kurması bakımından farklılık gösterdiğini" ileri sürer.

Hatta o imgelem ile imgelemin ürünlerini ifade eden imgelerden ziyade, "imgeleyen bilinç"ten söz etmenin çok daha doğru olduğunu ileri sürer. Çünkü imgelemden söz etmek bilinci şeyleştirme eğilimine yol açarken, imgelerden söz etmek dış nesnelerin içerideki suretlerini ima etmek suretiyle iç-dış epistemolojisini gündeme getirir. Böyle bir söylem, dahası Sartre'a göre hem idealist hem de realistlerde rastlanan önemli bir hata kaynağı olarak "içkinlik yanılsaması"na yol açar. Heidegger'den aldığı esinle imgeleyen bilincin dünya içindeki varlık olarak anlaşılması gerektiğini söyleyen Sartre, "yönelmişliğin", iç-dış epistemolojisinin bilumum paradokslarından sakınmaya yarayan ve bilincin bağıntısal karakterini açığa vuran son derece önemli bir özellik olduğunu

ileri sürer. Bilincin özünün, nesnel bir dünyanın nesneleriyle olan yönelimsel ilişkiden meydana geldiğini söyleyen Sartre'a göre, bilincin dışındaki bir dünyanın nesnel varoluşu da bilincin yönelimselliğinin bir sonucu olmak durumundadır.

İmgelemi sıklıkla algıyla karşılaştıran, imgelemede ve algılamada söz konusu olan zihin içerikleri arasında açık bir fenomenolojik farklılığın bulunduğunu ve imgeleyen bilincin algısal bilinçten çok daha zengin olduğunu öne süren Sartre'a göre, imge kendisini bilince sadece bir imge olarak ve bu anlam içinde algıdan daha olumsuzdur. Satre, imgeleme deneyiminin özünde daha baştan itibaren bir olumsuzluk bulunduğunu öne sürer. Onun gözünde imgelem ve bilinç, özü itibariyle olumsuz olup, onlar en olumsuz olduklarında en saf halde bulunurlar. İmgeleyen bilinçten şu halde, imkânın, olumsuzluğun ve yoksunluğun merkezi diye söz eden Sartre, nesnelerin olumsuzlanmalarının, yok sayılmalarının sadece imgeleme ediminde söz konusu olduğunu belirtmeye özel bir önem atfeder. Buradan hareketle, Sartre'ın, kendisinin tanımladığı şekliyle bir "bilinç felsefesi" olan ilk dönem felsefesinin, imgelemin onda bilincin en belirleyici yönü olması dolayısıyla, benzer şekilde bir "imgelem felsefesi" olduğu söylenebilir. Bu ise elbette, onu sadece bir bilinç ya da imgelem filozofu değil, fakat bir özgürlük filozofu yapar.

(c) Ontolojisi

Bilinçten hareket eden bir ahlak ya da özgürlük filozofu olarak Sartre'ın, etik ile ontoloji veya varlık felsefesinin düşüncesindeki yakın ilişkisinden dolayı, aynı zamanda önemli bir metafizikçi olduğu söylenebilir. Satre, başyapıtı olan, "Fenomenolojik Ontoloji Üzerine Bir Deneme" alt başlıklı *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinde, varlık teorisinin tüm temel kategorilerini ele aldıktan sonra, eserisz yerine getirilmemiş bir taahhüt olarak, etik üzerine bir eser kaleme alma taahhüdüyle kapar. Bu eserde ele alınan temel varlık kategorileri, madde ile bilinç arasında bir karşıtlık tesis edecek şekilde, esas itibariyle kendinde-varlık ile kendisi-için-varlıktır. Birbirlerine hiçbir şekilde indirgenemeyen bu iki varlık kategorisinin kendilerine özgü ayırt edici birtakım özellikleri vardır.

Kendinde-Varlık

Onun varlık teorisinin çok önemli bir kategorisini oluşturan kendinde-varlık kategorisi, nesneler dünyası ile bu dünyanın çok çeşitli unsurlarını meydana getiren nesneleri tanımlayan bir kategoridir. Nesnenin, bilinçten yoksun varlığın, bilincin olumsuzlama faaliyetinden önce farklılaşmamış ve vasıfsız olumluluk olarak çıplak varoluş diye anlaşılması gerektiğini bildiren Sartre, onun kendi kendisiyle özdeş veya her ne ise o

olduğunu, realist ontolojilerde varlığa genel olarak yüklenen özelliklerden yoksun bulunduğunu söyler. Buna göre, o ne etkin, ne de edilgindir; olumsuzlamanın olduğu kadar olumlamanın da ötesindedir; başkalığı bilmediği gibi, zamansallığa da tabi değildir. Mümkün olandan türetilmediği gibi zorunlu olana da indirgenemeyen kendinde-varlık, Sartre tarafından yaratılmamış, kendisini hiçbir zaman tam olarak vermemek anlamında sınırsız bir varlıktır. O, Sartre'a göre, kendisiyle dolu olduğu, kendisine gönderimde bulunamadığı, herhangi bir gizemden yoksun olduğu, içine tekabül eden bir dışarısı bulunmadığı için kendisini gerçekleştirmesinden söz etmenin mümkün olmadığı bir varlıktır.

O, kendinde-varlığın varoluşsal anlamını açığa vuran deneyimin, onu bütünsel olarak kavranmaya elverişli olmayan bir şey olarak gösterdiğini söyler. Kendinde-varlık olarak dünya, kendisini tam ve eksiksizce kavrama çabalarımızı boşa çıkartan, arızi niteliklerle dolu bir dünyadır. O, bütün ayrıntıları, karmaşıklığı, çıplak fizikselliği ve olgusallığıyla, varlığı bir düşünce sistemi veya bilimsel bir çerçeve içinde kavranması mümkün olmayan bütünüyle olumsal bir varlıktır.

Kendisi-İçin-Varlık

Her ne ise o olan kendinde varlığın karşısında, bilincin varlığını ifade eden kendisi-için-varlık bulunur. Dünyaya "başkalığı" sokan kendisi-için-varlık, olumsuzluğun ve yokluğun merkezi olup, yönelimsel ilişkileriyle kurduğu dünyayı zamansallaştırır. Sartre, sözgelimi nesnelerin kırılganlığından başlayıp, dostların yokluğuna veya insanın adam gibi dostu olamaması olgusuna kadar uzanan neredeyse sınırsız bir alanda hayatlarımıza nüfuz eden olumsuzluğun, standart görüşün aksine büyük ölçüde bilinçten kaynaklandığını, onun en azından yargılama ediminden bağımsız olmadığını söyler. Satre, yokluk bağlamında önyargılı bir kavrayışımız olduğunu, özkonusu yokluk kavrayışının dünyamızın nüfusuna katkıda bulunan olumsuz yargılarla negatif gerçekliklerin ortaya çıkışını temellendiren şey olduğunu söyler. Ona göre, bilincin dünya ile olan bu olumsuzlayıcı, yoksayıp ortadan kaldırıcı ilişkisi, bilincin özü itibariyle hiçbir şey olmasından veya bir şey olmamasından veya hiçlik olmasından kaynaklanır.

Hiçlik

Sartre hiçliği, oldukça farklı anlamlarda, sözgelimi dışsal ve içsel hiçlik, epistemolojik bakımdan hiçlik ve duygusal bakımdan hiçlik olarak farklı şekillerde tanımlayıp kullanır. Bu farklı hiçliklerden bizi burada ilgilendiren hiçlik, onun insanların bilincine, insanları kendinde-varlıklardan ayıran boşluğa gönderimde bulunması olgusunda ortaya çıkan içsel

hiçliktir. Bu anlamda hiçlik, insanın kendisindeki hiçlik, onda varolan ve eylemleri, düşünceleri ve algılarıyla doldurmaya çalıştığı boşluk olarak ortaya çıkar. Eylem tarzını tahayyül edilen bir geleceğe gönderimle belirleyen bir kendisi-için-varlığın dünyayı hem algılamasını ve hem de dünya içinde eylemde bulunmasını mümkün kılan şey, işte bu içsel ve özsel hiçliktir. Nitekim Sartre, insanın doğasındaki içsel boşluğu seçtiği eylem tarzlarıyla doldurmak bakımından bütünüyle özgür olduğunu ifade edecektir.

Hiçliğin insani varoluşun en belirleyici yönü olduğunu, insanın hiçlik sayesinde kendisiyle dünya arasındaki farklılığı gördüğünü söyleyen Sartre'a göre, kişinin kendisine "ben böyle böyle değilim" diyebilme gücü, bilinçteki hiçliğin ürettiği boşluğun bir sonucu olmak durumundadır. İçsel hiçlik, öyleyse bilinci meydana getiren şey olup, o olmadığında, bir insan algıya ya da kendini belirlemeye muktedir olmayan katı ve masif bir şey olup çıkar.

Hiçliğin, söz konusu içsel hiçlikle eşanlamlı olan bir diğer tanımı olumsuzlama anlamında hiçliği ifade eder. Sartre'a göre, bilinçli insan varlıkları aynı zamanda dil kullanan varlıklardır. İşte olumsuzlamayla belirlenen hiçliğin çıktığı yer de onun noktainazarından burasıdır. İnsan, bir şeyi başka şeylerden ayıran kategoriler formüle edebilme melekesiyle seçkinleşir; bu kategori formasyonu da açıktır ki, dil ve dilin kullanımıyla ilişkili bir şey olmak durumundadır. Demek ki bilinç, insani varoluşun kendisi-için-varlık olabilmesinin gerek koşulu olabilmekle birlikte, yeter koşulu değildir, zira asıl olan hiçlik ve hiçlikte sonsuz sayıda imkân bulunması dolayısıyla, olumsuzlamadır.

Bilincin, kendisi-için-varlığın bir şey olmayışı, hiçbir şey oluşu veya söz konusu asli olumsuzluğu olarak özü, Sartre'ın ontolojisinde pek çok paradoksla karşılaşmamıza yol açar. Buna göre, insani gerçeklik, her ne ise o olmayan ve her ne değilse o olan varlıktır. O, kendinde varlığının asli olumsuzlanması olma ve durumunun verilenleri olmama anlamında benliğidir, geçmişi ve olgusallığıdır. O, hiçliği saklayan veya kendisiyle ona izafe etmek isteyebileceğimiz her yüklem arasındaki farklılığı veya başkalığı gizleyen varlıktır.

Öte yandan, Heidegger'i, pek çok konuda olduğu gibi zaman konusunda da önemli ölçüde takip eden Sartre, yaşanan zamanı ölçülen evrensel zamandan ayırt etmeye özen gösterir. Kronometreler veya saatlerle ölçülen zaman, niceliksel ve homojen bir zamandır. Oysa yaşanan, ekstatik zaman niteliksel ve heterojen bir zamandır. İşte bu bağlamda kendisi-için-varlığın bir elin bir eldiven veya eldivenin zaman içinde olmasına benzer şekilde zaman içinde olmadığını, kurduğu veya inşa ettiği dünyayı zamansallaştırdığını söyleyen Sartre, onun üç ayrı zaman ke-

sitinde, yani sırasıyla "olmuş olan" veya "olgusallık" olarak geçmişte, imkân veya "henüz olmamış olan" olarak gelecekte ve nihayet, kendisi-içini varlıkla hem birleştiren hem de ondan ayıran "başkalaştırıcı" ilişkiyi cisimleştiren şimdide varolduğunu söyler. O, bunların orijinal bir sentezin yapı kazanmış üç anı olduğunu öne sürmekle birlikte, bu noktada Heidegger'den farklı olarak, gelecekten ziyade şimdiye vurgu yapmanın çok daha önemli olduğunu belirtir.

Kendinde-varlık ile kendisi-için-varlık soyutlamalarından somut bireysel varlığa geçildiği zaman, kendinde-varlık ve kendisi-için-varlık benzeri işlevsel kavramların sırasıyla "olgusallık" ve "aşkınlık" rollerini üstlendiğini belirten Sartre, bununla bireyin her zaman bir "durum" içinde bulunduğunu ve onun, insanın kültürel çevresi de dâhil olmak üzere, verili olanların bir karışımından meydana geldiğini ama insanın bütün bu verili olanları aşarak, her zaman bir şeyler yaratmaya mecbur olduğunu söyler.

(d) Etik Anlayışı

Söz konusu varlık anlayışından, her şeyden önce insanın önceden belirlenmiş bir özü olmadığı, onun dünyaya bir yüce varlık tarafından tasarlanıp belirlenmiş bir özle gelmeyip, kendi özünü, özgür ve anlamlı seçimleriyle sonradan yarattığı, kısacası varoluşun özden önce geldiği sonucu çıkar.

Varoluşun Önceliği

Sartre, bizim insanın doğasını veya özünü bir kendinde-varlığı veya insan tarafından imal edilmiş bir nesneyi açıkladığımız tarzda açıklayamayacağımızı söyler. Sözgelimi her ne ise o olan, olduğundan başka bir şey olamayan bir kendinde–arlık olarak, insan eliyle üretilmiş bir ekmek bıçağını ele alalım. Söz konusu ekmek bıçağı, onun ne işe yaradığı ve nasıl yapıldığıyla ilgili olarak belli bir kavrayışa sahip bulunan bir sanatçı tarafından üretilir. Başka bir deyişle o, daha üretilmeden önce, belirli bir doğaya sahip bulunan ve belirli bir sürecin ürünü olan bir şey olarak, önceden tasarlanır. Buna göre ekmek bıçağının özüyle onun imal edilme süreci ve hizmet ettiği amaç anlatılmak istendiği takdirde, onun özünün varoluşundan önce geldiği söylenebilir. İnsanın özü veya doğasını da aynı şekilde düşündüğümüz takdirde, onu da bir usta, sanatçı veya yaratıcının, yani Tanrının eseri olan bir varlık olarak düşünme eğilimi sergileriz. Hatta Tanrıyı en yüksek, en üstün sanatçı olarak düşündüğümüz için O'nun yarattığı zaman, tam olarak neyi yarattığını olabilecek en iyi şekilde bildiğini anlatmak isteriz. Bu ise elbette, tıpkı ekmek bıçağının özünün, bıçakla ilgili kavrayış ve planın sanatçının özünde olması gibi,

Tanrının zihninde insanın özünün, insana dair bir plan ya da kavrayışın olması anlamına gelir.

Fakat ateist bir filozof olarak Sartre, Tanrının olmaması nedeniyle, önceden belirlenmiş bir insan doğası ya da özünün olmadığını söyler. İnsanlar, sadece varolurlar, kendi özsel benliklerini ancak sonradan yaratırlar. Satre, insanların sadece kendilerini yaptıkları veya yarattıkları şey olduğunu ileri sürer. İşte bu noktada, onun kendinde-varlık ile kendisi-için-varlık arasında ontolojide yaptığı ayrım, etik açıdan insanı tanımlamak, insanın hareket tarzının doğrultusunu saptamak amacıyla kullanılabilir. Buna göre, bir insan her iki varlık tarzından da yani kendisi-için-varlıktan olduğu kadar kendinde-varlıktan da pay alır. O, kendinde-varlık olarak, aynen bir taşın ya da ağacın varolduğu tarzda vardır; ama o, aynı zamanda kendisi-için-varlık olarak ve kendisini bir taş ya da ağaçtan farklılaştıracak şekilde, bilinçli bir öznedir.

Sorumluluk

Bu açıdan bakıldığında, insan varlığında varoluşun özden önce geldiğini söylemenin sonucu, sadece insanların kendilerini veya özlerini yarattıkları anlamına değil, fakat her insanın varoluşunun sorumluluğunun onun kendi üzerinde olduğu anlamına gelir. Bir taş veya ağacı, herhangi bir şeyden sorumlu tutmaktan söz edemeyiz. Buna göre, insanların da kendinde-varlıklar gibi, önceden belirlenmiş sabit ve değişmez doğaları olsaydı eğer, onları oldukları varlıktan, yarattıkları kimlikten, hayata geçirdikleri davranışlardan sorumlu tutamazdık.

Sartre'ın söz konusu özgürlük, sorumluluk veya sahicilik etiğinde, insanlar, tam tamına kendilerinden yarattıkları şey oldukları için oldukları şeyden kendileri dışında hiç kimseyi sorumlu tutamazlar. Dahası onlar, kendilerini yaratma veya şekillendirme sürecinde, seçtikleri şey ya da eylem tarzını, sadece kendileri için değil, fakat tüm insanlar veya bütün insanlık için seçerler. Bu yüzden onlar, Sartre'a göre, sadece kendilerinden, kendi bireyselliklerinden değil, fakat bütün insanlardan sorumlu olurlar. Satre, burada Kant'ın koşulsuz buyruğunu andırır şekilde, bir insanın belli bir eylem tarzını seçerken, kendisine herkesin aynı şekilde eylemesi durumunda ne olacağını sorması ve dolayısıyla, bir anlamda kendi eylem tarzını tek tek her insan için uygun ve doğru bir davranış haline getirecek evrensel bir insan özünün varoluşunu varsayması gerektiğini ima eder. Başka bir deyişle, biz her ne kadar kendi değerlerimizi ve böylelikle de kendimizi yaratsak bile, aynı zamanda aslında herkes tarafından hayata geçirilmesi gerektiğine inandığımız kendi beşeri doğamızın imgesini yaratırız. Buna göre, şu ya da bu şekilde eylemde bulunmayı seçerken, seçmiş olduğumuz ey-

lemin değerini olumlamamız gerekir ve bizler için hiçbir şey, başkaları için de iyi olmadığı sürece, asla iyi olamaz. Kant'ın ödev ahlakına çok benzeyen bu yaklaşımı büyük ölçüde devam ettiren Sartre, yine de bütün insanları bağlayan evrensel bir ahlak yasasının olamayacağını ileri sürer.

O, burada sadece beşeri deneyimin en açık olgularından birine başvurup, insanların seçimde bulunmaları, kararlar almaları gerektiğine işaret eder. İnsanlara yol gösterecek, rehberlik edecek genel geçer yasalar olmasa bile, yine de seçimde bulunmaları ve bunu yaparken de başkalarının da aynı şekilde eylemeyi seçmek isteyip istemeyeceklerini kendilerine sormaları gerekir. Sartre, insanların zaman zaman başkalarının kendileri gibi eylemde bulunmayı istemeyecekleri rahatsız edici düşüncesine kapılabileceklerini söyler. Bununla birlikte, başkalarının aynı şekilde eylemde bulunmayacaklarını söylemek, ona göre, kendini aldatmanın tipik bir örneğini meydana getirir. Seçme edimi bütün insanların bir iç daralmasıyla, tasa ve endişeyle de olsa gerçekleştirmeleri gereken bir edim olmak durumundadır. Çünkü söz konusu seçme ediminde, insanlar sadece kendilerinden değil, fakat başkalarından da sorumlu olurlar. Söz konusu sorumluluktan kendini aldatma yoluyla kaçınan insanlar, vicdanlarında hiçbir zaman rahat olamazlar.

Ateizm ve İnsanın Bırakılmışlığı

Sartre'ın etiği, pek çok noktada geleneksel etik anlayışlarını çağrıştırsa da onun aslında ateizmin ve dolayısıyla nihilizmin ürkütücü sonuçlarıyla baş etmeye çalıştığı söylenebilir. Satre, Nietzsche'nin "Tanrının öldüğünü" bildiren, içerimleri alabildiğine yoğun ve sıkıntılı iddiası ya da bildirimini kabul ederken, Dostoyevski'nin "Tanrı yoksa eğer, her şeye izin olduğunu" dile getiren düşüncesini de çok ciddiye alır. Ona göre, Tanrısız bir dünyada, insanın psikolojik durumu, Heidegger'in de açıklıkla ifade etmiş olduğu üzere, tam bir fırlatılmışlık, bırakılmışlık durumudur. "Bırakılmışlık", Sartre için Tanrının yokluğuyla birlikte, değerleri ezeli-ebedi bir gerçeklikte keşfetme, akledilir bir varlık alanında temellendirme imkânının da yok olup gitmesi anlamına gelir. "Bırakılmışlık", şu halde, insana eylemlerinde yol gösterecek hiçbir şeyin olmaması, seçiminden önce hiçbir iyinin, elbette bu iyiyi tasarlayıp düşünecek sonsuz ya da yetkin bir bilincin olmaması nedeniyle, bulunmamasıdır. İnsanların bırakılmışlık duygusu, her şeye izin olması olgusunun, onların kendilerinde veya kendilerinin dışında dayanacakları, eylemlerinde rehber alacakları hiçbir şey bulunmaması olgusunun korkunç bir sonucudur.

Özgürlük

Varoluşu özünden önce gelen insanın, hiçbir mazereti yoktur. İnsanın varoluşu dışında yalnızca hiçliğin bulunduğunu söyleyen Sartre, mevcut olanın doğasını varolan olarak açımladığını, mevcut olmayanın hiçbir şekilde varolmadığını ileri sürer. Şeyler insana göründükleri gibidirler ve onların dışında hiçlikten başka bir şey yoktur. Varolan birey dışında hiçbir şeyin olmadığını, hiçliğin varolduğunu söylemek Sartre için hiç kuşku yok ki Tanrının olmaması, nesnel bir değerler sisteminin bulunmaması, önceden tasarlanıp belirlenmiş bir özün olmaması ve çok daha önemlisi, determinizmin olmaması anlamına gelir. Bireyin özgür, kişinin özgürlük olduğunu söyleyen Sartre, insanların özgürlüğe mahkûm olduklarını iddia eder. Mahkûmdurlar, çünkü dünyaya atılmış veya bırakılmışlardır; buna rağmen özgürdürler, zira kendilerinin bilincine varır varmaz her şeyden sorumlu hale gelirler.

Sartre'ın özgürlük anlayışı, ona "bizim karşı karşıya kaldığımız durumlara, içinde bulunduğumuz koşullara tabi olmadığımızı, koşullar tarafından belirlenip belirlenmemeye karar veren biz olduğumuz için bu koşulların bizim kararlarımıza bağlı olduğunu" söyleme imkânı verecek kadar radikal olan bir özgürlük anlayışı olmak durumundadır. Onda özgürlük doğrudan doğruya bilinçten çıkar. Çok kabaca ifade edildiğinde, Sartre bizim hem dünyadaki nesnelerin ve hem de özneler olarak kendimizin bilincinde olduğumuzu ve söz konusu ben bilincinin özgürlüğün kaynağı olduğunu söyler. Kendi kendilerinin bilincinde olan varlıklar kendilerini daha güçlü, daha akıllı, daha zengin, daha mutlu, daha ünlü vs. olarak tahayyül edebilir, kendilerini bu şekilde görmek isteyebilirler. Yani, onlar yoksunluklarının farkında, eksikliğini duydukları şeyin bilincindedirler ve dolayısıyla, bu boşlukları kapatmayı özgürce isteyebilirler. Dolayısıyla, özgürlük imkânların, özellikle de şimdi olabildiğimizden daha fazla olabilme imkânının bilincinde olmanın bir sonucu olmak durumundadır.

Biraz daha farklı ve teknik bir dille ifade edildiğinde, Sartre insan ile dünya arasındaki ilişkinin hiçlik kavramı kullanılmadan açıklanamayacağını düşünür. Hiçlik, bilinçli ya da kendisi-için-varlığa özsel olan, onun ayrılmaz bir parçasını meydana getiren, bilinçli varlığın bizatihi kendisinde olan bir şey olmak durumundadır. Onun eylemleriyle, algı ve düşünceleriyle doldurmaya çalıştığı şey, işte içindeki bu boşluktur. Başka bir deyişle, bir kendisi-için-varlığın dünyayı hem algılamasını ve hem de bu dünyada, eylem tarzını tasarlanan bir geleceğe göre belirleyerek, eylemde bulunmasını mümkün kılan şey, onun bizzat kendi içinde böyle bir boşluğa sahip olmasıdır. Bu nedenle, onda özgürlük işte bu çerçeve içinde, kendisi-için-varlığın kendine özgü po-

tansiyeliyle tanımlanır. Heidegger için olduğu gibi Sartre için de bir insan, varlığı gerçekleşmemiş bir potansiyeldir; oysa kendinde-varlık, katı, masif ve bütünüyle gerçekleşmiş bir şeydir. Kendinde-varlığın geleceği yoktur veya daha doğrusu o, diyelim bir masa, bir kitap, bir ayakkabı olması olgusuyla belirlenmiştir. Başka bir deyişle, insan söz konusu olduğunda, varoluş özden önce gelir; yani bir insan varlığının özü yoktur, o belirlenmemiş olup, doğasındaki yarığı, kendisindeki boşluğu tercih ettiği şekillerde, seçtiği tarzlarda doldurmak bakımından tamamen özgürdür.

İnsan varlıklarının belki de en önemli boyutunu meydana getiren bu hiçlik, sonsuz sayıda imkânı ihtiva eder. Sabit ve belirli bir insan doğası, bilinçli varlığın değişmez özü diye bir şey bulunmadığına göre, insanın kendisini başka bir doğrultu yerine, belli bir doğrultuda belirlemesi için hiçbir neden, kendisini şu şekilde değil de bu şekilde yönlendirilmesi açısından hiçbir zorunluluk yoktur. Onun imkânları, sadece ne yapmak, nasıl davranmak gerektiğiyle değil, fakat neyi düşüneceği veya dünyada algıladıklarını nasıl betimleyip kategorileştireceğiyle ilgili her öneriye hayır deme imkânını kapsayacak kadar zengindir. Bir insan kendisindeki bu zenginliğin farkına vardığı, kendi içinde böyle bir hiçliğin bulunduğunu fark ettiği yani istediği her şeyi düşünmek, istediği her şeyi yapmak bakımından mutlak bir özgürlüğe sahip olduğunu ilk kez anladığı zaman, bundan sadece tasa duyar, büyük bir endişe içine düşer, derin bir bunaltıya sürüklenir. Başka bir deyişle, o sınırsız özgürlük düşüncesini taşıyabilecek, mutlak özgürlüğün ağırlığını kaldıracak durumda değildir ve bu bunaltı, tasa ya da endişeden kurtulabilmek için özgürlüğünü inkâr etmeye kalkışır.

Kendini Aldatma

Daha doğru bir deyişle, özgürlük ve onun ayrılmaz bir eşlikçisi olan tasa ve endişe o kadar büyüktür ki özgürlüğü, baştan sona bunaltı veren bir süreç haline getiren karar vermekten, sorumluluk almaktan kaçınarak ve özgürlüğün var veya gerçek olmadığını iddia etmek suretiyle, yadsımak insan varlığına çok daha kolay gelir. Özgürlüğün varoluşunu inkâr etmenin, Sartre'a göre, hepsi de kendini-aldatmanın farklı türleri olan üç yolu vardır: Bunlardan birincisi karar vermemek, seçimde bulunmamaktır. Bununla birlikte, Sartre açısından seçmemenin kendisi de bir seçim olup, seçimsizlik kişinin özgürlük ve sorumluluktan kaçmasına imkân vermez.

İkinci yol ise, "ciddiyet ruhu"nun, sözde sorumlu bireyin birtakım nesnel değerlerin kendisine yapılması gereken doğru seçimi göstereceğine inanmasından oluşur. Ama Sartre, bu değerleri kendimize mal etmediğimiz, onları kendi seçilmiş değerlerimiz haline getiremediğimiz süre-

ce, onların bize hiçbir yardımı olmayacağını söyler. Gabriel Marcel'in "hayatın çözülecek bir problem değil de yaşanacak bir gizem olduğu" görüşünü tamamen paylaşan Sartre'a göre, soyut teorilerin gerçek hayat durumları içinde insana hiçbir faydası olamaz.

Kötü Niyet

Fakat özgürlüğü inkâr etmenin üçüncü ve en önemli yolu, sahici olmamaklığın Sartre'daki muadili olan, kötü niyettir. Önce, kötü niyete, kendimizi başka insanlar tarafından ve sosyal uzlaşımlarca yönetilen, dini buyruk ya da ahlaki kurallarca yönlendirilen pasif nesneler olarak gördüğümüz, öznelliğimizi yadsıdığımız zaman düştüğümüzü söyleyen Sartre, kendini aldatmanın bu en önemli şeklini daha ayrıntılı bir biçimde ifade edip insan varlığında temellendirebilmek için sonradan bilinçli insan varlığında yeni birtakım ayırımlara gider; onda kötü niyete imkân veren asli belirsizliği üç karşıt özellik çiftiyle ifade etmeye kalkışır: Bu karşıt özellik çiftlerinden birincisi olgusallık ve aşkınlıktır. Bir insan varlığının olgusallığı, onun bedeni ve sınırlılıklarıyla, doğumu, eğitimi, mensubu olduğu sınıftan vs. oluşur. Başka bir deyişle, bir insanın olgusallığı sadece onun için geçerli olan münferit olgular kümesine tekabül etmektedir. Her insan varlığı için elbette ailesiyle, doğum tarihiyle, fiziki görünüşü, vs. ile ilgili böyle bir olgular kümesi vardır. Bütün bunlar o insan varlığının zorunlu bir parçasını meydana getirir; o, bunların hepsidir. Bununla birlikte, bilinçli insan varlığı sadece olgusallıkla değil fakat bir yandan da aşkınlıkla karakterize olur; çünkü o her ne kadar bu olgular kümesiyle belirlense de en azından onları anlamlandırmak, yorumlamak ve her birine karşı belli bir tavır almak açısından bunları aşmak durumundadır. İnsan burada, seçimde bulunmak, seçimlerinin sorumluluğunu üstüne almak yerine, determinizme sığınır yani kendisinin üyesi olduğu sosyal sınıfın, mensubu bulunduğu etnik grubun vs. eseri olduğunu öne sürerse, o, sahici bir varoluşun çok uzağında olan, kötü niyete düşmüş bir varlıktır.

Bilinçli insan varlığının asli belirsizliğini, yani her ne ise o olmamasını ve her ne değilse o olmasını belirleyen ikinci karşıt özellik çifti, onun hem başkaları için varlık ve hem de kendisi için varlık olmasıdır. Başka her şey bir yana bir ve aynı insanın eylemi iki farklı bakış açısından hem ötekinin ve hem de insanın kendi perspektifinden görülebilir. Ötekinin beni nesneleştiren, hatta şeyleştiren bakış açısı ile benim kendi bakış açım çatışabilir ve bunlar birbirlerine tamamen aykırı olabilirler. Sartre'a göre, bunlardan her ikisi de aynı güçte olduğu için karşıtlık birinin gerçek olup diğerinin sadece bir görünüş olduğu söylenerek çözülemez.

Üçüncü ve sonuncu karşıt özellik çifti ise, dünyanın ortasındaki varlık ile dünyadaki varlıktan meydana gelir. Buna göre, bir birey başka nesneler arasındaki pasif bir nesne olarak atıl bir mevcudiyetten başka hiçbir şey değildir, ama o bir yandan da kendisini dünyanın ötesine kendi imkânlarına doğru projekte etmek suretiyle bir dünyanın var olmasına neden olan varlıktır.

Sartre açısından, bir yandan her ne değilse o olurken, diğer yandan da her ne ise o olmayan bir varlık olarak insan varlığı, artık karşıtların bir birliğidir yani aynı anda olgusallık ve aşkınlık, başkaları için varlık ve kendisi için varlık, kendinde varlık ve dünyanın içinde olan varlıktır. İnsan şu halde, karşıtların yol açtığı amansız bir gerilimden mustarip olan bir varlık, karşıtların sadece ne biri ne de diğeriyle tanımlanamama anlamında belirsiz biridir. Sınırsız özgürlüğü hayata geçirmenin olağanüstü zor ve meşakkatli olması sebebiyle, bu tür bir özgürlüğü kaldıramayan ve ondan ayrılmaz olan sorumluluğu taşıyamayan insan, bilinçli bir varlık olmaktansa, bir şey olmayı tercih eder; tıpkı bir topun ya da taşın birtakım fiziki nedenler tarafından belirlenmesi gibi, kendisini davrandığı gibi davranmaktan başka bir alternatifi olmadığına inandırır. Genel olarak ifade edildiğinde, kendisi için varlığı kendinde şeye indirgemekte bir mahzur görmez.

Özgürlüğünün mahiyeti ve ölçüsünü, sorumluluğunun sınırlarını anlayıp bilemeyen bilinçli insan varlığı, daha özel olarak da kendini aldatma anlamında kötü niyet içindeyken, varoluşunun belirsizliğini inkâr edip, olgusallıkla aşkınlık, başkaları için varlıkla kendisi için varlık, kendinde varlıkla dünya-içindeki-varlık arasındaki amansız gerilimi kendince aşmaya çalışır. Onun yaptığı şey, tıpkı yukarıda olduğu gibi, çoğunluk iki varlık türü ya da tarzı arasında bir özdeşlik ilişkisi tesis etmek, yani çiftlerin ikinci unsurlarını birincilere indirgemektir. Buna göre, aynı anda hem aldatan ve hem de aldatılan olarak kendine yalan söyleyen ve dolayısıyla sahiciliğini yitirmiş olan birey, kendisini sadece olgusallığı, başkaları için varlık olmaklığıyla değerlendirir. Kendisine tamamen yabancılaşmış böyle bir birey, değer yaratmaktan, kendi yolunu çizmekten, sahici olmaktansa, bilincini yok sayarak ve dolayısıyla özgürlükten kaçarak, kendinde-varlık, dünyadaki bir şey olma yoluna girer.

Sartre kötü niyette somutlaşan kendini aldatmayı birtakım örneklerle açıklamayı dener. Bunlardan en ilginç olanı, bir adamla ilk defa çıkmaya razı olan, adamın kendisine bakarken beslediği niyetleri iyi bilmekle beraber, bunları ısrarla bilmezlikten gelen ve dolayısıyla, vermek durumunda olduğu kararı geciktirmeye çalışan bir genç kadının durumudur: "Belli bir adamla ilk defa çıkmayı kabul eden bir kadın örneğini ele alın. O konuşan

adamın kendisiyle ilgili olarak beslediği niyetleri çok iyi bilmektedir; kendisinin er ya da geç bir karar vermesinin zorunlu olduğunu da bilir. Bununla birlikte, kararın aciliyetini görmezden gelir. Bu davranışı, 'ilk yakınlaşma' adını verdiğimiz şeyi elde etme yönünde bir teşebbüs olarak görmez; yani zamansal gelişmenin, erkeğin davranışının sunduğu, imkânlarını görmek istemez. Davranışını mevcut olanla sınırlar; onun kendisine hitap ederken sarf ettiği sözlerin, belirtik anlamları dışındaki, gerçek anlamlarını okumaktan kaçınır. Erkek ona 'seni çok çekici buluyorum' derse, o bu sözleri cinsel art alanından arındırır; konuşmaya ve konuşmacının davranışına, nesnel nitelikler olarak gördüğü, dolayımsız anlamlar yükler. Kendisiyle konuşan adam ona, tıpkı masanın yuvarlak ya da kare, duvarın renginin gri ya da mavi olması gibi, içten ve saygılı olarak görünmektedir. Dinlemekte olduğu kişiye böyle izafe edilen nitelikler, şeylerin niteliklerine benzer bir süreklilikle, işte bu şekilde sabitlenmiştir. [...] Fakat sonra adamın onun elini avuçlarının içine aldığını farz edin! Arkadaşının bu eylemi, onu acil bir karara davet etmek suretiyle, durumu baştan aşağı değiştirme tehlikesi doğurur. Kadının elini çekmemesi, onun kendisiyle flört etmesine, kendisine bağlanmasına razı olmaktır. Eli çekmek ise son bir saate tılsımını veren sıkıntılı ve istikrarsız ahengi bozmak olur. Amaç karar anını olabildiğince geciktirmektir. Bundan sonra ne olduğunu biliyoruz; genç kadın elini çekmez ama çekmediğini *fark etmez*. Fark etmez, çünkü her nasıl olduysa o, bu anda bir bütün olarak zihin olmuştur. Arkadaşını duygusal spekülasyonun en ağır bölgelerine çeker; hayattan, kendi hayatından söz eder, kendisinin özsel boyutunu –bir kişiliği, bir bilinci– gösterir. İşte bu sırada bedenin ruhtan ayrılması süreci tamamlanır; eli adamın sıcak elleri arasında atıl –ne rıza gösteren, ne de karşı koyan [...] bir şey olarak– kalır."

Buna göre, kötü niyete teslim olan genç kadın bunu, kendisini bilinçten yoksun ve dolayısıyla ne yapmak gerektiğine karar verme veya seçme zorunluluğu bulunmayan bir kendinde-varlık, bir nesne haline getirmek için yapar. O, kendisine sahip olmak dolayısıyla şu ya da bu şekilde davranmak zorunda kaldığı, birtakım sabit özellikleri olan bir şey olmayı istemektedir. Genç kadın, bununla birlikte sadece kendini değil, fakat adamı da aynı şekilde görmek ister, onu da aynı şekilde bir nesne olarak değerlendirmeye çalışır. Dahası, onun adamın avuçlarına uzanmış olan eli de belli bir yer işgal eden bir şey olup, kendisi ondan sorumlu değildir.

Fakat her şey bundan ibaret değildir; kötü niyetin çelişik kavramlar oluşturmakla ilgili bir konu olduğunu söyleyen Sartre'a göre, genç kadın, sanki bedeni değilmiş, bedeni kendi bedeni, kendisine ait bir şey değilmiş gibi, kendisini bir yandan da saf bilinç olarak görür ve vücudunu her nasılsa olup biten veya bitecek olan olayları ne tahrik eden ne de en-

gelleyen bir şey haline getirir. Kısacası, o kendini aldatan, kendine yabancılaşmış, sahicilikten bütünüyle yoksun biridir.

Sartre'ın ikinci örneği ise, genç kadının kendine yabancılaşmasına ek olarak bir de sosyal yabancılaşma içine giren, bir kafe garsonunun kendinde-varlığını gerçekleştirmek isteyen bir garsondur. O, sanki bir garsondan daha fazla hiçbir şey değilmişçesine, sanki sabah beşte kalkmayı kendisi özgürce seçmemiş gibi ve bir değer kaynağı değilmişçesine davranır: "Onun bütün davranışları bize bir oyun gibi görünür, ama o neyi oynamaktadır? Bunu açıklayabilmek için onu çok fazla seyretmemiz gerekmez; o kafede bir garson *olmayı* oynamaktadır. Bunda bizi şaşırtacak hiçbir şey yoktur. Oyun bir tür sınırları çizme ve araştırmadır. Çocuk bedeniyle onu keşfetmek, envanterini çıkarmak için oynar; kafedeki garson kendi durumuyla onu *gerçekleştirmek* için oynar. İşte bu yükümlülük bütün tüccarlara empoze edilen yükümlülükten hiç farklı değildir. Onların durumları tam bir seremonidir. Kamu onlardan bunu bir seremoni tarzında gerçekleştirmelerini talep eder; bakkalın, terzinin, mezatçının, onların kendisiyle müşterilerine kendilerinin bir bakkaldan, bir mezatçıdan, bir terziden başka hiçbir olmadıklarını inandırmaya çalıştıkları, kendi dansları vardır. Hayal gören bir bakkal, böyle bir bakkal tamamen bir bakkal olmadığı için itici gelir. Toplum onun kendisini bir bakkal olma fonksiyonuyla sınırlamasını ister, tıpkı görev başındaki bir askerin, kendisini, gözlerini üzerinde odaklaştırması gereken noktayı belirleyen şey, içinde bulunulan ana dair bir ilgiden ziyade, kural olduğu için hiçbir şekilde görmeyen, görmesi artık istenmeyen bir bakışı olan bir asker-şey haline getirmesi gibi."

Garson da bir garson olmayı oynarken, aşkınlığını atlayarak kendini olgusallığına indirgemeyi seçmiştir. Onun söz konusu olgusallığı, içinde bulunduğu durumda açıklıkla görülebilir; onun durumu bir garsonun durumuna gerçekten de uygun düşmektedir. Saat beşte kalkmakta, hemen restorana gitmekte, yerleri silip süpürmekte, kahveyi hazırlayıp müşterilerini beklemeye başlamaktadır. Garson olma rolünü oynayan bu adamın elbette bir diplomat veya taksici rolünü oynaması beklenemez. Sorun burada değildir, sorun Sartre'a göre, onun kendisini bu rolden ibaret görmesidir. Yani, garsonun kötü niyetini, kendisini aldatmasını karakterize eden şey, onun aşkınlığının, kendisinin içinde bulunduğu duruma anlam yüklemek bakımından özgür olduğunu unutmasıdır. O kendisine açık olan imkânlardan veya varolma tarzlarından sadece birini mutlaklaştırmaktadır.

Sahici Varoluş

Sartre etiğinde, dünyada değerin nasıl ortaya çıktığını, dünyada kaçınılmaz olarak başkalarıyla birlikte bu şekilde konumlanmış olan insan var-

lıklarının nasıl her zaman, elde etmeyi hiç başaramadıkları bir şeye teşebbüs etmeleri gerektiğini de çok kısa bir şekilde bile olsa, ifade eder. Fakat unutulmamalıdır ki, genel çatı Varlık ve Hiçlik'e de hazır formüller verme imkânı bırakmaz. Başka bir deyişle, Varlık ve Hiçlik'in de ne şekilde eylememiz, nasıl yaşamamız gerektiği konusunda bize verilecek hazır bir reçetesi yoktur. O, ünlü eserinin sonunda, ahlaki failin kendisinin bütün değerlerin kaynağı olduğunu bir kez fark edince, "onun özgürlüğünün kendi kendisinin bilincine varacağını ve kendisini, dünyanın varolmasını mümkün kılan boşluğun ve değerin yegâne kaynağı olarak ortaya çıkaracağını" söyler.

Buna göre, gerçekten de merkezi bir önemi olan şey, insanın durumunun asli belirsizliğinin, bilinçli insan varlığının her ne ise o olmayıp, her ne değilse o olmaklığının farkına varılmasıdır. Bunun bilincine ise bu belirsizliği, onun yalnızca bir yönünü mutlaklaştırmak suretiyle inkâr eden kendine yabancılaşmış, kendisini aldatan insan değil fakat sadece sahici birey varabilir. Dolayısıyla, sahicilik onda insanın gerçek durumunun keşfedilmesinden, insana özgü vazgeçilmez belirsizliğin bir bütün olarak tanınıp aynıyla kabul edilmesinden başka bir şey değildir: "Sahicilik, söylemeye hiç gerek yok, durumun doğru ve şeffaf bir bilincine sahip olmaktan, onun içerdiği sorumlulukları ve riskleri almaktan, onu gururla ya da tevazuyla, bazen dehşetle bazen de nefretle kabul etmekten oluşur."

Sahici birey, şu halde, kendisine ne yapmakta olduğunu veya ne tür bir varlık haline geldiğini açık seçik olarak görme fırsatı tanıyan, kendini hiçbir şekilde aldatmayan, toplumun şöyle ya da böyle empoze ettiği yabancılaşma türlerine karşı koymaya çalışan, özgürlüğünü ve insani durumunun kendisine getirdiği sınırlamaları kabul ederek kendisine yabancılaşmayan, kısacası "gerçek bir insan haline gelebilen" bireydir.

Albert Camus

Varoluşçu geleneğin önemli filozoflarından bir diğeri de meslekten felsefeci olmamış, felsefi problemlere karşı teorik düzeyde pek fazla ilgi göstermemiş olmakla birlikte, saçma veya anlamsızın tehdidi altında bulunan insan hayatına anlam katabilmek için bir eşi benzerine daha rastlanmadık yiğit bir mücadele vermiş bir filozof olarak, hiç kuşku yok ki Albert Camus'dür (1913-1960). Camus'nün, yorumcuların birine Sisyphos Söyleni'nin, diğerine ise Başkaldıran İnsan'ın damgasını vurduğu iki ayrı döneme ayırdıkları düşüncesini belirleyen en temel unsurlar arasında her şeyden önce ateizm, insan ruhunun ölümlülüğü ve dünyanın insanın özlemleri karşısındaki kayıtsızlığı temaları bulunur. Camus, işte

olağanüstü zayıf addedilebilecek olan bu temel üzerine bir değer sistemi oluşturma teşebbüsü içine girmiş biridir.

(a) "Saçma" Görüşü

Felsefesi, tümüyle etik bir çizgide gelişmiş olan Camus, felsefe tarihinin geçmişinden kalan spekülatif sistemlerden hiçbirinin insan hayatı için bir rehber olma rolü oynayamadığı gibi, insanın sahip olduğu değerlerin geçerliliği için bir temiñat da sağlayamadığını söyler. O, insanın daima dünyanın değerleri, kişisel idealleri ve doğru ve yanlışa dair yargıları için bir temel sağlamasını talep ettiğini söyler. İşte Camus dünyanın insana ve özlemlerine karşı kayıtsız oluşunu; mutlu olmak isteyen, mutluluk isteğini yüreğinin en derinlerinde hisseden insanın dünyanın akıldışı sessizliğiyle çarpışması durumunu "saçmalık" olarak değerlendirmiştir. "Çabalarının işte bu noktasında insan, irrasyonel olanla yüz yüze gelir. O, kendi içinde mutluluk ve sebep için duyduğu derin arzuyu hisseder. Saçma, işte insanın ihtiyacıyla dünyanın anlaşılmaz sessizliğinin bu karşı karşıya gelişinden doğar."

Camus'ye göre, geçmiş çağlarda benimsenmiş olan ahlaki tavırlar, insanın mutluluk özlemi ve başkaca etik idealler, insani değerlerle gerçekliğin doğası arasında belli bir uygunluk ya da ahenk bulunduğu inancına bağlıydı. Buna göre, ahlaki ayırımları geçerli kılan dış destekler geçmişte teleolojik bir dünya görüşü, ama özellikle de din tarafından sağlanmaktaydı. Modern dönemde dini inancın çöküşünün ardından doğan boşluk, Camus'nün "laik dinler" adını verdiği ilerlemeci tarih felsefeleri tarafından doldurulmuştur. Camus, Hegel'le Marx'ın, insani değerleri gerçekliğe bir tarihsel gelişme ve ilerleme öğretisiyle bağlamaya yönelik teşebbüsler olarak yorumladığı tarih öğretilerinin de iflas ettiklerini söyler.

Madem ki artık saçmalığı gizleyecek hiçbir şey kalmamıştır, öyleyse yapılacak iş saçmadan ve saçmalıktan kaçış olmadığını görmektir: "*Saçma* her şey gibi ölümle birlikte biter. Artık bu dünyanın dışında *saçma* varolmayacaktır. Temel ölçütümün şu olduğuna karar veriyorum: *Saçma* kavramı asli bir kavramdır ve benim gerçeklerimden birincisini oluşturur."

Peki, saçma duygusu ortaya nasıl çıkar, insan saçmalığı nasıl hisseder? Camus'ye göre, saçmalığın derinden derine farkına varıldığı dört ayrı insani durum vardır. Her şeyden önce, insanlardan büyük bir çoğunluğunun modern kitle toplumunun gereklerine uygun olarak sürdürdüğü hayatın mekanikliği ve tekdüzeliği bir gün bu insanlara varoluşlarının değerini ve amacını sordurtur. Bu soru, Camus'nün gözünde saçmanın en iyi habercisidir: "Dekorların yıkıldığı olur. Yataktan kalkma, tramvay, dört saat daire ya da fabrika, yemek, tramvay, dört saat çalışma, yemek, uyku ve aynı uyum içinde salı, çarşamba, perşembe, cuma, cumartesi çoğu kez kolaylıkla izlenir bu yol. Yalnız bir gün 'neden' yükselir ve her şey şaşkınlık kokan bu bıkkınlık içinde başlar."

Yabancı'nın kahramanı Mersault da bütün hayatların birörnekliğinin, hayatın insana bıkkınlık veren tekdüzeliğinin bilincindedir; nitekim, o şöyle der: "İnsan hayatı hiçbir zaman değiştiremez, her hayat bir diğerine benzer."

Saçmayı insana duyumsatan ikinci temel unsur ise Camus'ye göre zamanın geçmekte olduğunun deneyimlenmesi, zamanın tinsel anlamda öldürücü bir süreç olarak hissedilmesidir. İnsan, zamanın yavaş yavaş akışıyla birlikte, geleceği değiştiremeyeceğinin, kendisinin zamanın malı veya esiri olduğunun bilincine varır: "Aynı biçimde ve donuk bir yaşamın bütün günlerinde zaman alıp götürür bizi. Ama ister istemez, bir gün gelir, bu kez de bizim zamanı taşımamız gerekir. Geleceğe dayanarak yaşarız; 'yarın', 'ilerde', 'iyi bir işim olunca', 'yaşlandıkça anlarsın'. Bu tutarsızlıklara hayran kalmamak elde değil; çünkü ne de olsa ölmek var işin içinde. Yine bir gün gelir, insan otuz yaşında olduğunu görür ya da söyler. Gençliğini belirtir böylece. Ama aynı anda, zamana göre yerini de belirtir. Zaman içinde yerini alır. Geçmesi gerektiğini söylediği bir eğrinin belirli bir anındadır. Zamanın malıdır, içinin ürpertiyle dolması üzerine, en kötü düşmanı olarak görür onu. Yarını istiyordu hep, bütün benliğinin bundan kaçınması gerekirken yarının gelmesini diliyordu. Etin bu başkaldırışı, uyumsuz [saçma] budur işte."

Saçmaya yol açan, insanlara saçmalığı duyumsatan başka bir unsur da insanlardan büyük bir çoğunluğunun farklı ölçülerde duyduğu, yabancı bir dünyada bir başına bırakılmışlık hissidir. Camus'ye göre, dünyanın yoğunluğunu ve yabancılığını derinden derine hisseden insan, bir yandan da dünyanın kendisine düşman olduğunu düşünmeye başlar, onun kendisinin ölümlü oluşuyla alay ettiğini anlar. İnsan sadece nesnelere ve dünyaya değil fakat kendisine ve başka insanlara da yabancıdır: "Dünyanın 'yoğun' olduğunu fark etmek, bir taşın ne derece yabancı, bizce kavranılmaz olduğunu, doğanın bir görünümünün bizi ne büyük bir güçle yok sayabileceğini sezinlemek. Her güzelliğin dibinde insana aykırı bir şey yatar ve bu tepeler, gökyüzünün bu tatlılığı, bu ağaç dizileri kendilerine yüklediğimiz düşsel anlamı hemen o dakikada yitiriverirler, yitirilmiş bir cennet kadar uzaktırlar bundan böyle. Bin yıllar ötesinden dünyanın temel düşmanlığı yükselir bize doğru. [...] Bir kadının alışılmış yüzü altında, aylarca ya da yıllarca önce sevilmiş kadını bir yabancı gibi bulduğumuz gibi, bizi birdenbire böylesine yalnız edivereni bile arzulayabiliriz belki. Ama zamanı gelmemiştir daha, Bir tek şey; dünyanın bu yoğunluğu ve yabancılığı, uyumsuz [saçma] budur işte."

Camus'ye göre, saçma duygusunun esas kaynağı ölüm ve ölümle ilgili düşüncelerimizdir. Kendisinden başka bir alınyazısının olmadığı, biricik gerçek ve kaderin insanı götüreceği son durak olan ölüm, sadece

hayatın yararsızlığını ve beyhudeliğini gözler önüne serer. Mersault için de kişi eninde sonunda ölecek olduğuna göre, otuz yaşında veya yetmiş yaşında ölmenin pek bir önemi yoktur. *Yabancı*'da o ölümle ilgili olarak şöyle der: "Fakat herkes bilir ki hayat yaşanmak zahmetine değmeyen bir şeydir. Aslında otuz ya da yetmiş yaşında ölmenin önemli olmadığını bilmez değildim; çünkü her iki halde de gayet tabii olarak başka erkeklerle başka kadınlar yine yaşayacaklar ve bu, binlerce yıl devam edecektir. [...] İnsan madem ki ölecektir, bunun nasıl ve nerede olacağının önemi yoktur."

Saçma, Camus'de, Tanrının yokluğunun doğal ve doğrudan bir sonucu olmak durumundadır. O bu bakımdan, kendisi için saçmalığın dünyanın bilincin kavramsal yansıtım ya da yoksayıcı etkinliğinden önce gelen, ayrılmaz bir parçası; varlığın evrensel bir inkârı; görülen ama kanıtlanamayan bir niteliği olduğu Sartre'dan ayrılıp, Kierkegaard, Dostoyevski ve Nietzsche'nin oluşturduğu gelenek içinde yer alır. Bu saçma görüşünden de mutlak bir nihilizmin çıkması kaçınılmazdır; daha doğrusu, Tanrının yokluğunda her şeye izin vardır (*tout est permis*) ve insanların tıpkı *Yabancı*'nın Mersault'su gibi, eylemlerinin sonuçlarından sakınmak için hiçbir çaba göstermemeleri anormal sayılmaz. Ve din olmadığında insani özlemlerle dünya arasındaki uyuşmazlığın keskin bir hal alması kaçınılmazdır.

Oysa, bu Camus'nün kabul edebileceği bir şey değildir; onun derdi modernliğin sonucu olan nihilizm batağında boğulmak yerine, saçma deneyiminden bir başkaldırı etiği ve hatta bir dayanışma bilinciyle bir duygudaşlık etiği türetebilmektir. Camus bunu *Bir Alman Dosta Mektuplar*'da şöyle açıklar: "Birlikte inanıyorduk ki bu dünyanın yüce [nihai] bir anlamı yok ve biz ezilmiş, umudunu yitirmiş insanlarız. Buna, bir bakıma yine de inanıyorum. Ama ben bundan sizin söylediğiniz ve kaç yıldır tarihe sokmak istediğiniz şeylerden daha başka sonuçlar çıkardım. [...] Siz bu dünyanın anlamı olduğuna hiçbir zaman inanmadınız ve bundan şu düşünceye vardınız ki her şey bir yola çıkar ve iyi ile kötüye insan dilediği anlamı verir. Madem ne insanca ne de Tanrıca hiçbir çeşit ahlak yoktur dediniz, öyleyse bu dünyada değer olarak yalnız hayvanları güden güçler vardır, yani zorbalık ve kurnazlık. Öyleyse insan hiçtir, ruhu öldürülebilir, dediniz. Sizce tarihlerin en çılgınında insan tekinin yapacağı tek iş üstünlük peşinde koşmaktı, ülkeler fethetmekten başka ahlak olamazdı. [...] Siz umutsuzluğu rahatça kabul ediyordunuz, bense etmiyordum. Siz insan yazgısındaki haksızlığı kabul edip hoş görüyordunuz, bense dünyanın haksızlığıyla savaşmak için hakkı öne sürmek, mutsuzluğa karşı koymak için mutluluk yaratmak gerektiğine inanıyordum. Siz umutsuzluğunuzu bir taşkınlığa vardırdınız, ondan kurtulmak

için onu bir ilke yaptınız. İnsanın yaptıklarını yıkmayı, onunla savaşıp büsbütün rezil etmeyi istediniz. Bense umutsuzluğu ve bu dertli dünyayı kabul etmeyerek insanların birleşmesini ve kötü yazgılarına karşı savaşmalarını istiyordum. ... Görüyorsunuz ya, aynı ilkeden iki ayrı ahlak çıkardık. Siz yolda aklın ışığını bıraktınız ve bir adamın sizin ve milyonlarca Almanın yerine düşünmesini daha rahat –sizin deyiminizle hepsi bir– saydınız. Yazgıya karşı savaşmaktan bezdiğiniz için bu yıpratıcı serüvende dinlendiniz, canları kesip biçmek, toprağı alt üst etmek tek işiniz oldu. Kısacası, haksızlığı seçtiniz ve böylece Tanrılardan yana oldunuz. Mantığınız yalnız sözde kaldı. Bense, topraktan ayrılmamak için doğruluğu [hakikati] seçtim. Yine de bu dünyanın yüce [niha^] bir anlamı olmadığına inanıyorum ama onda bir şey olduğunu biliyorum. O da insandır. Çünkü bir anlam arayan tek varlık odur. Bu dünyada hiç değilse insanın [insan] gerçeği var ve bizim ödevimiz, onun yazgısına karşı komasına yardım etmektir. Dünyanın insandan başka [bir] anlamı yoktur. Yaşam anlayışımızı kurtarmak istiyorsak, onu kurtarmak gerekir. Bana yukarıdan bakıp gülümseyecek ve insanı kurtarmak da ne oluyor, diyeceksiniz. Ben de size bütün varlığımla şunu haykırıyorum: İnsanı kurtarmak, onu kesip biçmemek, yalnız onun düşünebileceği doğruluğu [hakikati] bulmasına olanak vermektir."

Bununla birlikte, yeni bir etik formüle etmeye kalkışmazdan önce, saçmadan kaçmanın gerçekte kabul edilemez olan sözde yollarının çözümsüzlüğünü göstermek gerekmektedir.

(b) İntihar

Camus'ye göre, saçmanın tahammül edilmez ve dahası dehşet verici bunaltısıyla yaşayamayan insan, onun yol açtığı mahkûmiyetten kurtulabilmek için birtakım çareler arar. Saçma, bir tarafına insanı, diğer yanına ise dünyayı yerleştireceğimiz iki terim ya da kutuplu bir ilişki veya böyle bir ilişkinin sonucu olan durum ya da yaşantı olduğundan, onu ortadan kaldırabilmenin bilinen iki yolu vardır: Kutuplardan biri ya da diğerini ortadan kaldırmak, yani ya insanı ya da dünyayı yok etmek. Camus bunlardan her ikisini de birini manevi ya da felsefi, diğerini ise fiziki sıfatıyla niteleyerek, intihar diye tanımlar.

Saçmadan kurtulmanın birinci yolu olan felsefi intihar, Camus'nün gözünde dünyayı reddetme veya ondan vazgeçmedir. Başka bir deyişle, insan, Tertullianus, Pascal, Kierkegaard benzeri fideistlerin yaptığı gibi, aklı bir tarafa bırakır ve bir ahiret inancına dayanarak, bütün çabalarını maneviyat yoluna yöneltir; yani kurtuluşu dinde veya Tanrıda aramak suretiyle, aklın saçma olarak deneyimlediği dünyayı ortadan kaldırmayı deneyebilir. Buna göre, insani özlemlere karşı kayıtsız akıldışı bir dün-

yada, saçma bir hayatın bilincine varan insan, kendisine bu dünyadakinden farklı olan yepyeni bir hayat aramaya başlar. Bu arayış, saçma karşısında bir umut arayışına tekabül eder. Camus'nün felsefi intiharla eşanlamlı saydığı bu tavır, bizim içinde bulunduğumuz dünyadan bir şekilde kurtulmamız veya bilincimizin akıldışı bulduğu bir dünyaya anlam yüklenmesi yönünde bir umuttan başka hiçbir şey değildir. Yani o, saçmayı şöyle ya da böyle ortadan kaldıracak olan dine bağlanma, kurtuluşu Tanrıda bulma, bu dünyadan sonra başka bir dünyaya özlem duymadır. Demek ki umut veya felsefi intihar, saçmayı ortadan kaldırmaya yönelik bir teşebbüs olarak, bu dünyayı ortadan kaldırıp, onun yerine başka bir dünya koymaktır.

Camus felsefece intihar ettiğini söylediği Kierkegaard'a ek olarak Husserl'i de suçlar. Kierkegaard aklı Tanrıya feda ederken, Husserl de aklı yüceltmesine karşın, onu ideal özlere mahkûm etmiştir. Farklı yönelimlere sahip bu iki filozofu birleştiren şey, ikisinin de saçmadan kurtulmak istemesidir; oysa Camus'ye göre, aslolan saçmayı yaşamak ve yaşatmaktır. Saçmayı ne tasdikleyen ne de reddeden bu filozoflar, Camus'nün gözünde günah işlemişlerdir. Çünkü "ortada yaşama karşı bir günah varsa, bu belki ondan umudu kesmekten çok, bir başka dünyayı ummak ve elimizdekinin amansız gösterişinden kaçmakta yatar." Bu filozoflar kurtuluşu başka bir dünyada aramışlardır. Oysa bir kurtuluş varsa eğer, bu dünyada olmak durumundadır ve kurtuluşu bu dünyanın dışında aramak, dünyadan ya da dünyanın gerçekliğinden kaçmak anlamına gelir.

Güya saçmadan kurtulmanın bir diğer yolu, saçmayı doğuran ilişkinin bu kez diğer kutbunu, eşdeyişle saçmayı duyumsayan insanın kendini ortadan kaldırması, yani intihardır. Camus'ye göre, saçmaya mahkûm olmuş, kötülük, mutsuzluk ve umutsuzluğa köle edilmiş insan, kendisini kuşatan kaderden öç almak ister. Öç almak istemesi, bu insanın köle olmayıp özgür olduğunu kanıtlamak istemesi anlamına gelir. Bunun yolu da insanın kadere başkaldırması ve kadere teslim olmadığını göstermek için kendisini öldürmesidir. Fakat Camus intiharın asla bir çözüm olmadığını savunur. İntihar saçmayı yok etmek için başvurulan bir yol olsa bile, onu çürütmenin yolu değildir. İntihar saçmaya başkaldırdığımızı ya da özgür olduğumuzu göstermez, tam tersine saçmaya boyun eğdiğimizi gösterir. İntihar, onun gözünde saçmaya boyun eğmektir, saçmanın onaylanmasıdır. Dahası, intihar kişinin yetersizliğinin, güçsüzlüğünün kabulü; saçmayı kabul edip onunla başa çıkamadığının itirafıdır: "İntihar, sıçrama gibi, en son noktasına götürülmüş kabullenmedir. Her şey tükenmiştir, insan temel öyküsüne geri döner. Geleceğini, biricik ve korkunç geleceğini fark eder, ona atılır. İntihar uyumsuzu

[saçmayı] kendi tarzında çözer. Onu da aynı ölüme sürükler. Ama biliyorum ki sürüp gitmek için uyumsuzun [saçmanın] çözüme varmaması gerekir. Aynı zamanda hem bilinç hem de ölümün yadsınması olduğu ölçüde intihardan sıyrılır."

*(c) **Başkaldırı***

İnsan, Camus'ye göre, insani durumundan, yazgısından kaçmak, saçmadan bir şekilde sıyrılmaya çalışmak yerine, kaderine dürüstçe boyun eğmeli; insani durumuna bir yandan başkaldırırken, bir yandan da onu tüm sonuçlarıyla birlikte, yüce gönüllülük içinde kabul etmelidir. Bunu yapan insan hiç kuşku yok ki saçma bir insandır ama o aynı zamanda bir kahramandır da; onun hayatı da değerin olmadığı bir dünyada, ahlaklı ve erdemli bir hayattır. Zira Camus, saçma bilincinin, hayatın saçmalığının mutlak bir saydamlık içinde farkına varmanın, insanı üç temel erdeme götürdüğünü söyler: Başkaldırı, özgürlük ve tutku.

Bunlardan başkaldırı, insanın anlamdan yoksun bir dünya içindeki durumuyla ilgili çıplak hakikate direnmesi veya meydan okuması anlamına gelir. Hem bilinci ve hem de akıldışı dünyayı koruyan, biri olmazsa diğerinin de olamayacağını gösteren, hayata hem gerçek değerini veren hem de ona meydan okuyan bir araç olarak başkaldırı saçmayı yaşatır. Başkaldırı, ona göre, bir değer oluşturma faaliyeti olup, insanın kendisini aşmasını sağlar. Umutsuz olsa da hiçbir şekilde teslimiyet içermeyen bu direniş ve başkaldırı, bundan dolayı insan hayatına belli bir büyüklük ve mana kazandırır, onu değerle bezer. Bir başkaldırma davranışında birbiriyle ilişkisi olan üç değerin ortaya çıktığı hiç olmazsa kesin bir gerçektir: Birincisi, saçmaya karşı başkaldırma bir insanın yeniden kendi kendini buluşudur. Başkaldırma insana içinde önemli saydığı bir parçanın varlığını açıklar, o bu parça ile bir insan varlığı olarak kendi özünü tanır ve onun adına varlık saçmalığının karşısına dikilir. İlk çıkan değer insanın birey olarak değeri, yalnız böyle bir davranışın gösterebileceği ve uygulayabileceği insan güçleridir. Ancak birey bu değerin onu bir insan varlığı, insanlığın bir parçası durumuna getirdiğini görmüştür. Böylece başkaldırma kişisel alınyazısını aştığı gibi, genel olarak insanın niteliğini de aşacaktır. Sonuçta, evrensel insan niteliğine benzeyen bir şey de başkaldırmanın ortaya çıkardığı ikinci değerdir. Bu, Camus'ye göre, üçüncü değere götürür: İnsanlar arasındaki dayanışmaya. Burada bilinen Kartezyen formülün yerine kendisininkini koyar Camus, "Başkaldırıyorum, o halde varız" der ve durumu şöyle özetler: "Başkaldırma her ne kadar, hiçbir şey yaratmadığı için ilk görünüşte olumsuzsa da derinden derine olumludur çünkü insanda her zaman için korunması gereken öğeleri ortaya çıkarır."

Saçmayı kabul edip tanıma, ikinci olarak insanı alışkanlık ve uzlaşımdan kurtarır; insan bu sayede en azından içsel olarak özgürleşir ve her şeyi yeni baştan ve yeni bir ışık altında görmeye başlar. Özgürlüğünün bilincine varan, saçmaya ve insani sınırlara bağlı özgürlüğü tadan insanın, başka bir deyişle, bu dünyadaki durumunda ve hayatı yaşama şeklinde artık eskisinden farklı bir tarz ortaya çıkar. Bu yeni durum, yarın diye bir şey olmadığı için mevcut anı yaşama ve bu yaşamayı anların birbirini takip edişi içinde gerçekleştirme, hayata bağlanma biçiminde olur. Bu istek, şimdiki anı ve birbirini takip eden anları yaşama isteğidir.

Camus tutkuyla da saçmalıktan kaçmak yerine, onu mutlak bir açıklıkla karşılamayı, saçmayla tam bir bilinç saydamlığı içinde hesaplaşmayı, hayatı olabildiğince yoğun bir biçimde yaşamayı anlatmak ister. Başka bir deyişle, insan kısa olan hayatını en iyi şekilde değerlendirmeli ve bu dünyadan ibaret olan ülkesinde hiç zaman yitirmemelidir. İnsanın hazır bulduğu değerler bulunmadığına, evrensel bir ahlak sisteminden bahsedilemeyeceğine göre, önemli olan somut ve bireysel hayattır; iyi yaşamak değil fakat çok yaşamaktır. Saçmanın farkına varan ve ölüm bilincine ulaşan insan, tecrübelerinin niceliğine önem vermek, deneyimlerinin niceliğini en üst düzeye çıkarmak durumundadır: "Böylece ölümden üç sonuç çıkarıyorum; başkaldırışım, özgürlüğüm ve tutkum. Yalnız bilinç yoluyla, ölüme çağrı olan şeyi yaşama kuralı biçimine sokuyor ve intiharı yadsıyorum. Günler boyunca sürüp giden bu boğuk yankıyı bilmiyor değilim. Ama yalnız bir sözüm var söyleyecek; bunun zorunlu olduğu. Nietzsche: 'Açıkça görülüyor ki gökte ve yeryüzünde başlıca işimiz, uzun zaman ve aynı yönde *boyun eğmektir*; bunun sonunda örneğin erdem gibi, sanat, müzik, dans, akıl, düşünce gibi, uğrunda yaşamak çabasına değen bir şey, değiştiren bir şey, incelmiş, çılgın ya da tanrısal bir şey çıkar' diye yazdığı zaman, büyük bir ahlakın kuralını gösterir. Aleve boyun eğmek, aynı zamanda hem en kolay hem de en güç şeydir. Bununla birlikte, güçlükle boy ölçüşürken, insanın bazı bazı kendini yargılaması iyi olur."

Camus'nün bu erdemleri örnekleyen, kendisinin salık verdiği hayatı yaşayan, onun saçma insanı ve hayatını karakterize eden kahramanı Sisyphos'tur. Bilindiği üzere Sisyphos, Yunan mitolojisinde, yalancı, düzenbaz, Tanrılardan kaçan, onları hor gören biri olup, Tanrılar tarafından, bir daha böyle işlere kalkışacak zaman bulamaması için bir kayayı hiç durmadan bir dağın tepesine çıkarmaya mahkûm edilmiştir. Buna göre, Sisyphos'un temsil ettiği saçma insan, saçmayı kabul etmekle birlikte, ona meydan okuyarak yaşayan insan, Tanrısız insandır; o, Tanrısız olduğu için de yarınsız ve umutsuz insandır. Onun kendine ait birtakım doğruları vardır, elbet. Bu doğruların en belli başlıları, ölümün bir son

olduğunun bilinmesi, insan için biricik hakikatin saçma olduğunun farkına varılması, asla boyun eğilmemesi gereken bir alınyazısına sahip olunması, umutsuzluk ve kötülüktür. O, bu doğruları dürüstlükle kabul eden, saçmayı anlayan ama kaderine de hiçbir şekilde boyun eğmek istemeyen biridir. Bütün bu olumsuzluklara rağmen, ölümü değil fakat hayatı seven ve kendini başkaldırıda doğrulayan ve olumlayan insan, işte o saçma insandır. Saçma insan yaşanmaya değmeyecek bir hayatı kendisi ve başkaları için yaşanmaya değer bir hayat haline getirmeye çalışandır. O kendini çeşitli alanlarda ve çeşitli şekillerde gerçekleştirmeye çalışarak mutlu olmanın yollarını arar.

Bununla birlikte, saçma insanın mutluluk özlemi kendisine yabancı bir dünyada boşluğa çarpar. O başkalarına ve dünyaya yabancı olduğu için tek başına, yapayalnızdır. Dolayısıyla o, saçmalığın farkındadır ve gideceği başka bir yer yoktur. Yani o içgüdüsel olarak mutlu olmak isteyen, hayatının sınırsız olarak sürmesini özleyen, başka insanlarla ve dünyayla ilişki kurmaya çalışan ama bir yandan da bu isteklerinin gerçekleşmediğini gören, bu durumu bütün açıklığıyla karşılayan ama bu durum karşısında ne yapabileceğini araştıran insandır, tıpkı kayayı her seferinde tepeye çıkarmak için ölesiye bir mücadele veren Sisyphos gibi. Onun durumu bu haliyle hem saçma ve hem de trajiktir. Gerçekten de Camus'ye göre, Sisyphos'un durumu dünyadaki insanların durumudur. Bununla birlikte, Sisyphos'u yücelten şey, onun durumunun bilincinde olmasıdır. İşte durumu trajik hale getiren şey de söz konusu bilinçtir. Sisyphos, saçma ve trajik durumuna rağmen, mutludur, zira yazgısını kabullenmiş olup, durumunu bilir. Mutlu olmak için zaten saçmaya gerek vardır: "Bir tek dünya var, yalnızca. Mutluluk ve uyumsuz [saçma] aynı yeryüzünün iki oğlu. Birbirlerinden ayrılamazlar."

Camus bizden Sisyphos'un mutlu olduğunu düşünmemizi ister çünkü o başkaldırabilmiş, cezasını kendi kaderi yapmış, kayayı kendi kayası haline dönüştürmüş biridir: "Sisyphos'un bütün sessiz sevinci buradadır. Yazgısı kendisinindir. Kayası kendi nesnesidir. Aynı biçimde uyumsuz [saçma] insan da sıkıntısı üzerinde gözleme başladığı zaman, bütün putları susturur. Birdenbire sessizliğine bırakılmış evrende, yeryüzünün binlerce hafif, hayran sesi yükselir. Bilinçsiz ve gizli seslenişler, bütün yüzlerin çağrıları, bunlar işin kaçınılmaz ters yüzü ve yenginin pahasıdır. Gölgesiz güneş yoktur. Ve geceyi tanımak gerektir. Uyumsuz insan evet der, çabası hiç dinmeyecektir artık."

YİRMİ SEKİZİNCİ BÖLÜM

MARKSİST FELSEFELER

Marksizm, Karl Marx ile Friedrich Engels'in, 19. yüzyılda ifade edilen görüşlerinin, esas itibariyle Engels tarafından geliştirilmiş olan sentezini ifade eder. Gerçekten de söz konusu sentez, büyük ölçüde Marx'ın görüşlerinin, Engels tarafından basitleştirilmesi ve bilimci bir ideoloji doğrultusunda pozitivist ilkelerle birleştirilmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. 19. yüzyılın sonlarından itibaren kendisine zaman zaman idealizme zaman zaman da kapitalizme karşı verilen mücadelede entelektüel ya da politik bir görüş ya da araç olarak başvurulan Marksizm, 20. yüzyılda dünyanın ama özellikle de Avrupa'nın çeşitli bölgelerinde yeni kılıklar altında ortaya çıkmıştır. O, politik ve düşünsel serüvenine önce Sovyetler'de, Sovyet Marksizmi olarak başlamıştır. Kendisine önce Leninizmin fakat 1930'lardan itibaren de esas Stalinizmin hâkim olduğu bu Marksizm katı, kemikleşmiş ve pozitivist bir dünya görüşü ortaya koymuş olmasıyla ün kazanmıştır. Buna göre, bilimsel ve materyalist bir görüş geliştirmiş olan Stalinist Marksizm doğabilimlerini temel bilgi yöntemi olarak görürken, Stalin'in ölümünden sonra, bu kez Mao Zedung tarafından Çin'in koşullarına uygulanınca, Maoizm olarak kendisini göstermiştir. Marksizmin, felsefi içeriği oldukça zayıf olan, önce Leninist, sonra Stalinist ve nihayet Maoist söz konusu versiyonları, Marksizmin tarihinde, "Ortodoks Marksizm" olarak hayli ilkel bir Marksizmi temsil eder.

Marksizmin 20. yüzyıldaki ikinci önemli uğrağını, "Avrupa Marksizmi" ya da 1950'li yıllarda Fransız filozofu Maurice Merleau-Ponty'nin kullanmış olduğu terimle ifade edilecek olursa, "Batı Marksizmi" oluşturur. Esas itibariyle merkezi Avrupa'da ve bu arada İtalya, Fransa ve Almanya'da György Lukács, Ernst Bloch, Antonio Gramsci, Louis Althusser gibi filozoflar tarafından temsil edilen Batı Marksizmi, sadece Sovyet Marksizmini değil fakat geleneksel Marksizmi de eleştirir. Buna göre Batı Marksizmi klasik Marksizmin özünü, özgürleştirici bir felsefe ve pra-

tik anlayışını korumakla birlikte, ona özellikle bilim karşısında dogmatik bir tavır aldığı gerekçesiyle karşı çıkar. Söz konusu yeni Marksizm türü, geleneksel Marksizmi determinizmden, insan öznelliğini göz ardı eden nesnelcilik, bilimcilik ve tarihsicilikten kurtarmaya çalışır. Klasik Marksizmin kötü ideoloji-iyi bilim ayırımına dört elle sarıldığını, oysa bunun bilimi efsaneleştirip mutlaklaştırdığını öne süren Yeni Marksizm, ekonomizm ve bilimle ilgili ütopyacılıktan vazgeçmiş, bilimi diğer inanç sistemleriyle aynı düzeye getirmeye çalışmıştır. Bilimcilik ve tarihsicilikten olduğu kadar, tarihsel determinizm, evrimcilik ve ekonomizmden de uzak duran Yeni Marksizm'in kaynakları arasında, temeli ya da özü itibariyle klasik Marksizm ve Hegelcilikle, bu arada fenomenoloji, süreç felsefesi, mantıkçı ampirisizm, Spinozacı anlamda akılcılık ve psikanaliz gibi öğretiler bulunur. En gelişmiş versiyonunu Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse ve Jürgen Habermas gibi filozoflardan meydana gelen Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Teorisinin oluşturduğu Batı Marksizminin katkı yaptığı konular arasında proletaryanın sınıf bilinci, bürokrasi, milliyetçilik, kent ve siyaset sosyolojisi, üstyapı, kültür endüstrisi, yabancılaşma, şeyleşme ve özgürlük gibi konular bulunmaktadır.

Sovyet Marksizmi

Marksizmi 20. yüzyılda resmi felsefe olarak benimseyen, onu sadece bir felsefi görüş olmaktan çıkartarak, bir devlet ideolojisi haline getiren ilk ülke, Sovyetler Birliği olmuştur. Marksizmin Sovyetler Birliği tarafından benimsenen bu ilk versiyonuna "Sovyet Marksizmi" adı verilir. Devletin kaynakları ve bu arada "1917 Ekim Devrimi"nin büyük prestiji tarafından oldukça güçlü bir şekilde desteklenen Sovyet Marksizmi, Marksist felsefenin 20. yüzyılda dünyaya ilk olarak ve en uzun süreyle hâkim versiyonu olarak görülebilir.

(a) Plekhanov

Sovyet Marksizminin kaynağında, 19. yüzyılın sonlarına doğru Marksist düşünceleri çeşitli yollarla keşfeden Rus sosyalistleri bulunur. Söz konusu sosyalistler arasında en fazla öne çıkan isim Georg Valentinov Plekhanov (1856-1918) olmuştur. Gerçekten de Marksizmin Rusya'ya girişinde oldukça etkili olmuş olan Plekhanov, Lenin'e felsefe hocalığı yapmış olması dolayısıyla, Sovyet ortodoks felsefi düşüncesinin yaratıcısı olarak geçer. *Monist Bir Tarih Görüşünün Gelişimi* adlı eseriyle Sovyet Marksizminin sonraki gelişimi için teorik bir model meydana getiren

Plekhanov, önce modern Avrupa felsefesinin çeşitli akımlarını, sözgelimi Fransız Aydınlanması'nın materyalizmini, 19. yüzyıl Fransız materyalistlerinin tarih anlayışını, Fransız ütopik sosyalistlerinin toplum telakkisini ve Alman idealistlerinin diyalektik anlayışlarını inceler, sonra da onları Marx'ın felsefesiyle karşılaştırır. Bu karşılaştırmanın ardından, söz konusu görüşlerin Marksizm için ancak bir hazırlık olabileceği, onların ele aldığı bütün konularda gerekli çözümün Marksist felsefede aranması gerektiği sonucuna varır.

Plekhanov, Marx'ın felsefesini, bu arada "modern diyalektik materyalizm" olarak tarif eder; söz konusu teknik terim, Sovyet Marksizminde, ondan sonra Marksist felsefeyi tanımlamak için kullanılacaktır. O, bununla da kalmayıp, politik, hukuki ve ideolojik üstyapı karşısında, toplumun ekonomik temelinin oynadığı role özel olarak vurgu yapar. Başka bir deyişle, diyalektik materyalist bakış açısını bütün problemlere uygulayan ve dolayısıyla, adalet, siyaset ve hukukun belli bir dönemin üretim ilişki ve yöntemlerinin gelişmesine bağlı olduğunu öne süren Plekhanov, bireylerin, devletlerin, ulusların ve nihayet tüm insanlığın kuruluşu ve gelişiminin iktisadi koşullara bağlı olduğunu iddia etmiştir. Onun, yine aynı çerçeve içinde, Sovyetler Birliği'nde Marksizme, Marx'ın ve Engels'in metinlerini sorgulayıp yorumlama yoluyla yaklaşma pratiğini başlatan kişi olduğu rahatlıkla söylenebilir. Plekhanov, dahası Marksizmi entelektüel tarih içinde özel ve imtiyazlı bir yere yerleştirmek suretiyle, ona ayırt edici problematik karakterini kazandırmıştır. O, aynı zamanda etkili bir sosyalist sanat anlayışı geliştirmiştir.

(b) Lenin

Sovyet Marksizmini, Plekhanov'dan sonra ele alıp biraz daha ileri bir noktaya taşıyan kişi, eylemci bir devlet adamı olduğu kadar, sıkı bir teorisyen de olan Vladimir İlyiç Lenin (1874-1924) olmuştur. Gerçekten de temel eseri olan Materyalizm ve Ampiriyo-kritisizm'de Engels'in diyalektik materyalizminin savunuculuğunu yapan Lenin, bir yandan da Marx'ın diyalektik anlayışına veya sosyal dünyanın karşıtlıkların zuhuru ve çözülüşü yoluyla ilerlediği görüşüne, maddi varlıklarla söz konusu maddi şeylerin ilişkilerinden meydana gelen sistemlerin, zihinden bağımsız olarak var olduğunu öne süren oldukça güçlü bir materyalizm ilkesiyle, duyum ve düşüncelerin zihinden bağımsız olarak varolan şeylerin doğru kopyaları olduğunu dile getiren hayli naif bir epistemolojiyi ekler. Bununla birlikte o, aynı eserde esas söz konusu diyalektik materyalizmi Bogdanov, Lunacharsky ve diğer Bolşeviklerin Marksizmi, Richard Avenarius ve Ernst Mach'ın eleştirel amprizmiyle evlendirmek suretiyle zenginleştirme teşebbüslerine karşı savunma çabası sergiler. İnsa-

ni deneyime bir dış gerçeklik tarafından neden olunduğunu yadsıyan Rus Machçılarının kaçınılmaz olarak solipsizmle sonuçlanan öznel idealizme düştüklerini öne sürer. Bu ise sınıf bilinciyle nesnel toplumsal koşullar arasındaki Marksist ayırımın ortadan kalkmasından başka hiçbir şey değildir. Bilgi teorisindeki idealist sapmalara, Sovyet Marksizmi içindeki revizyonist eğilimlere bu şekilde şiddetle karşı çıkan Lenin, söz konusu sapma ve revizyonizmi önemli ölçüde modern fizikteki, Newton mekaniğine meydan okuyan keşiflere bağlamaktaydı.

Lenin, insana duyumlarında verilen, her ne kadar duyumlardan bağımsız olarak varolsa da duyumlarımız tarafından kopyalanan, fotoğrafı çekilen ve yansıtılan nesnel gerçekliği maddeyle özdeşleştirmişti.Bu belirleme ve realist bilgi anlayışının materyalizmi, bir kez daha olumladığı kanaatindeydi. Onun materyalizmi, bu şekilde realizm ve temsili algı teorisiyle özdeşleştirmesinin, Sovyet düşüncesinin sonraki tarihi üzerinde oldukça güçlü bir etki yaptığı söylenebilir. *Marksizmin Üç Kaynağı ve Ana Öğesi* adlı bir başka eserinde ise Marksizmin kaynakları olarak Alman felsefesini, İngiliz ekonomisini ve Fransız politikasını sayan Lenin'in oldukça etkili başka bir düşüncesi ya da tezi de bütün felsefi konumların son çözümlemede ikiye, yani ya materyalizme ya da idealizme indirgenmesi gerektiği tezidir. O, idealizm kapsamı içine Hume ve Kant'ın bilinemezciliklerini de dahil ederken, bu "iki büyük kamp"ın birbirine karşıt sınıfsal çıkarları yansıttığını öne sürmekteydi. Onun ve sonrasında Stalin'in materyalist kampta yer almayan veya kendilerinden olmayan herkese açtıkları savaşın temelinde, işte bu tez yani idealizmin burjuvaların, buna mukabil materyalizmin proletaryanın çıkarlarını temsil ettiği iddiası bulunur.

Lenin karşı kamptakilere yöneltţiği bütün eleştirilere rağmen, kendi diyalektik materyalist bakış açısını Karl Vogt, Lüdwig Büchner ve Jacob Moleschott gibi Alman vülger materyalistlerinin bakış açısından ayırt etmekte çok zorlanmıştır. Düşünce, ona göre, söz konusu materyalistlerin söylediği gibi beynin bir salgısı değildir; psişik olan maddenin yüksek ürünü olmakla birlikte, maddeye indirgenemez. Düşünceyle doğa arasındaki ilişkinin diyalektik bir ilişki olduğunu, Marksizmin özünü meydana getiren şeyin esas diyalektik olduğunu iddia eden Lenin, doğallıkla karşıtların birliği ve savaşımı yasasıyla niceliksel değişimlerin niteliksel dönüşümlere yol açması yasasına özel bir önem atfetmişti.

Lenin'in söz konusu iki eseriyle, bir yandan Rus popülizminin küçük burjuva ekonomik romantizmini eleştirirken, diğer yandan köylülerin gizli devrimci potansiyeline olan inancını, disiplinli ve profesyonel eylemcilere kitleleri ihtilâlci bilinç ve eyleme yöneltmek açısından yüklediği öncü rolü açığa vuran, *Ne Yapmalı?* adlı kitabı, elbette yazar-

larının Sovyet devletinin kurucusu olması dolayısıyla kısa bir süre içinde kutsal bir statü kazanırken, Marksizm bundan böyle Marksizm-Leninizm olarak Sovyetler Birliği'nin devlet felsefesi olma düzeyine yükseldi. O, 1930'lu yıllardan başlayıp birliğin dağılacağı 1990'lı yıllara kadar, önce Stalin'in önderliğinde, toplumun, başta stratejik bilim ve teknoloji alanları olmak üzere, bütün alanlarında her tür faaliyeti yönetecek temel felsefe ya da daha doğrusu ideoloji haline geldi. Zira Lenin'in düşüncesinin çok önemli bir bölümü, esas itibariyle şiddet tekniklerine ve Komünist Parti'nin proletarya devrimini gerçekleştirme ve pekiştirmedeki rolü türünden tamamen pratik konulara hasredilmişti. Çünkü o da aynen Marx gibi, teoriyle pratiğin vazgeçilmez birliğini, teorinin işlevinin pratiğe hizmet etmek olduğunu söyleyerek olumlamaktaydı. Teorinin gerçekte her zaman sınıf çıkarlarına hizmet ettiğini savunarak, felsefenin sınıf savaşına ivme kazandırmada kullanılacak bir alete dönüştürülmesini talep etmişti: Felsefenin en önemli görevi, soyut bir biçimde hakikati keşfetmekten ziyade, somut olarak proletaryaya gerekli entelektüel araçları temin etmekti. Felsefe, işte bu şekilde ideolojiden ayrılmaz hale geldi.

(c) Stalin

Bununla birlikte, Marksizmin Marksizm-Leninizme dönüşmesinde veya Komünist Parti'nin resmi ideolojisi haline gelmesinde, partiyi ve devleti 1929 yılından itibaren ele geçiren Jozef Stalin'in (1879-1973), çok daha büyük bir rol oynadığı söylenebilir. Bu süreci hem teorik ve hem de pratik olarak yöneten Stalin, her şeyden önce 1938 yılında yayımlanan Bolşeviklerin Komünist Partisi'nin Tarihi adlı eserin kaleme alınmasını temin etmiştir. Bir bölümünü Stalin'in yazdığı söylenen bu elkitabı, diyalektik materyalizm ile tarihsel materyalizmin temel dogmalarını şematik bir tarzda ortaya koyar. Kitaba göre, metafiziğe bütünüyle karşıt olan diyalektiğin, karşılıklı ilişki, değişme, niteliksel sıçrama ve çelişki gibi dört temel ilkesi; idealizme tamamen zıt bir felsefe olan materyalizmin ise dünyanın maddi olduğunu, düşüncelerden bağımsız bir varoluşa sahip bulunduğunu ve bütünüyle bilinebilir olduğunu dile getiren üç ana düşüncesi vardır. Proletaryanın partisinin rehberi haline getirilen söz konusu diyalektik materyalizm, Stalin'e göre, tarihe ilişkin araştırmaya uygulandığı zaman, tarihsel materyalizmi verir. Tarihsel gelişmenin itici gücünün üretim güçleriyle üretim ilişkileri olduğunu söz konusu tarihsel materyalizm, düşünceler ve kurumlar da dahil olmak üzere, toplumun manevi üstyapısının ekonomik temeli aynen yansıttığını, sosyal değişmenin, birtakım reformlar yoluyla değil de devrim yoluyla gerçekleşmesi gerektiğini ileri sürer.

Sovyet Marksizminin, şu halde, sonuncu temel evresini meydana getiren Stalinizm, Marksizmi dogmatik ortodoksinin deli gömleği içine sokarken, Marksist olmayan felsefelerle, hatta Marksizmi zamanında beslemiş olan Hegelcilik benzeri felsefelerle bile ilgilenmeyi yasaklar. Zamanında eleştirel bir felsefe kimliğiyle ortaya çıkan Marksizmi eleştirmeyi imkânsız hale getiren katı bir sansür uygulanırken, Sovyetler Birliği'nde kurulmuş olan totaliter rejime muhalif bütün entelektüeller önce Stalin'in kendisi, sonra da iktidardaki bilumum halefleri tarafından ya ortadan kaldırılır ya da sürgüne gönderilir. Parti üyesi olmayan bir filozofu, Marksist olsa dahi, sahici bir Marksist olmadığı gerekçesiyle yasaklayan Sovyet rejimi egemenliğini 1990'lı yıllara kadar devam ettirmiştir.

(d) Mao

Marksizmin ya da Leninist ve Stalinist Marksizmin etkili bir başka versiyonunun da Çin'de ortaya çıktığı söylenebilir. Söz konusu Çin Marksizmini geliştiren kişi ise ülkede 1935 yılından başlayarak tam kırk yıl boyunca her şeye hükmeden Mao Zedung'tur (1893-1976). Esas itibariyle Marx ile Lenin'in ve kısmen de Stalin'in görüşlerinin devam ettiricisi ve geliştiricisi, aynı zamanda Marksizmin Çinlileştirilmiş versiyonunun yaratıcısı olan Mao'nun, felsefi düşünceleri üç ana unsurdan, sırasıyla bir çelişki teorisinden, bir bilgi anlayışından ve nihayet bir demokrasi ve kültür teorisinden meydana gelmekteydi.

Bunlardan meşhur çelişki teorisi söz konusu olduğunda, Mao'nun çelişkiyle belli bir etkileşim sürecini ve ilişkiselliği anlatmak istediğini söylemek doğru olur. Gerçekliğin statik olmadığını, tam tersine karşılıklı ilişkilerden, sürekli değişmelerden oluşan dinamik bir süreç olduğunu öne süren Mao, gerçekliği bilmek için bu dinamik süreci teşkil eden ilişkileri bilmenin, daha doğrusu onu belirleyen çelişkiler arasında bir ayırım yapmanın kaçınılmaz olduğunu söyledi. Bu bağlamda, o çelişkileri birincil ya da asal çelişkiler ve ikincil çelişkiler olarak ikiye ayırdı. Bunlardan birincil çelişkiler doğaları itibariyle antagonistik olan, bu yüzden ancak zor veya şiddet yoluyla çözüme kavuşturulabilen çelişkiler iken, tali çelişkiler kendiliğinden veya barışçı yollarla çözülen çelişkilere tekabül etmekteydi. Çelişkinin ancak doğru anlaşıldığı takdirde çözülebileceğini savunan Mao, gerçekliğin sürekli bir biçimde değişmesi nedeniyle, çelişkilerin mahiyetinin de değişebileceğini yani asal çelişkilerin tali, ikincil çelişkilerin de asal çelişkiler haline gelebileceğini iddia etti.

Onun bilgi teorisi de hem pratikle sıkı bir ilişki içerisinde olmak veya "pratik-teori-pratik" sarmalını ihtiva etmek ve hem de bilgiyi gerçekliğin zihinde duyulardan başlayan doğru yansıması ya da entelektüel sureti olarak anlamak bakımından Marksist bir teoriydi. Mao, bilginin, in-

sanın toplum içindeki pratik hayatıyla ilintili bütün etkinlikleri içerecek şekilde pratikle veya toplumsal pratikle başladığını ve maddi üretim, bilimsel araştırma veya sosyal inşa ile ilgili her tür faaliyeti ihtiva eden sosyal pratiğin, biri algısal, diğeri rasyonel hareket olmak üzere, iki ayrı harekete yol açtığını düşünüyordu.

İnsan bilgisi öyleyse, öznel duyu organlarıyla nesnel gerçeklik dünyası arasındaki karşılıklı etkileşime tekabül eden algısal hareketle başlar ve bu süreç algısal bilgiyle sonuçlanır. Algısal bilgi yeterince tekrarlandığı zaman, ani bir sıçrama ile rasyonel ya da entelektüel bilgiye dönüşür. Algısal bilgiyle rasyonel bilginin farklı olsalar bile, birbirlerine zıt olmadığını, tam tersine birbirlerini tamamladığını savunan Mao, bilgiyle eylemin birliğini ileri sürerken, sadece Marksizme değil fakat geleneksel Çin kültürüne de bağlılığını korur. Geleneksel Çin düşüncesinde olduğu gibi, Mao'da da hakikate götüren şey bilgiyle eylemin ya da sosyal pratiğin birliği olmak durumundadır.

O, demokrasi ve kültür teorisinde, bütün Marksist yönelimine rağmen, Marksizmin Çin'e olduğu gibi ithal edilmesini hiçbir zaman savunmadı. Bir yandan Marksizmin Çin'in kendine özgü bağlamına uyarlanmasını isterken, diğer yandan da geleneksel Çin kültürünün, eski feodal sınıfın yozlaşan kültüründen soyutlanarak korunmasını talep etti. O, hepsinden önemlisi Çin için yeni bir demokratik kültür arayışı içinde oldu. Bu yeni demokratik kültürün her şeyden önce Çin'in bütün diğer milletler arasında, özgür ve bağımsız bir millet olmasını temin edecek bir yapıda, ikinci olarak batıl itikatlardan arınıp, nesnel hakikatlerin peşinde olacak şekilde bilimsel ve nihayet, bütün halk kitlelerine hizmet edecek bir nitelikte olması gerektiğini düşünüyordu.

Merkezi Avrupa Marksizmi

Birinci Dünya Savaşı'nı izleyen ve Avrupalı sol entelektüellerin Moskova'nın yörüngesine girmeyip partinin katı disiplininden olduğu kadar, pozitivizmin göz boyayıcı cilalarından da uzak durabilmeyi başardıkları yıllarda, merkezi Avrupa'da, Marksistler arasında geçen felsefi tartışmaların beslediği azımsanmayacak bir kültürel birikimden söz etmek mümkündü. Bu kültürü yaratan Marksist felsefeciler, esas itibariyle Almanya'da yetişmiş, Marx'ı olduğu kadar, Hegel'i ve Weber'i de iyi bilen, entelektüel ve kültürel değerlere saygılı, hümanist entelektüellerdi. Kendilerini her yönden "arada kalmış" hisseden, yedikleri "revizyonist" damgasından hayatları boyunca kurtulamayacak olan söz konusu sol entelektüellerin geliştirmiş oldukları Marksizm, hiç kuşku yok ki felse-

fi yönden çok daha gelişmiş bir Marksizmdi. Bu filozofların en önde gelenleri arasında George Lukács, Walter Benjamin ve Ernst Bloch bulunuyordu.

(a) Lukács

Alman üniversitelerinde eğitim gören Lukács (1885-1971), Kant, Dilthey ve Simmel'in bulunduğu Alman felsefe geleneği içinde yetişmişti. Bu yüzden, Marx'ı öğrenmesi, önce Max Weber, sonra da kendisi için her zaman önemli bir cazibe kaynağı olmuş olan Hegel aracılığıyla oldu. Onun bu etkilerden feyz alarak geliştirmiş olduğu Marksizm anlayışı ya da yorumunun, Moskova'da güç kazanan diyalektik materyalizmden, kendisinin her daim "revizyonizm" ithamlarına maruz kalmasına yol açacak şekilde ayrılması kaçınılmazdı.

Gerçekten de Lukács, temel eseri olan *Tarih ve Sınıf Bilinci* adlı çalışmasında, Marksizmi öncelikle, kendisine pozitivist bir kimlik kazandırarak bilimsel bir öğreti haline getirmeye çalışan Ortodoks anlayışın tam tersine, Hegelci bir gelenek içine yerleştirmeye ve sonra da Marx'ın yeniden biçimlendirme çabası vermiş olduğu Hegelci kavramları gözler önüne sermeye çalışır. Bu noktada o, Marx'ın Hegel'in yöntemindeki gelişmeye en açık, en ileri unsuru yani diyalektiği aldığını ve bu yöntemi, bir zamanlar Hegel'in kendisinin de gizemsizleştirme mücadelesi verdiği "ebedi değerler"in üzerindeki örtüyü kaldırmak için kullandığını söyler. Zaten felsefede irrasyonalizm, mekanik materyalizm ve dogmatizmin çeşitli şekillerine karşı, diyalektiğin savunuculuğunu yapan Lukács'ın kendisi de diyalektiği, modern felsefeyi belirleyen düalizmleri, özne nesne, özgürlük-zorunluluk, teori-pratik ikiciliklerini aşan, tarihsel ve kategorik bir düşünme tarzı olarak ele alır.

Lukács'ın söz konusu Marx yorumuna göre, Marx, bir zamanlar Hegel'in kendisinden önce Kant ve Fichte'ye yöneltmiş olduğu "süreci, somut bütünlüğü, diyalektiği ve tarihin kendisini unutarak, soyut düşünümün münferit anlarını bir şekilde ebedileştirme" eleştirisini, Marx şimdi, diyalektiğin bizzat kendisini kullanarak Hegel'e yöneltmektedir. Hegel'in bütün büyüklüğüne rağmen, soyutlamaları aşarak, tarihin gerçek itici güçlerine ulaşmayı başaramadığını söyleyen Lukács, Marx'ın önemi ve özgünlüğünün, söz konusu itici güçleri keşfetmeyi başarmış olmasından kaynaklandığını ileri sürer.

Lukács'ın eserinin en önemli ve en ilginç bölümü, "şeyleştirme" teorisinin Marksizmin özel bir yorumu olarak öne sürüldüğü bölümdür. Marx'ın yabancılaşma kuramının yer aldığı *1844 Paris Elyazmaları* adlı eserinin henüz gün ışığına çıkmadığı dikkate alınırsa, teorinin kendi içinde özel bir önem taşıdığı kolaylıkla görülebilir. Teorinin kapitalist

toplumun analizi açısından büyük bir önem taşıdığını dile getirirken, şeyleştirme düşüncesini, Marx'ın meta fetişizminin kültürel bir genellemesi olarak ortaya koyan Lukács, söz konusu genellemenin Marksizmin bir iktisat teorisinden bir *praksis* felsefesine dönüşmesini gerekli kıldığına işaret eder.

Buna göre, Lukács önce genel olarak şeyleştirmenin, herhangi bir şeyin, bu ister bir nesne ya da ister bir insan varlığı olsun, teori veya uygulamada, mübadele edilebilir bir meta olarak değerlendirildiği zaman söz konusu olduğunu belirtir. Terimi, insani ilişkilerin, sanki, sosyal dünyanın değil de doğal dünyanın ayrılmaz bir yönüymüş gibi, sabit ve değişmez bir nitelik kazanarak, insanın denetiminden çıkması durumunu tanımlamak için kullanan ve bu sürecin kapitalist toplumlarda ortaya çıktığını söylerken yabancılaşmayla ilintilendiren Lukács, bununla insani olan her şeyin, insani değerini yitirerek, maddeleşmesini anlatmak ister. Lukács'a göre, kapitalist ekonomilerin temel birimi mübadele edilebilir metadır. Metaların, kapitalizmde bundan dolayı fetişleştirilmesi, insanların her türlü anlamlı faaliyet ve ilişkinin içini, ölçülmesi mümkün mübadele edilebilir değer lehine, boşaltmalarına yol açar. O, işte bundan dolayı kapitalizmin gelişmesinin kaçınılmaz mantığının, bütün ilişkileri mübadele edilebilir metanın değişmez yapısına indirgemek suretiyle şeyleştirmesinin kaçınılmaz olduğunu ileri sürer. Başka bir deyişle, bu sürecin son noktasında insani ilişkilere de sirayet ettiğini ve insanları birbirlerine yabancılaştırdığını söyleyen Lukács, burjuva toplumunda hiçbir çıkış yolunun olmadığını iddia eder. Çözüm, ona göre, sadece felsefenin bir *praksise* dönüştürülmesinden ve düşünce ve bilincin gerçeklik karşısında takınacağı yeni bir tavırdan geçer. Böyle yeni bir bakış sayesinde, gerçeklik, taşlaşmış ve değişmez bir yapı olarak değil fakat bir oluş ve değiştirilmesi mümkün bir süreç olarak anlaşılabilir. Kendisini sosyal bütünlüğün öznesi olarak kavrayacak proletaryanın sınıf bilinci ancak bir *praksis* kuramını, gerçek dünyayı bir anlamda ters yüz ederken, şeyleştirme sürecinin üstesinden gelecek bir pratik teorisine dönüştürebilir.

(b) Benjamin

Merkezi Avrupa Marksizminin önemli figürlerinden biri de politik aktivizmden uzak durmakla birlikte, devrimci bir Marksist yaklaşımın izlerini bütün eserlerinde görmenin mümkün olduğu Walter Benjamin'dir (1892-1940). Benjamin sistematik bir filozof değildi; daha ziyade, bir kültür tarihçisi kimliğine sahipti. Bunun da en önemli nedeni, onun Frankfurt Okulu filozoflarına koşut bir biçimde kültürün, esas çatışma alanı olarak politikayı geçtiğini düşünmesiydi. Doğallıkla kapitalizmin,

klasik Marksizmin ilgi alanı dışında kalan kültürel boyutları ve özellikle de sanat üzerinde yoğunlaştı.

Aslında onun en temel amacı, geleneğin yazarı ve teorisyeni olarak moderniteyi sürekli değişen yüzüyle anlamaya çalışmaktı. Gerçekten de tarihe özgürleştirici bir ilgiyle bakan, moderniteyi sürekli değişen yüzüyle ele alıp, tarihin modernite içinde nasıl biçimlendiğini anlamaya çalışan Benjamin'e göre, modern dönemlerin en önemli özelliklerinin başında, metaların kitlesel üretimi ve insan ilişkilerinin şeyleştirilmiş olması gelir; böyle bir şeyleştirmenin en önemli nedeni de teknolojik değişimdir. Teknolojik değişmenin sonucunda gelenek ve geleneğe bağlı değerler yitirilmiş; imgeler ve nesneler metalaşarak fantezilerimizi oluştururken, bizi fantazmagorik bir yaşamın içerisine yerleştirmiştir. Bu yüzden Benjamin, fantezilerin ve nesnelerin tarih ve kültür açısından doğru bir şekilde açıklanmasının büyük bir önem taşıdığını ileri sürer.

Benjamin, geçmişi sadece geçmiş olarak konumlandırmanın, geleceğin yalnızca geçmişle anlaşılabilmesi nedeniyle, onun sahip olduğu işlevi göz ardı etmek anlamına geldiğini söyler. Tarihsel bakışın, şimdiden tarihe değil de tarihten şimdiye doğru olması gerektiğini söyleyerek, 19. yüzyıldan bugüne bakmaya çalışan Benjamin, tarihi öğrenmenin, özgürleşme ve kurtuluş açısından önemli olduğunu söyler. Nitekim tarihe ancak bu şekilde manevi bir özellik kazandırılabileceğini, tarihin bizim için ancak bundan sonra bir anlam ifade etmeye başlayacağını savunur. Kurtuluş ve özgürleşme imkânının farkında olabilmek için şeyleşmenin ve köleliğin katastrofik atmosferinden haberdar olmak gerekir.

Benjamin, bir yandan tarihsel bilincin özgürleşim açısından taşıdığı öneme vurgu yaparken, diğer yandan sanatın kendi içindeki ilerici ve özgürleştirici potansiyele işaret eder. Bir sosyal üretim formu olarak sanatın önemini fark eden ilk kişi olduğu düşünülen Benjamin'in sanatsal üretimin maddi boyutuna ilişkin analizi, onun çağdaş düşünceye yaptığı katkıların başında gelir. Benjamin, yeni kültürel koşulların yeni sanat türlerini veya formlarını talep ettiğini öne sürer. Gelenekle moderniteyi birbirine bağlayan şeyin yeniden üretim kavramı olduğunu öne süren Benjamin'e göre, modern dünyada edebi veya sanatsal değerlerle ilgili algılarımız değişirken, yüksek sanatla aşağı sanat arasındaki ayırımımız aşınır. Benjamin işte bu durumu ve sanatın modern toplumdaki rolüne işaret etmek için mekândaki ve zaman içinde özgül bir yerde bulunmanın sonucunda kazanılan ritüel ya da kült değere sahip bir nesne olarak sanat eseri ile mekanik biçimde yeniden-üretilmiş bu tür bir değere sahip olamayan eser arasında bir ayırım önerir. O, mekanik yeniden-üretim çağında, sanat eseri orijinalliğinden kaynaklanan, algılanmış otantiklik olarak "*aura*"sını yitirmiştir. Fotoğraf ve sinema gibi mo-

dern teknolojik temsil biçimleri, yalnızca sonsuzca yeniden-üretilebilir eser olmayıp, aynı zamanda, orijinalden söz etmeyi anlamsız kılan şeylerdir. Benjamin söz konusu olgusal durumun suiistimal edilmeye, sözgelimi faşizmde olduğu üzere politikanın estetikleştirilmesine ya da komünizmde olduğu üzere estetiğin politikleştirilmesine yol açacak şekilde gerici ya da sözde ilerlemeci her tür suiistimale açık olduğunu ileri sürer.

Politik, teolojik ve felsefi amaçlara hizmet eden sanatın bir sosyal üretim türü olarak görülmesi gerektiğini söyleyen Benjamin, önemli olanın sanatın ait olduğu zamanın üretim ilişkileri açısından nerede durduğu değil fakat bu ilişkiler içinde nerede durduğudur. Ona göre, 20. yüzyılda sanat alanındaki en önemli gelişme ve problem, geleneğin çözülmesi ve buna bağlı olarak yok olup gitmesiyle birlikte, sanatın yepyeni biçim ve işlevler kazanmış olmasıdır. Başka bir deyişle, mekanizasyon ve kitlesel üretimin kültür alanına da yayılışındaki ilerici potansiyeli gören Benjamin, öncelikle kültürel eserlerin veya sanat yapıtlarının mekanik olarak çoğaltılabilirliğinin, yüksek kültürün eserlerinin büyülü ve kutsal halesini, onları ritüel ve gelenekten koparmak suretiyle, yok ettiğini öne sürer. O, söz konusu gelişmeyi, şeylerin evrensel eşitliği düşüncesini benimseyen kitlelerin çağdaş yaşamda giderek artan önemleriyle birleştirir ve bunu potansiyel olarak ilerici bir şey olarak değerlendirir.

Diğer bir deyişle, teknolojik alandaki büyük gelişmenin, sanat ve kültür için yepyeni imkânlar sağladığını iddia eden Benjamin, fotoğraf ve sinema benzeri sanatların kaydettiği gelişmenin, kitlelerin katılımına açık, onların yararına olan bir sanatı mümkün hale getirdiğini söyler. Ona göre, sanatın mekanik olarak çoğaltılabilirliği, kitlelerin sanata karşı olan tutumlarını değiştirir. Bir Picasso tablosuna karşı takınılan gerici tavır, bir Chaplin filmine karşı ilerici bir tepkiye dönüşür. Sanatın toplum için olduğunda ısrar eden filozof, ritüel ve propagandanın 1930'lar Almanya'sındaki rolüne gönderme yaparak, sanatın özerkliği veya sanat için sanat üzerindeki ısrarın estetiğin faşizm tarafından politik hayata sokulmasıyla tamamlandığını öne sürer. Bununla birlikte, Benjamin'e göre, geleneğin ve geçmiş kültürün özgürleştirici yönlerini de unutmamak gerekir.

(c) Bloch

Ernst Bloch (1885-1977), Marksist düşünceye, merkezi Avrupa'da, Ortodoks olmayan bir tarzda ve daha ziyade felsefe üzerinden katkı yapmış olan bir başka Alman filozofudur. Batı'da önde gelen Marksist filozoflardan biri olarak bilinir; fakat onun kültürel mirasında veya düşünsel birikiminde, Marksist felsefeye ek olarak, klasik Alman düşüncesinin, Ya-

hudi mistisizminin ve Yeni-Platonculuğun bulunduğu yine herkes tarafından teslim edilir. Dahası Bloch, temel eseri olan Umut İlkesi'nde her ne kadar ekonomik unsurun temel olduğunu iddia etse de onu bir şekilde arızi veya ikincil hale getirerek, tüm dikkatini, Ortodoks Marksistlerin sadece bir üstyapı unsuru olarak değerlendirdikleri entelektüel kültür meselesi üzerine yöneltir.

Bloch, işte bu yüzden gerçekliğin ne idealizmin öngördüğü gibi, sadece özne ya da bilince ne de materyalizmin varsaydığı şekilde maddeye indirgenebileceğini söyler; gerçeklik ona göre, özne ile nesnenin, bu ikisinin nihai birliği amacına yönelmiş dinamik ilişkisi olmak durumundadır. Bloch, özne-nesne veya madde-ruh ayrımından önce gelen ilksel unsur ya da malzemenin, kendisinin "açlık" adını verdiği, dolayımsız bir kozmik güç olduğunu iddia eder. Temel itici güç olarak "açlık", özne ve nesne birbirinden ayrıldıktan sonra da önem arz etmeye devam eder. Bundan dolayıdır ki gerek özne ve gerekse nesnenin gerçekliğinin gelecekte bulunduğunu söyleyen Bloch'ta, imkân düşüncesi, doğallıkla önemli bir rol oynar.

Bloch, söz konusu ilksel açlığın insan varlıklarında, arzu ya da umut haline geldiğini söyler. Umut ise kendisini, hayata geçirilebilecek bir imkân tasarımı veya vizyonu yani ütopya olarak sunar. O, geleceğe doğru bir yönelim, yeni olana dönük bir gerilimdir. Umudun salt bir zihin halinden bir temsile ve daha sonra da bilgiye gittiğini söyleyen Bloch'a göre, onun, her ne kadar iradeye dayansa da anlamaya muktedir bir umut olabilmesi için gücünü umut objesine erişip gerçekleştiği zaman da var olmaya devam edecek gerçek bir şeyden alması gerekir. Umuttan geriye kalması gereken bu esaslı tortu, onu sadece aklın bir projesi olmaktan çıkartıp, nesnel olarak mümkün olanla ilişkili hale getirir. Bloch işte bu durumun, gelecekteki imkânın sadece bir düş olarak kalmamasını temin eden en önemli şey olduğunu ifade eder.

Özneyle nesne, gerçeklikle imkân arasındaki ilişkiler, onun felsefesinde, oldukça karmaşık bir görünüm arz eder. Buna göre, gerçek olanın doğasında geleceğe doğru bir yönelim olması, geleceğin öncelenmesi olgusu bulunur; onun gerçekliği, bu yüzden gelecekteki bir şeyin gerçekliği olmak durumundadır. Fakat geleceğin nesnel imkân olarak şimdiden gerçek olduğunu söyleyen Bloch, sadece teorik bir durumu ya da olanağı ifade eden nesnel imkân ile gelecekle yoğun bir ilişki içinde bulunan gerçek imkân arasında bir ayrım yapar.

Gerçek imkân veya hakikaten mümkün olan, onda somut olarak ütopyaya bağlanır. Buna göre gerçeklik mümkün birtakım değişme unsurlarını, henüz varolmayan imkânları ihtiva eder. Ütopyaların, bu imkânlarla ilgili olmaları nedeniyle, insan bilincinde çok temel bir yer işgal

ettiğini söyleyen Bloch, bir yandan da bu imkânların nesnede gerçek bir temele sahip olmaları gerektiğini ileri sürer. Çünkü düşünce, hayal gücünde sonsuz sayıda nesneyi sonsuz sayıda ilişki içinde temsil edebilir. Bir olay tamamen veya bütünüyle koşullandığı takdirde, "koşulsuz olarak veya mutlak anlamda kesin" olur. Bu yüzden varlığa gelebilen, ancak koşullanmadığı sürece, mümkün olur. Nesnel olarak mümkün olan, önceden belirlenmiş koşullarca var olmaya, belli şekillerde olmaya zorlanmadığı takdirde, mümkün olur. Bloch, işte bu çerçeve içinde, nesnel imkânın iki anlamını birbirinden ayırır. Bu anlamlardan biri şeyin kendisiyle ilgili olup, onun "davranış"ına veya şeyin bir bilgi nesnesi olarak ortaya çıkışına tekabül eder. Oysa, nesnel imkânın ikinci anlamı, şeyin bilgisiyle ilgilidir. Buna göre, şeyin nesnelliği sadece ona ilişkin bilgimizle ilgiliyken, olgusallığı sadece bilginin nesnesiyle ilgili olmak durumundadır. Bloch, sadece tarihsel materyalizmin temel iddialarını "umut" kavramıyla tamamlamakla yetinmez, aynı anda diyalektik materyalizmin iddialarını tamamlamaya geçer.

Buna göre, nesne ya da maddede, ilk varlık ya da ilksel açlık itici, harekete geçirici bir güç haline gelir. Bu güç, elbette maddeye tamamen içkin olan bir güçtür. İşte bu görüş ya da yaklaşım, onu klasik materyalizmin dışına çıkartır. Mekanizmin istisnasız bütün formlarına karşı çıkan ve daha ziyade organik yaklaşım veya çözümlere itibar eden Bloch'un bu yaklaşımı, onu ortodoks Marksizmin diyalektik materyalizminden de uzaklaştırır. Aynı şekilde onun maddeye izafe ettiği ilksel güç, sadece teleolojik bir bakış açısının kapsamı veya nihai amaç gözeten bir bakış açısı içinde anlam kazanabilir. Sadece mekanizmi değil fakat determinizmi de reddeden Bloch'a göre, madde önceden belirlenmiş değildir. Çünkü maddenin kendisini sadece varlıkta ifade etme kapasitesi olmayıp, bunu tamamen yepyeni formlar altında yapma kapasitesi de bulunmaktadır. Bununla birlikte, onda bütün bir dünya için söz konusu olan nihai amaca gönderme yapan teleolojik öğreti, psikolojik bir kategorinin veya tarihsel bir ilkenin doğayı da kapsayacak şekilde genişletilmesi değildir. Onun gözettiği nihai amaç, özne ile nesnenin veya öznel süreç ile nesnel sürecin, varlığın nihayet düşünme ve düşünmenin de varlık haline geldiği noktada erişilen kozmik birliğidir. Toplumun tarihsel gelişme süreci, işte böylelikle dünyanın gelişme sürecine ve son çözümlemede de maddeye bağlanır.

Özne ile nesnenin birleşmesi ütopya yoluyla olur. Ütopyada, dünyayı akli olarak fethetme düşümüzün umutsuzca aşmaya çalıştığımız bir sınır tarafından engellendiği üzüntüsü kurtarılma beklentisiyle birleşir. Buna göre, ütopya "Tanrı'nın çocuklarının krallığını", insanın insan tarafından sömürülmesinin sona erdiği bir özgürlük diyarını öngörür. Bloch, özne ile

nesnenin işte böyle bir noktada birleşip özdeşleşeceğini öne sürer; bu ona göre, doğanın gelecekteki tarihselleşmesiyle insanın doğallaşmasından söz ettiği zaman Marx'ın öngörmüş olduğu bir şeydir. Bloch, demek ki dünyanın kendi gerçekleşmesini insandan beklediğini ve dünyanın gerçekleşme sürecinin insanlığın gerçekleşmesiyle özdeş olduğunu öne sürer.

Şu halde, bir kez daha söylenebilir ki Bloch'un Marksizmin gerçeklik telakkisini tamamlama teşebbüsü, umut kavramından çıkar. Devrime yönelen Marksist anlayışın amaçladığı sınıfsız toplum, henüz olmayan bir durumdur; onun gelecekte ortaya çıkması beklenmekte, umut edilmektedir. Marksist teorinin öngördüğü bu durum, devrimci eylemin de son amacıdır. Dolayısıyla, tam anlamıyla realist bir varlık anlayışına dayanma iddiasıyla ortaya çıkan Marksizmin, geleneksel anlamıyla realist addedilen anlayışların ötesinde, yeni bir ontolojiye yol açması kaçınılmazdır. O, bu bağlamda temel kavram olarak "henüz olmayan"ı ortaya atar: "Henüz olmayan", bir yandan umudun nesnesi, diğer yandan da eylemin amacıdır. Bu nesne ve amaç, geçerli varlık anlayışları açısından gerçek değildir. Oysa Bloch'a göre, insanların eylemi ve tarihsel sonuçları açısından bu kadar önemli bir nesne ve amaç, kısıtlı bir realizmin perspektifinden ele alınıp anlaşılamaz. Bu yüzden eleştirisinde nesnel imkân kavramını gündeme getiren Bloch, özellikle tarihin kendisini ve bireyin tarih karşısındaki durumunu irdeler. "Henüz olmayan"ı belirgin hale getirmek, eyleme ve tek tek kişilerin yapacaklarına bağlıdır. Bu eylemlerin toplamıyla "henüz olmayan" bir yeni olarak ortaya çıkabilir. Fakat bu, tamamen yeni bir şey olmayıp, öteden beri bilinen bir şeyi, yani nesnel imkânı gerçekleştirmek olur.

İtalyan Marksizmi

Avrupa'da Marksizmin, özellikle iki dünya savaşı arasında, önemli bir gelişme gösterdiği bir başka ülke de İtalya olmuştur. İtalyan Marksizmi diğer Avrupa Marksizmleri'nden yer altında gelişmiş olmak bakımından farklılık gösterir. Gerçekten de Mussolini'nin 1920'lerin hemen başlarında iktidara gelişiyle birlikte, İtalyan Marksistleri ya hapse atılır ya da sürgüne gönderilir. Nitekim, diğer etkili isimleri arasında Antonıı Labriola (1843-1904) ve Galvano della Volpe'nin (1895-1968) bulunduğu İtalyan Marksizmi en önemli ismi olan Antonio Gramsci'nin (1891-1937) neredeyse tüm hayatı hapishanede geçmiştir.

(a) Gramsci

Temel eseri Hapishane Defterleri'ni hapishanede kaleme almış olan Gramsci'nin düşüncesi baştan sona Marksist bir perspektif içinde şekil-

lenmişti. Hemen hemen tüm Marksistler gibi işçi sınıfına büyük bir inanç besliyordu. Esas itibariyle Fransız filozofu Georges Sorel'den etkilenen Gramsci, diyalektiği daha ziyade Hegelci terimlerle anlayıp yorumlamıştı.

Bir Marksist teorisyen olarak Gramsci'yi başlangıçta esas olarak, diyalektik materyalizmin, Bukharin gibi Bolşevik teorisyenler tarafından öne sürülmüş olan kaba ve mekanik versiyonlarına karşı çıkmak ilgilendirmişti. Marksizmi bir sosyoloji teorisinden ziyade bir tarih teorisi olarak yorumladı; bu yüzden, diğer bütün Batı Marksistleri gibi, salt ekonomik mütalaalardan ziyade kültürel ve tarihsel faktörler üzerinde yoğunlaştı. Dolayısıyla Sovyet ortodoksisinden ayrılıp, Marksist öğretinin daha hümanist bir versiyonunu ortaya koyma çabası gösterdi. Nitekim hayatı boyunca politik hedeflere ulaşmada iknaya büyük bir önem vermiş, Marksist-Leninist parti disiplini ve politikanın yukarıdan aşağıya zorla kabul ettirilmesi yöntemine karşı çıkmıştır. Bu yüzden onun komünist parti görüşü daha az otoriter bir anlayış olup, Katolik Kilisesi tarafından ortaya konan örgütlenme modeline yakındır.

Gramsci Sovyet ortodoksisinden ayrılıp Marksizmi önce bir tarih felsefesi olarak yorumlamış, sonra da bir siyaset ya da *praksis* felsefesi olarak yeni baştan inşa etme çabası içine girmiştir. Ona göre, felsefe, toplumsal bir etkinlik olup, kültürel normlar ve değerler evreninden, sağduyu olarak herkes tarafından paylaşılan dünya görüşünden başka bir şey değildir. Bundan dolayı, tüm felsefeler somut olup, bir yer, bir zaman ve bir halka aittir. Gramsci felsefeyi bu şekilde kavrayıp tasarlarken, Marksizmin toplumun politik ve kültürel üstyapısını belirleyen temel ya da altyapı olarak ekonomi anlayışına karşı çıkar. Onun gözünde, sağduyunun dönüşümü ve yeni felsefi perspektiflerin gündeme gelişi olarak politika, tarihsel değişmede bağımsız değişken ya da öğeyi gösterir.

Bu çerçeve içinde, onun, "insan varlığının ne olduğu" sorusuna, insanlığın tek tek her kişide yansıtıldığı ve onun bireyden, başka insanlardan ve doğadan oluştuğu yanıtını verdiğini anımsamakta yarar olabilir. Bireylerin başka insanlarla ve doğayla ilişkiye girdiğini ve büyük bir ilişkiler ağı meydana getirdiğini ileri süren Gramsci'ye göre, bu ilişkiler organik sosyal kendilik ya da varlıkları meydana getirir. Söz konusu varlıklar, kendi kendilerinin bilincinde olmanın dışında, amaçlı ve etkili eyleme muktedir gerçekliklerdir. O, işte buradan hareketle, bireyin tarihe tekabül eden değişme sürecinin en önemli parçası, onun bilinçli, harekete geçirici gücü olduğunu iddia eder; öte yandan, değişen ilişkiler kompleksi de tek tek her bireyin bir parçası olmak durumundadır. Gramsci, insani varoluşun toplumsal-tarihsel süreçle özdeş olduğunu savunur.

Gramsci'nin işte bu hümanist vizyonu içinde felsefe, sadece beşeri *praksis*in bütünlüğünün bir boyutu olmakla kalmayıp, söz konusu tarihsel sürecin bilinci olarak ortaya çıkar. Felsefe, bir anlamda kolektif öznellik olup, onun gerçek değeri nesnel gerçeklikle olan ilişkisinden ziyade, kolektiviteyle ilgili görevlere olan uygunluğunda bulunur. İnsani *praksis*ten bağımsız olarak var olan bir gerçeklikten söz etmenin anlamlı olup olmadığını sorgulayan Gramsci, insanlığın birliği ve ilerlemesi için felsefenin entelektüellerle sıradan insanlar arasındaki mesafeyi aşması veya ortadan kaldırması gerektiğini söyler. Bu yüzden, birtakım elitist düşünceleri dışarıdan ithal etmek yerine, işçi sınıfının organik bir parçası olup, kitlelerin bilinç düzeyini yükseltecek entelektüelleri yaratmanın Marksizm için bir zorunluluk olduğunu ileri sürer.

Gramsci'nin Marksist teoriye en önemli katkısının, tarihin determinist modele uymayan gelişimini açıklama yönünde bir çabadan oluşan hegemonya anlayışı olduğu kabul edilir. "Kapitalist sistemin yıkılması için koşulların yeterince olgunlaşmasına rağmen, devrimin niye gerçekleşmediği" şeklindeki çokça sorulan soruya Gramsci, devrimin, egemen sınıf kitleler üzerindeki kontrolünü kaba kuvvet ya da ekonomik güç dışında birtakım yollarla devam ettirdiği için gerçekleşmediği yanıtını verir. Hegemonya kavramını, belli bir grubun bir birlik oluşturma, diğer gruplar üzerinde tahakküm kurma savaşı olarak tanımlayan filozof, yönetici sınıfların tahakkümünün zor kullanma ya da doğrudan kontrol dışında ve bunlardan çok daha etkili bir biçimde, tabi kitlelerin veya bağımlı kümelerin rızasıyla sağlandığını öne sürer. Başka bir deyişle, söz konusu hegemonya anlayışı, bir toplumda güç ya da iktidar sahibi olmanın, sadece devlet iktidarını baskıcı bir biçimde kullanmak yoluyla değil fakat esas toplum içinde ahlaki, entelektüel ve kültürel mutabakat tesis etmek suretiyle mümkün olduğunu ifade eder. Buna göre, işçi sınıfıyla müttefiklerinin iktidarı ele geçirebilmeleri için onların sadece bir darbe tasarlamaları, ihtilal teşebbüsü içinde olmaları yeterli olmaz, hegemonyayı hayata geçirebilecek alternatif bir kültürel mutabakatın tesis edilmesi gerekir.

Bu açıdan bakıldığında, egemen sınıfın, kitlelerin kendi sosyal, kültürel ve ahlaki değerlerini paylaşmasını temin edebildiği takdirde, hegemonyasının gerçekleşmiş ya da daha ziyade korunmuş olduğunu söyleyebiliriz. Hal böyle olduğunda, işçi sınıfı, devrim için uygun koşulların mevcudiyetine rağmen, yöneticilerinin değerlerini benimseyip içselleştirmiş olduğu için devrimci bir güç olmaktan giderek uzaklaşır. Kapitalizmin süregelen gücü, öyleyse hegemonik faktörlerin yaygın etkisine izafe edilmek durumundadır. Gramsci, işte bu yüzden Marksist teorisyenlerin tüm dikkatlerinin, hâkim sınıfın değerlerinin inşa ve tesis edil-

diği kültürel alana yöneltilmesini ister. Bu süreçte doğallıkla en büyük görev, entelektüellere düşer; nitekim etkin değişim için bir araç olarak düşüncelere vurgu yapan, değişimin bireyler tarafından gerçekten istenmediği takdirde, uzun süreli ve kalıcı olamayacağını savunan Gramsci, politik liderliğin ekonomik güçten ziyade kültürel ve ahlaki bir üstünlüğe dayanması gerektiğini savunmuş ve politik bir silah olarak eğitime büyük bir önem vermiştir.

Fransız Marksizmi

Fransa, belki bütün Avrupa ülkelerinden daha elverişli koşullarına rağmen, Marksizmin Avrupa'da en geç ulaştığı yer olmuştur. Felsefe tarihçileri bu durumu, Joseph Proudhon'un sendikalist sosyalizminin 19. yüzyıldan başlayarak uzun süreli ve kalıcı bir etki yapmasına bağlarlar. Yoksa Komünist Parti'nin toplumda hayli güçlü ve saygın bir yere sahip olduğu Fransa'da, Marx'ın Laura ve Jenny adlarını taşıyan kızlarıyla damatları Paul Lafargue ve Charles Longuet, onun düşüncelerini yaymak için olağanüstü büyük bir güç sarfetmişlerdi. Birinci Dünya Savaşı'nın ertesindeki yıllarda Fransa'ya giren Marksizmin ilk güçlü savunucusu, Georges Sorel (1847-1922) oldu. Görüşleri, Fransa'dan ziyade dışarıda etkili olan Sorel'le kıyaslandığında, Marksizminin Fransa'da en önemli iki temsilcisinin Henri Lefebvre ile Louis Althusser olduğu söylenebilir.

(a) Lefebvre

Gerçekten de Henri Fefebvre (1901-1991), Fransız Marksist felsefesinin gelişiminde önemli bir rol oynamış olan anahtar kişiliklerin en başında gelmekteydi. Henüz daha öğrenciyken, 1920'lerde Fransız üniversitelerine hâkim olan felsefi ortodoksilere başkaldırmıştı; bir süre sonra da 1929-34 yılları arasında entelektüel çevrelerde ses getiren, belli başlı üyelerinin Georges Politzer, Norbert Guterman ve Paul Nizan olduğu radikal bir grup olarak "Filozoflar Çevresi"ne katıldı. Marx'ın iktisadi bir determinizmin yalın bakış açısını benimsemiş birinden ziyade, kişileri ve şeyleri bütünlükler olarak değerlendiren bir filozof olduğunu öne süren Lefebvre, Marx ve Marksizm üzerine yeni perspektiflerin Fransa'ya yayılmasında oldukça etkili oldu. Nitekim o, sadece Marx'ın özellikle ilk dönem eserlerinin tercümesiyle değil fakat görüşlerinin yayılıp popülerleştirilmesi işiyle uğraştı. Diyalektik Materyalizm (1939) adlı eserinin, Marksizmi tanıtmak ve yaymak amacıyla kaleme alınmış en yararlı ve en işlevsel eser olduğu kabul edilir. Çünkü eser, bütün Ortodoks görünümüne rağmen, Stalin'in tam tamına aynı tarihte yayımlanan ve

Marksizmin elkitabı haline getirilen eserinde ortaya konan Marksist görüşle taban tabana zıt diyalektik hümanizmiyle, Fransa'da hayli yoğun bir ilginin konusu olmuştur.

Aynı şekilde, Hegelci diyalektik üzerine de Marx'tan yola çıkan yeni bir yorum geliştirdi; söz konusu diyalektiğin bir *aufhebung*, yani aynı anda hem bir olumlama hem de bir olumsuzlama anlamında Hegelci bir aşma olduğunu öne süren Lefebvre, bir yandan da çok doğal olarak Hegelci diyalektiğin formel mantık karşısındaki öncelik veya üstünlüğüne vurgu yapıyordu. Çünkü Hegel'in diyalektiği, ona göre, esas itibariyle kavram ile içeriğin ve sonra da düşünce ile varlığın bir sentezini yapma teşebbüsüne dayanmaktaydı. Marx'ın diyalektiğini Hegelci diyalektikten farklılaştıran şey ise Hegel'in içeriği kavramdan türetmeye yönelmiş olduğu yerde, Marx'ın içeriği kavramın gelişimine yöneltebilmeye duyulan ihtiyacı fark etmiş olmasıydı. Lefebvre, sonuçta ortaya çıkan diyalektik materyalizmin hem idealizmi ve hem de materyalizmi aştığını ve diyalektiği *praksis*teki çelişkileri ortadan kaldırma amacına yöneltiğini ileri sürer. Diyalektik *praksis*in tarihte açımlanması süreci, ona göre, insani varloşun tüm potansiyellerinin hayata geçirilmesiyle sona erecektir.

Buradan da anlaşılacağı üzere Lefebvre, özellikle *Metafelsefe* adlı eserinde felsefi düşüncenin çok daha açık ve yalın revizyonunun, Marksist kavram ve kategorileri açımlayıp, geliştiren bir türünü geliştirdi. Dogmatizmden uzak bir Marksizmin dayandığı kavramları ortaya koymaya çalışan Lefebvre, burada felsefenin kendisini yabancılaşmayı anlama ve bertaraf etme çabası olarak yorumladı. Daha doğrusu Marksizm "günlük hayat"ın ve ona eşlik eden yabancılaşma düzeyleri arasındaki somut ilişkilerin karmaşıklığını kavramayı mümkün kılan bir yöntem olmak durumundaydı; ona göre, çok çeşitli modern yabancılaşma formlarıyla ilgili bir araştırmanın, burjuva toplumuna ilişkin birtakım vukuflarla eleştirel bir kavrayış kazandırması kaçınılmazdı. Nitekim insani faaliyetin temel yapıtaşlarından biri olmakla birlikte, bir yandan da *praksis* diyalektiğinin gelişmesinde bir engel olduğunu düşündüğü yabancılaşmayı sıkı bir analize tabi tutan Lefebvre, onu üç evreli bir evrim yoluyla özetledi. Buna göre, onun kendiliğinden ya da spontane diye nitelediği birinci evrede, beşeri faaliyet birtakım ihtiyaçların bir sonucu olarak belli bir düzen formu yaratır. İkinci bilinçli evrede ise söz konusu âdeta kendiliğinden oluşmuş düzen, daha etkin ve verimli bir biçimde işleyebilmesinin temin edilmesi amacı içinde, rasyonel bir yapıya doğru evrilerek yeni baştan şekillendirilir. Onun "yanılsama" evresi dediği üçüncü evrede, bu kez rasyonel yapılar değişmez bir görünüm kazanıp fetişleştirilirken, gelişmenin önünde bir engel ve bir grubun başka bir sosyal grup üzerinde kurduğu tahakkümün en temel aracı haline gelir. Söz konusu yabancı-

laştırıcı yapıların yıkılışının insanın kendini gerçekleştirmesinin zorunlu bir koşulu olduğunu öne süren Lefebvre'ın analizinin, sadece kapitalizm için değil komünizm için de geçerli olduğu, en azından onun söz konusu analizin böyle anlaşılmasını istediği açıktır. Çünkü bu analiz komünizm ile yönetilen devletin baskıcı rolüne de uygulanabilir ve Lefebvre ile birlikte, diğer sol entelektüellerin de gözlemlediği gibi, Sovyet komünizminde uzunca bir süreden beri olan şey budur.

(b) Althusser

Sadece Fransız Marksizmi içinde değil fakat bir bütün olarak Avrupa Marksizmi içinde Marksist felsefeye en önemli katkıyı yapan figürün, Almanya'daki Frankfurt Okulu ile birlikte Louis Althusser (1918-1990) olduğu rahatlıkla söylenebilir. Üstelik Althusser bu katkıyı, sadece Marx'a dayanarak ve şimdiye kadar yapılageldiği üzere, hümanist bir Marksizm üzerinden giderek değil Marksist felsefeyi yapısalcılıkla evlendirerek ve bir antihümanizm üzerinden yol alarak yapmıştır. Gerçekten de Marx'ın düşünceleriyle öğretisini Lévi-Strauss gibi yapısalcıların bakış açısıyla yeniden yorumlamaya kalkışan yapısalcı Marksizm hareketinin lideri olan Althusser, öncelikle kendisinden epistemolojik kopuş öğretisinin temellerini sağladığı Gaston Bachelard'ın bilim felsefesinden yoğun bir biçimde etkilenmişti. Onun olgunluk dönemi düşüncesine en büyük etkiyi ise hegemonya öğretileri ve toplumun ekonomik altyapısı ile kültürel üstyapısı arasında karşılıklı bir etkileşim bulunduğunu bildiren etkileşimcilik teorileriyle Lenin ve Gramsci yapmıştır.

Althusser işte bu zemin üzerinde, entelektüel kariyeri boyunca Marksizmi teorik bir antihümanizm, yani bireysel insan varlıklarının eylemlerinden ziyade tarihsel süreçle ilgilenen bir toplum teorisi olarak inşa etme gayreti içine girmişti. Yani onun temel amacı, Marksizmi bir tarih bilimi olarak canlandırmak veya yeni baştan kurmak ve Marksist hümanizmin iddialarının tersine, genç Marx'ın düşünceleriyle *Kapital*'de ortaya konan bilimsel analiz arasında radikal bir kopma olduğunu göstermek olmuştur. Buna göre, tarih konusunda bilimsel bir yaklaşım geliştirme amacı güden Althusser, bu bağlamda bir yandan Marksist geleneğin klasik metinlerini yeni baştan okuma, diğer yandan da bilimin özüne ve onun diğer söylem biçimlerinden nasıl farklılaştığına dair araştırmaların yoluna girmiştir.

Althusser bilimi, içinde bilginin üretildiği toplumsal bir pratik olarak değerlendirir. O bilimsel bilgiyi, biliminsanlarının yönelim veya amaçları tarafından değil de araştırılacak soruları, aranacak delil türlerini, önemli addedilen güçlükleri belirleyen kavramlar sistemi tarafından yönetilen bir pratiğin ürünü olarak tanımlar. Diyalektik materya-

lizmin öncelikle, bir epistemoloji, bir bilgi ya da bilim teorisi olduğunu öne süren ve bu çerçeve içinde, ampirist bir bilgi anlayışına yani öznenin zihinden bağımsız nesneyle karşılaşıp, soyutlama yoluyla onun özünü çıkarsadığını, öznenin nesneyi doğrudan ve aracısız olarak bildiğini dile getiren bilgi anlayışına, üretim yani teorik pratik olarak bilgi anlayışıyla karşı çıkan Althusser'e göre, söz konusu pratik, tümüyle düşünce düzeyinde gerçekleşir. Ona göre, bilme sürecinde, sırasıyla düşünce ve soyutlamalardan meydana gelen teorik bir hammadde, bütün bunları etkileyen kavramsal üretim araçları ve nihayet, ürün olarak bilgi söz konusu olur. O, bu bağlamda, bilimlerin kendi bünyelerinde, ürünlerinin geçerliliklerini denetleyecek içsel kanıtlamaları barındırmalarından dolayı, teorik pratik olarak bilgi anlayışının, bilginin geçerliliği için dış teminatlara ihtiyacı olmadığını söylemiştir. Kendi ihtiyaç ya da gereklilikleri tarafından belirlenen, kendi gelişim seyrine uygun bir yol izleyen ve bundan dolayı da üst yapının bir parçası olmayıp, özerk olan bilimsel ya da teorik pratik, Althusser'in görüşüne göre, ideolojik pratikten olduğu kadar, politik ve ekonomik pratiklerden de ayrıdır. Bilimin diğer pratiklere göre daha özerk bir pratik türü olduğunu öne süren Althusser'e göre, bilimsel pratik diğer pratiklerden ayrı ve bağımsız bir biçimde işler. Bilimin amacı, bilimsel pratiğin bizzat kendi içinde olup, o belirli türden bir bilginin üretilmesine yönelir.

Antihümanizm

Yapısalcılığın önemli bir temsilcisi olmakla birlikte, geriye dönüp bakıldığında, yapısalcı bir Marksistten ziyade, Bachelard ve özellikle de Canguilhem'ın oluşturduğu epistemolojik geleneğin Marksist bir temsilcisi olarak değerlendirilen Althusser, şu halde her şeyden önce antihümanizmiyle ün kazanmıştır. O, Chardinli Teilhard'ın etkisi altında Hıristiyanlaştırılmış, Frankfurt Okulu tarafından insanileştirilmiş ve Sartre'la Gramsci eliyle de sadece insanileştirilmekle kalmayıp, bir yandan da tarihselleştirilmiş Marksizme olduğu kadar, bireylerin toplumsal koşullardan bir anlamda önce geldiği düşüncesine de karşı çıkmaktaydı. Buna koşut bir biçimde, toplumu, etkinlik ya da eklemlenme tarzları, son tahlilde ekonomi tarafından belirlenen (hukuki, kültürel, politik vs.) göreli olarak özerk düzeylerden oluşan yapı kazanmış bir bütün olarak kavramsallaştırırken, doğallıkla Marksizmin içinde olduğu kadar dışında da pek çoklarını şaşırttı. Çünkü onun, düzeylerin birliğinin değil de bu düzeyler arasındaki farklılıkların önem kazandığı antihümanizminde, sosyal ilişkiyi bilinçli bir tarzda yaratan bireysel aktör ortadan kaybolur.

Althusser, söz konusu antihümanizmini, çok büyük ölçüde yeni Marksizm yorumuna borçluydu. *Kapitali Okumak* adlı eserinin adından da anlaşılacağı üzere, Marx'ın *Kapital*'ini okumakla kalmayıp, okuma türleri arasında bir ayırım yapmıştı. Buna göre, sadece metnin fiili sözcükleri üzerinde yoğunlaşan bir yüzey okuması ile metnin gerçek anlamını yöneten veya şekillendiren problematiği ortaya çıkarmaya çalışan semptomatik okuma arasındaki farklılığı açıklıkla ortaya koyan Althusser'in okumaya dönük ilgisi, onun dikkatinin hem ekonomizmden hem de hümanizm ve tarihselcilikten uzaklaşmasına yol açtı. Marx'ı sadece klasik ekonomi politiğin bir mirasçısı olarak görmek ona, oldukça dar ve toplumun iktisadi ilişkilerini doğrudan doğruya ifade eden unsurlardan oluşmuş sosyal bir bütünlük olduğunu varsayması nedeniyle kaçınılmaz olarak iktisadi determinizmle sonuçlanacak bir ekonomi anlayışı izafe etmekten başka bir şey değildi.

Marx'ın Hegel'le aynı problematik veya klasik ekonomi-politik içine yerleştirilemeyeceği sonucuna varan Althusser, onda radikal bir biçimde yeni olan fakat kendisinden önceki problematikten türetilen kavramları ve dili kullanmak zorunda kaldığı için yazılarında ifade edilemeyen bir şeyler olduğu kanaatine vardı. Marx'ı negatif bir klasik ekonomi-politik görüşü benimsemiş ve dolayısıyla da kapitalistlerin çıkarını koruyan politik ekonomistlere karşı proletaryanın savunuculuğunu yapan biri olarak değerlendirmek, Feuerbach'ın Hegel'e yaklaşımından çok farklı olmaz. Feuerbach'ın hümanizmini Hegelci idealizmin karşısına koymak aynı Hegelci problematik içine sıkışıp kalmaktan başka bir şey olmaz.

Yeni Marksizm Anlayışı

Althusser'in stratejisi şu halde, Marx'ın tamamen yeni bir nesneye, üretim tarzına dayanan teorik bir devrimi başlatma tarzını tespit edecek yeni bir okuma pratiğini gündeme getirmekten oluşur. O, Marksist bilgi teorisini bütün diğer bilgi görüşlerinden ama özellikle de ampirisizmden ayıracak bir epistemolojinin bu stratejinin ayrılmaz bir parçası olduğunu dile getirir. İşte bu açıdan bakıldığında, Marx üretim tarzı kavramını keşfetmeye yöneldiğinde, geçerli kılınmak için dolayımsız deneyimin aşikârlığına dayanan bilgi biçimlerinden kopmak durumunda kalmıştır. Althusser'e göre, üretim tarzı dolayımsız deneyimde de gerçek nesnenin parçası olduğu iddiası sergileyen başka herhangi bir bilgi türünde de ortaya çıkmaz.

Ampirisizmden kopamadıkları için üretim tarzını da göremeyen seleflerinden farklı olarak, ampirik problematiği nötr hale getirirken, bilgi ve nesnel dünyayı birbirinden tamamen ayırmayı başaran Marx, Althusser'e göre, yeni bir bilgi anlayışı ve yeni bir problematik çerçevesi içinde

her şeyden önce, genel olarak tarihte üretim tarzı kavramını ve özel olarak da kapitalist üretim tarzını (artı değeri, mübadele değerini vs.) ve ikinci olarak da diyalektik materyalizmi olduğu kadar, tarihsel materyalizmi de yani tarihi keşfetmişti.

Üretim tarzı aynı zamanda ekonominin son tahlildeki belirlemesine eşdeğerse eğer, ekonominin kendisini yol açtığı toplumsal oluşum içinde nasıl gösterdiği düşünülür? Ekonomide birtakım değişiklikler vuku bulduğunda, bunlar toplumda gözle görülür hale gelir mi? En azından 1930'ların ortalarına kadar, ekonomideki (ya da altyapıdaki) bir değişmenin topluma ve kültüre (üstyapıya) yansıyacağına inanılıyordu. Şayet kapitalizm emeğin artı değer elde etmek suretiyle sömürülmesine eşdeğerse, kapitalistle işçi arasındaki bu düşmanca ilişkinin ideolojik ifadesini toplumsal yaşamda da bulması kaçınılmazdı. Başka bir deyişle, işçi ve kapitalist bu karşıtlığın bilincine varıp birbirleriyle savaşa girişecekti; zira ekonomi, sosyal ve kültürel hayatı doğrudan doğruya etkilemekteydi.

Althusser, "bu determinist açıklama doğru olsaydı eğer, Marx'a dönmeye hiç gerek kalmayacaktı," der; ona göre bunun yerine Feuerbachçı antropolojiye ve Hegel'e başvurmak fazlasıyla yeterli olurdu. Althusser, ekonomik determinist konumun aşırı basitleştirmelerine meydan okuyan ilk Marksist filozof değildi. Çünkü Marx'ın *Ekonomik ve Politik Elyazmaları*'nın keşfedilmesinden kısa bir sonra, hümanist Marksizm sadece ekonomik determinizme değil fakat toplumsal yaşamla ilgili, insana toplumsal koşulları değiştirmede inisiyatif hakkı tanımayan, bütün yorumlara meydan okumuştu.

Althusser, işte böylesi bir ortamda, sadece Marksizmin bir ekonomik determinizm olduğu düşüncesine değil fakat Marksizmin bir hümanizm olduğu düşüncesine de şiddetle karşı çıktı. Bu yüzden özellikle 1965 yılında, gençlik döneminin Marx'ıyla sonraki dönemin Marx'ı arasında bir "epistemolojik kopuş" bulunduğunda ısrar etti. Genç Marx, ona göre kesinlikle hümanistti, Feuerbachçı bir filozoftu; oysa gerçek Marx hem ekonomik determinizm ve hem de hümanizmi yöneten Hegelci-Feuerbahçı problematikten uzaklaşmış olan Marx'tı. Ona göre, genç ve ideolojik Marx'ı olgunluk döneminin bilimsel düşünen Marx'ından bir epistemolojik kopuş ayırır.

Başka bir deyişle, Althusser, üretim tarzı kavramını geliştirme noktasında, Marx'ın, geçerli kılınmak için dolayımsız deneyimin apaçıklığına ve sözde kesinliğine dayanan bütün bilgi anlayışlarından koptuğunu öne sürer. Toplumun yapısını meydana getiren bir şey olarak üretim tarzı, dolayımsız deneyimde görünmediği gibi, kendisini gerçek nesnenin bir parçası olma iddiasıyla ortaya çıkan bir bilgi biçiminde de gösteremez. Ona göre, bilgiyle gerçek nesneyi birleştiren bir epistemolojinin üretim

tarzı kavramını geliştirebilmesi mümkün değildir. Bu durum, Hegelci idealizm için olduğu kadar, İngiliz ampirisizmi için de geçerlidir.

Marx'ın bu ampirist problematiğin üstesinden geldiğini ve bilgiyle nesnel dünyayı birbirinden kesin olarak ayırdığını öne süren Althusser, bilimsel bir teori olarak Marksist kuramın geçerliliğinin, söylediklerinin gerçekliğe tekabül edip etmemesine değil de öncüllerinin içsel olarak tutarlı olup olmamalarına bağlı bulunduğunu savunur. Ona göre, bilimsel bir hakikat, *a posteriori* bir biçimde oluşturulmak yerine, bütünüyle *a priori* bir tarzda kurulur; sözgelimi, görelilik teorisi gerçeklikte test edilmezden önce bütünüyle doğru bir teoriydi. Bu bakımdan Marx'ın esas öncüsünün Spinoza olduğunu söyleyen Althusser'e göre, bilimi ideolojiden ayıran çok daha önemli husus budur. İdeolojinin ayırt edici özelliği, onun bilginin veya düşüncelerin şeylerin –bu şeyler ister dinde olduğu gibi Tanrının, ister Aydınlanmada olduğu gibi, insanın eseri olsun– gerçekte her nasılsa öyle olmalarından türetildiğini varsaymasıdır. Kısacası ideoloji, çok hatalı bir biçimde şeylerin apaçıklığını kabul eder; soruları teşvik etmek yerine, engeller ve bilginin nesnesini inşa etme görevinden kaçınır.

İşte bu çerçeve içinde, anlaşılır bir bilimsel teori geliştiren Marx'ın, sadece veya çok yalın bir biçimde, üretim tarzı kavramını ve özel olarak da (artıdeğeri, mübadele değeriyle vs.) kapitalist üretim tarzını keşfettiğini söylemek artık yeterli olmaz. O gerçekte, tarih bilimini ya da diyalektik materyalizmi olduğu kadar tarihsel materyalizmi yani ampirist olmayan bir genel kavramsal çerçeveyi keşfetmiştir. Tarihselcilik, Marksizmin aynı zamanda bir bilim olduğunu, hümanizm ise Marx'ın bir yeni bilim tarihini başlattığını unutur. Oysa Marx, tarihin üretim tarzlarının tarihi olduğunu bizzat göstermiş olan kişidir. Marx, tarihsel materyalizmin biricik konusunun, klasik ekonomi-politikle, Aydınlanmanın tarih ve toplum öğretilerinin konusundan bütünüyle farklı bir şey olarak üretim tarzı olduğunu tekrar tekrar öne sürmekten bir an olsun geri durmaz. Marx'tan sonra, artık toplum yoktur fakat sadece tarih içinde evrim geçiren ve yapı kazanan sosyal bütünün göreli olarak özerk olan düzeylerine içkin olan üretim tarzları vardır.

İdeoloji

Marx'ın bilimi, ideolojiyi toplumsal açıklamada imtiyazlı kılan problematikten kopuşu ifade ediyorsa, bu, ideolojinin salt bir yanılsama veya bir tür efsane, toplumsal yaşamda gerçek hiçbir temeli olmayan bir şey olduğu anlamına gelmez mi? Althusse,r böyle bir soruya "toplumsal bir gerçeklik olarak ideolojiyi hiçbir anlamda mahkûm etmediğini", insanların, Marx'ın da söylediği gibi, "sınıf çatışmasının bilincine ideoloji

içinde vardıklarına inandığını" ifade eder. Bunu söyledikten tam üç yıl sonra, ideolojiye ilişkin analizini biraz daha geliştirip, "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları" adlı makalesinde Marksist bir ideoloji teorisi geliştirir. Devletin (polis, ordu, hapishane benzeri) baskıcı aygıtlar yanında, (kiliseler, okullar, hukuk sistemi, benzeri) ideolojik aygıtlardan oluştuğunu öne süren Althusser, söz konusu ideoloji anlayışını Marksist teorideki bir boşluğu doldurmak yani mevcut üretim ilişkilerinin fiilen nasıl korunup, yeniden üretildiklerini açıklamak için kullanır. İdeoloji, ona göre, burjuvazinin sınıf hâkimiyetini devam ettirmesini sağlayan en temel mekanizma olup, art arda gelen kuşaklar, ideoloji sayesinde statükoyu benimseme ve sürdürme durumuna gelirler. Başka bir deyişle, ideoloji içinde konumlanmış oldukları sosyal gerçeklikle olan ilişkilerini yaşamalarını sağlar; özneleri oluşturur ve onları oluştururken de kendilerini, mevcut sınıf ilişkilerinin devamı için gerekli ilişkiler sistemi içine oturtur. Buna göre ideoloji, bireyleri sistemin özneleri olarak çağırır, onlara mevcut durumda fonksiyon görmeleri için gerekli kimliği temin eder. Ona göre, bu anlamda ideolojiden etkilenmeyen hiç kimse yoktur.

Althusser, ideolojinin de zihinden bağımsız olarak varolan bir gerçekliğe gönderimde bulunduğunu fakat bunu bilimden farklı bir tarzda yaptığını söyler. İdeoloji, bireysel öznelere kendilerini ve içinde yer aldıkları toplumla olan ilişkilerini tanımanın ve tanımlamanın bir yolunu sağlar. Bu tanıma ve tanımlama tarzı, Althusser'e göre, doğru olmayıp pratik davranışa yol açma amacı güder. Fakat o, bunu hâkim ideolojide, yürürlükteki hâkimiyet sistemini koruyacak ve sürdürecek şekilde yapar. İnsan öznelliğinin çok çeşitli formlarıyla bunları yaratan sınıf ilişkilerini yansıtan ideolojiler, çatışan toplumsal güçlerin etkisi altında bulunmaktadır. O, bu bağlamda felsefeye düşenin bilimleri ideolojinin etkisinden, muhtemel tecavüzlerinden korumak olduğunu söyler.

İnsanlar veya bireyler de onların bilinçleriyle etkinliklerinden önce ve kendilerinden bağımsız bir biçimde varolan toplumsal ilişkiler sisteminin yansımaları ve taşıyıcıları olmak durumundadır. Althusser'in merkezi olmayan yapılar olarak bütünler görüşüne göre, toplumlar da hiçbiri bir diğerine indirgenemeyen ve her birinin bütünü şekillendirirken kendi özgül katkısını gerçekleştirdiği ideolojik, entelektüel, ekonomik, politik pratiklerin düzen ve yapı kazanmış birleşimleridirler. Dönem ve evrelerin, insana kendini gerçekleştirme, insanlığa da komünizm ve özgürleşme yolunda ilerleme imkânı sağlayan, düzgün, doğrusal dizilişi olarak tarih görüşünü Marksist bir dogma, tarihsici bir ideoloji diye yadsıyan Althusser, Marx'ın olgunluk dönemi eserlerinde, tarihin öznesi olmayan bir süreç olarak yer aldığını savunur. Ona göre, büyük tarih-

sel geçiş ve dönüşümler, zorunlu olmayıp, olumsal değişmeler; bir toplumsal sistemi doğrudan etkileyen çelişkiler çokluğunun olağanüstü yoğunluğunun istisnai sonuçlarıdırlar. Dolayısıyla, tarihin yanımızda ve bizimle olduğu görüşünün neredeyse dini kesinliğine, Marksizmde yer olmaması gerekir.

Almanya'da Eleştirel Teori

Hem alabildiğine genel hem de önemli ölçüde özel bir terim olan "eleştirel teori", umumi bir çerçeve içinde ele alındığında, Alman felsefesinde Hegel'in Kant'a yönelik kritikleriyle başlayan eleştirel unsuru ifade eder. Özel bir anlam içinde ise o, Frankfurt'ta, 1922 yılında kurulan, Sosyal Araştırma Enstitüsü'nün kurumsal çerçevesi içinde, farklı dönemlerde bir araya gelmiş olan Carl Grünberg, Max Horkheimer, Thedor Adorno, Herbert Marcuse ve Jürgen Habermas gibi filozofların felsefe anlayışlarıyla sosyal araştırmalarını tanımlar. Eleştirel teorinin bu ikinci anlamı uyarınca, söz konusu filozofların oluşturduğu okula Frankfurt Okulu, filozofların kendilerine de Frankfurt Okulu teorisyenleri adını vermek âdet olmuştur.

Bu açıdan bakıldığında, Frankfurt Okulu'nun eleştirel teorisinin, toplumsal faillere eleştirel bir kavrayış kazandırmayı amaçlayan ve ideolojinin yol açtığı yanılsamaları dağıtmak suretiyle, özgür ve kendi kendisini belirleyen bir toplumun gelişimini temin etme gayreti içinde bulunan bir teori olarak tanımlanabilir. Eleştirel teori kendisine çıkış noktası olarak Marx ve Freud'un görüşlerini alır ve Marx'ın yanılsama olarak ideoloji teorisiyle orta sınıftan gelen Viyanalı bir genç kızın, bir prensin bir gün beyaz atı üzerinde kendisiyle evlenmeye geleceğinden söz eden Freud'un bireysel vehim ve hülyalarla ilgili analizi arasında bir analoji kurar. Söz konusu örnek çerçevesi içinde ifade edildiğinde, eleştirel teori Viyanalı genç kızın hülyasının temelsizliğini, ona böyle bir evliliğin neden ihtimal dışı olduğuyla ilgili eleştirel bir kavrayış ve özeleştiri kazandırmak suretiyle göstermenin dışında, ona böyle bir hayale bağlanmasının nedenlerini de verir.

Bu şekilde genel bir çerçeve içinde ele alındığında, eleştirel teori projesi, aslında Marx'ın "filozofların şimdiye kadar dünyayı sadece yorumladıklarını, şimdi sıranın onu değiştirmeye geldiğini" söylediği *Feuerbach Üzerine Tezler* adlı eserinden ilham alır. Eleştirel teori her şeyden önce mantıkçı pozitivizmin insan bilimlerinde evrensel yasalara erişme teşebbüsüne karşı çıkar. O, modern bilim ve teknolojinin sadece teknolojik bir rasyonalite tarafından yönetilen bir idari sisteme indirgenmiş

olduğunu savunur. En azından bunu telafi etmek veya dengelemek adına, toplumların üstyapıları üzerinde odaklaşır ve moral, politik ve dini değerlerin önemine vurgu yapar. Bilginin insani çıkarlara göreli olduğunu ileri sürdükten sonra da Marksist sosyal teorilere hayli kuşatıcı ve geniş kapsamlı bir sosyal eleştiriyi dahil eder. Aklın ideallerinin kapitalist toplumların sosyal ve politik koşullarında nasıl yanlış bir şekilde tecessüm edip, tamamen tersine döndüklerini gözler önüne serme amacı güden eleştirel teori, sosyal değişmenin imkânı üzerinde durup özgür bir toplum yaratma amacına yönelir.

Eleştirel teori, şu halde, insan eylemi için bir rehber temin eden, özü itibariyle özgürleştirici olan ve bilişsel bir içerik taşıyıp, bilimsel bir teoriden farklı olarak özeleştirel bir tavır sergilerken nesneleştirici olmayan bir teoriyi ifade eder. Çoğunlukla, toplumsal faillerin, kendi çıkarlarına hizmet etmeyip, mevcut iktidar yapılarını meşrulaştıran kolektif temsil sistemlerini neden kabul ettiklerini açıklamaya çalışan ve bilişsel yapılar olarak takdim edilen değer yargılarının yanlışlığını gözler önüne seren bir ideoloji eleştirisi şeklinde gelişir. Söz konusu ideoloji eleştirisi, sadece yanlış algılarla ilgili ahlakçı bir itham veya değerlendirmeyle sınırlı kalmaz; bir yönüyle de söz konusu hatalı algıların özgül durum ya da bağlamlarda neden ve nasıl ortaya çıktıklarını analiz etmeyi amaçlayan bilişsel bir teşebbüstür. Bu yüzden eleştirel teorinin en önemli amacı, mevcut toplumsal düzeni sınıfsız bir topluma dönüştürmek için gerekli bilgiyi sağlamaktır. Ama eleştirel teori söz konusu dönüşümle ilgili bir öngörü ya da öndeyide bulunmaz, sadece ne olacağından ziyade, ne yapılması gerektiğine işaret eder.

Eleştirel teorinin en önemli çıkış noktası, Aydınlanma diyalektiği düşüncesinin de temelinde yer alan geleneksel ya da bilimsel teoriyle eleştirel teori arasındaki farklılıktır. Eleştirel teorinin Adorno ve Horkheimer gibi savunucularına göre, bilimsel bir teori, bilgi nesnelerini, dış dünyayı araçsal akla uygun olarak manipüle etme amacıyla kurmak bakımından nesneleştirici ve araçsaldır. Nesnenin kendisi burada teoriye dışsal kalır; oysa eleştirel teori, içinde oluşturulduğu, işlendiği durumlara ayrılmazcasına bağlı olup, onlar karşısında eleştirel bir tavır takınır. Buradaki en büyük tehlike, bilimsel teorinin nesnel ya da araçsal aklının rasyonaliteyi yalnızca, fiili ihtiyaçlarla değil de tüketim toplumunun işleyişinin belirlediği "yanlış" ihtiyaçlarla tanımlanan tüketici ihtiyaçlarıyla ifade eden öznel bir akla dönüştürülecek olmasıdır. Bunun sonucu da doğallıkla, engellenmişliklerinin, sömürülmelerinin ve mutsuzluklarının farkında olmayan öznelerin en derin arzuları ve duyguları üzerinde ideolojik bir kontrole erişen modern endüstriyel toplum olur.

Eleştirel teorinin öyleyse en büyük amacı, daha özgür ve insanların kendilerini tam olarak gerçekleştirdikleri daha mutlu bir topluma geçişin nesnel ya da teorik olarak mümkün olduğunu ve mevcut toplumun değiştirilmesi gerektiğini göstermektir. Klasik Marksizm-Leninizmin determinizminden ise daha mutlu ve özgür bir toplum doğrultusunda değişme ve dönüşümün ancak toplumsal faillerin eleştirel teorinin tezlerini, özgürleştirici eylem için yol gösterici işlevi görecek bir özbilinç formu olarak kabul ettikleri takdirde mümkün olabileceğini söylemek suretiyle sakınılır.

Tüm kapalı sistemleri eleştiri yoluyla çözmeyi ya da yıkmayı amaçlayan eleştirel teori, eleştirinin daha çok Hegel'deki versiyonundan yola çıkmış ve dolayısıyla da eleştirinin öncelikle özeleştiri şeklinde gerçekleşmesi gerektiği inancını hayata geçirmeye çalışmıştır. Eleştirel teorinin Adorno, Horkheimer, Marcuse, Habermas gibi sahipleri, insanın toplumsal eleştiri yoluyla, baskılardan kurtulup özgürleşmesine katkıda bulunan her felsefi görüşe sıcak bakmakla birlikte, en azından başlangıçta ve uzunca bir dönem boyunca Marksist bir çerçeve içinde kalmışlardır. Söz konusu eleştirel filozoflar, öncelikle toplumsal çıkarların, çatışma ve çelişkilerin düşüncede nasıl ifade edildiği ve baskı sistemlerinde nasıl üretildiğiyle ilgilenmişlerdir.

Baskıcı sistemlere ilişkin incelemenin tahakküm ve baskının kökleri konusunda uyanışa yol açacağını, ideolojileri geriletip bilinçlenmeyi hızlandıracağını öne süren eleştirel teorisyenler, kapitalizmin oldukça hızlı ve temelli bir biçimde değişmesinden dolayı, Marx'ın 19. yüzyıl kapitalizmiyle ilgili eleştirisinin meydana getirdiği genel çerçeve içinde kalmanın imkânsız olduğunu savunmuşlardır. Bundan dolayı, Marksizmin çağdaş koşulların ışığı altında yenilenmesinin ya da yeniden kurulmasının gerekliliğini savunan Frankfurt Okulu filozofları, felsefenin yerine bilimi ve devrimci pratiği geçiren ortodoks Marksizmden çok temelli bir biçimde ayrılarak, felsefeyi ön plana çıkartmışlardır. Bununla da kalmayıp, Lukács'ın, Marx'ın kendi eleştirel yönteminin, onun öğretisinin içeriğinden çok daha büyük bir önem taşıdığı görüşünü benimseyerek, Marx'ın eleştirel yöntemini "eleştirel teori" şeklinde yorumlayıp uygulamışlardır.

Eleştirel teori, en iyi bir biçimde, ortodoks Marksizmle olan söz konusu farklılığına ek olarak, zaman zaman negatif felsefe diye nitelendirilen pozitivizmin ilkeleriyle olan karşıtlık, ki bu karşıtlık birinci karşıtlığın da temelinde bulunmaktadır, aracılığıyla ifade edilebilir. Buna göre, pozitivizmin bilginin duyu-deneyinin sonucu olduğunu dile getiren ampirisizminin tersine, eleştirel teori belli bir akılcılığın ifadesi olmak durumundadır. Eleştirel teorisyenler, bilgimizin ve ortak insanlığımızın

kaynağında, her birimizin rasyonel varlıklar olmamız olgusunun bulunduğunu öne sürerler. Hegel gerçek olanın rasyonel olduğunu söylemişti. Eleştirel teoriyi benimseyen Frankfurt Okulu düşünüleri ise gerçek olanın rasyonel olması gerektiğini öne sürer. Rasyonalite ise eleştirel teorinin bakış açısından, formel mantıktan ziyade, tez ve antitezlerin özümsenip, çelişkilerin yeni sentezlere dönüştüğü diyalektik bir düşünme sürecini ifade eder.

Böyle bir rasyonalite anlayışını, savunucularının çok değerli buldukları bir ütopik düşünce tarzıyla bir araya getiren eleştirel teori, buradan rasyonel bir toplum idealine veya ütopyasına yönelmiştir. Madem ki bizler, insan varlıkları olmamız hasebiyle, rasyonel düşünme yeteneğine sahip bulunmaktayız, öyleyse rasyonel bir toplumun da tüm üyelerinin çevrelerini yaratmak ve dönüşüme uğratmak için var oldukları, söz konusu yaratma ve dönüştürme sürecine fiilen ve bir bütün olarak katıldıkları bir toplum olması gerekir. İşte bu yaklaşım, eleştirel teoriyi benimseyenlere, var olan Batılı kapitalist toplumların eleştirisinde kullanılacak temel ölçütü sağlar: Batılı modern kapitalist toplum, kimi toplumsal kesimleri ekonomik ve politik katılımın dışında bırakan veya birtakım toplumsal grupları sistematik bir tarzda tahakküm altına alıp güçsüzleştiren irrasyonel bir toplumdur. Söz konusu standart, eleştirel teorinin en önemli savunucularından biri olan Habermas'ta farklı bir modelle dönüşüme uğrar. Rasyonel düşünme yetisine sahip varlıklar olmamız olgusundan değil de hepimizin semboller veya bir dili kullanmamız olgusundan yola çıkan filozofun ütopyası ise nitekim hiç kimsenin söylem dışına itilmediği, tüm bireylerin gerçek bilgiye erişip, kamusal tartışmaya etkin bir biçimde katılabildikleri ideal bir konuşma durumudur.

Eleştirel teori, bu yüzden üstlendiği var olan yapıları eleştirme görevine ek olarak, insanın özgürleşimi için radikal bir toplumsal değişmeyi başlatma amacı güder. Buna göre, eleştirel teori, insanın var olan toplumsal düzenin ihmal ettiği potansiyellerini ortaya çıkarmak durumundadır. Frankfurt Okulu filozoflarına göre eleştirel teori, Aydınlanma biliminin veya pozitivizmin tek yanlı akılcılığının sınırlı kaynaklarından daha fazlasına ihtiyaç duyar; sanata, ütopik düşünceye, fantezi ve imgeleme işte bunun için eşdeyişle insanın bastırılmış güçlerinin, var olan toplumsal düzen tarafından ihmal edilmiş potansiyellerinin su yüzüne çıkarılması için ihtiyaç vardır.

Eleştirel teori, bununla birlikte, 1920'li yıllarda ilk zuhur edişinden itibaren, her yönüyle oturmuş, yekpare bir teori olarak ortaya çıkmış değildir. Onun, Almanya'da ve dünyada değişen koşullara paralel bir biçimde, temsilcilerinin yeni kavrayışlarıyla şekillenmiş olarak, en az dört farklı dönemde, dört farklı şekilde ortaya çıktığı söylenebilir.

(a) Eleştirel Teorinin İlk Kuruluşu

Eleştirel teori, başlangıçta, yani Carl Grünberg'in yöneticiliği altında geçen 1922 ile 1931 yılları arasında geçen ilk döneminde, işçi hareketi üzerine akademik araştırmalar yapmak amacıyla geliştirilmiş olan özgül bir teori türü olarak ortaya çıkmıştı. Teorinin ilk savunucuları, bu dönemde Marksizmi yol gösterici ilke ya da felsefe olarak benimser. Gerçekten de Marxsçı sınıf teorisinin doğruluğunu varsayan teorinin temsilcileri, proletaryanın tarihi yorumlayan ve söz konusu yoruma bağlı olarak kazandığı vukuf ile gerekli sosyal dönüşümü sağlamaya muktedir evrensel bir sınıf olduğunu düşünmekteydiler. Dolayısıyla, praksis işçi sınıfının faaliyetiyle özdeşleştirilirken, doğal olarak Marksist toplum teorisiyle işçi sınıfının dönüştürücü faaliyeti arasında bir özdeşliğin bulunduğu varsayıldı. Kendisini Marksist terimlerle tanımlayan bir kurum ya da Enstitü için işçi sınıfı üzerine yapılacak akademik araştırmalardan daha uygun bir araştırma tarzı ve konusu bulunamazdı. Çünkü bu ilk dönemde yöneticiliğini Marksist Grünberg'in üstlendiği Sosyal Araştırma Enstitüsü, Marksizmi bir bilim olarak kabul etmekte veya onu bilimle Marksizm arasında bir benzerlik kurarak anlamaktaydı. Bu yüzden, bir yandan sermaye birikimi, ekonomik planlama, Çin'in ekonomisi, Fransa'yla tarımsal ilişkiler, emperyalizm vs. üzerine akademik araştırmalar yapılırken, bir yandan da Marx ve Engels'in yayımlanmamış eserlerinin derlenip yayımlanması işine girişildi.

Bununla birlikte, eleştirel teorinin esas ve daha sağlam bir zemin üzerine kuruluşu, 1930'lu yılların başlarında gerçekleşti. Gerçekten de yönetimin 1931 yılında Grünberg'in genç asistanlarının, esas olarak da tüm Marksizmine rağmen, Marksist ortodoksiyle arasına bir mesafe koymayı başaran Max Horheimer'in (1895-1973) eline geçmesi ve bu arada sadece Almanya'da değil fakat dünya ölçeğinde yaşanan birtakım gelişmeler, Enstitü'nün programını ve varoluş sebeplerini baştan aşağı değiştirdi. Eleştiri teoriyi yeni bir kılık altında ya da yeni bir formla ortaya çıkmaya zorlayan en önemli problematik, devrimci bilgi ve eylemin taşıyıcısı ya da organı veya özgürleştirici güç olarak işçi sınıfının Almanya'daki çözülüşü ve faşizme verdiği beklenmedik destekle faşizmin iktidara yükselmesi ve Rusya'daki Stalin otoriteryanizmiydi. Bütün bu olaylar, birlikte değerlendirildiklerinde, elbette teoriyle devrimci pratik arasındaki proletarya merkezli bağın kopuşuna işaret etmekteydi. Frankfurt Okulu teorisyenleri, teoriyle devrimci pratik arasındaki söz konusu bağın kopmasıyla birlikte, genel olarak çağdaş düşünce, özel olarak da Alman düşüncesi bağlamında yeni bir teorik perspektif oluşturmanın gerekli olduğu sonucuna vardılar. İşçi hareketi üzerinde çalışmak veya Marksist bilimi tanımlamak artık hiçbir şekilde yeterli olamazdı. Eleşti-

rel teori kendisini başka bir kaynakta temellendirerek, yeni bir amaç doğrultusunda yeni baştan tanımlamak ihtiyacı içindeydi. Bu tanımlanma veya temellendirmede, eleştirel teori geleneksel teorinin karşısına geçirildi.

Geleneksel Teori-Eleştirel Teori

Horkheimer, işte bu noktada her şeyden önce teorinin anlamını belirlemeye koyulur. Onun, en azından Descartes'tan itibaren deneyime dayanan genelleme türü olarak tanımlandığını ifade eder. Bu şekilde tanımlanan teori, elbette doğabilimleri lehine bir önyargıyı dışa vurur. Burada Wilhelm Dilthey'in açıklamayı amaç edinen bilimler olarak, doğabilimleri ile anlamaya dayanan sosyal bilimler arasında yaptığı ayrımı temele alan Horkheimer, gerekli eleştiriyi yapmakta gecikmez. Sosyal bilim kendi kendisini teori olarak tanımlarken, doğabilimini taklit eder. İşte bu çerçeve içinde ifade edildiğinde, topluma ilişkin teorinin doğallıkla olgulara uyması gerekir.

Fakat Horkheimer, meselenin bu kadar basit olmadığını söyler. Çünkü burada deneyimin genellemelere uyduğu söylenirken, genellemeler de araştırmacıların zihinlerindeki birtakım düşünce ya da fikirlere uyma eğilimi gösterir. Ona göre, tehlike açıktır: Bu şekilde tanımlandığında teori, deneyimin kendisine değil de araştırmacının zihnindeki düşüncelere uyar. Bu, Horkheimer'e göre, "şeyleştirme"den başka bir şey olmayıp, teorinin tarih dışı bir tarzda temellendirilerek mutlaklaştırılmasını ifade eder. Buna göre sözgelimi pozitivizmde karşımıza çıkan bu yaklaşım, teorik faaliyeti fiili hayattan kopartan mantıksal-matematiksel önyargıyı dışa vurur. O, bilimi tamamen metodolojik bir tarzda temellendirirken, sosyal temellerinden kopartır.

Gerçekten de Horkheimer, geleneksel teoriyi a) ampirist bir bilim telakkisini uygun, yeterli ve doğru bir bilim görüşü olarak gören ve b) her tür bilginin doğabilimleriyle, özde aynı bilişsel yapıya sahip olması ve dolayısıyla da doğabilimlerinin yönteminin insan ve toplum bilimlerine de uygulanması gerektiğini savunan bir teori olarak ortaya koyar. Geleneksel teorinin sözde çıkar gözetmediği, doğru bilgiye ulaşmak dışında bir amaç taşımadığı yerde, Horheimer onun olumsuz sonucunu gösterir. Yani, doğabilimlerinin yönteminin insana ve insanla doğrudan doğruya ilgili konulara uygulanmasının insanın potansiyel güçleriyle özgürlüğünün yadsınmasından başka bir şey olmadığını ifade eder.

Buna göre geleneksel teorinin matematikteki tümdengelimsel yapıyı temele alan bilimsel modele dayandığını ileri süren Horkheimer, onun insanları da doğabilimsel modele uygun olarak fazlasıyla determinist bir neden-sonuç şeması içinde, şeyler gibi ele aldığını ve dolayısıyla da olgu-

larla değerleri birbirinden ayırmada başarılı olamadığını ifade eder. Horkheimer, söz konusu bilimsel modelin kapitalist toplumun temelinde bulunduğunu iddia ederken de pozitivist sosyoloji veya geleneksel teorinin toplum içinde olan şeyleri olması gerekenler olarak sunmak suretiyle mevcut sosyal düzeni meşrulaştırıp değişmeyi engellediğini ifade eder. Hiyerarşik bir biçimde sınıflanan bilgi anlayışı temelinde, bilimin gücü teknolojik, iktisadi ve politik bütün kararların bilimsel onaya bağlandığı, bütün eleştirilerin kendisine itiraz etmenin mümkün olmadığı bir söylemle ve teknik ayrıntılarla bastırıldığı yeni bir teknokratik egemenlik tarzını desteklemek için yönetime devredilir. Demek ki politik iktidarlar veya yönetici seçkinler bilimi kendi egemenliklerini gizleyip meşrulaştırmak, toplumu kontrol altına tutup yönlendirmek için kullanırlar.

Eleştirel teori, ütopik düşünce geleneğinden koparak, pozitivizmin olumsuz etkisi altında kalan ortodoks Marksizmi de yani Marx'ın düşüncelerinin pozitivist bir yaklaşımla fosilleştirilmesi veya dondurulması işlemini de şiddetle eleştirir. Buna göre Horkheimer, determinist bir toplum biliminin kapitalizmin temel yasalarını saptayacağı ve onun gelecekteki çöküşünü tahmin edebileceği anlayışının, Doğuda Stalinizmin ve Batı'da da Stalinizme sadık komünist partilerin büyük yanlışlarının en önemli kaynağı olduğu şeklindeki sert ve ağır eleştiriyi çekinmeden dile getirir. Başka bir deyişle, Frankfurt Okulu'nun eleştirel teoriyi benimseyen mensuplarına göre, tarihsel materyalizmin bilimsel statüsü ya da pozitivizm kaynaklı bilimsellik iddiası, parti liderleriyle entelektüellerini eleştiriden korumuştur. Teorinin sözde bilimselliği, ahlaki ya da politik konuları teorik ya da teknik uzmanlıkla ilgili konulara dönüştürmek suretiyle, Bolşevik partinin demokratik merkeziyetçiliğini haklı kılmıştır. Kararlar, sıradan işçiler ya da köylüler tarafından değil de Marksist teoriyi çok ayrıntılı olarak ve derinlemesine bilenler tarafından alınmalıdır. Şu halde Sovyet Marksizmindeki bürokratik otoriteryanizmi doğuran şey, Frankfurt Okulu filozoflarına göre, Marx'ın kendisinden ziyade, pozitivizmdir.

Geleneksel teoriyi bu şekilde dayandığı bilimsel model ve sonuçları üzerinden ele alıp değerlendiren Horkheimer, onun karşısında olmak durumunda olan eleştirel teoriyi, doğallıkla epistemolojik bir zemin üzerinde veya materyalist bir epistemolojiyle temellendirmeye gider. Şimdiye kadar temellendirilmesi veya meşruiyeti için Marksist geleneğe bağlanmış olan eleştirel teori, artık kendisini Marksizmle arasına bir mesafe koyarak tanımlama ihtiyacı duyar. Çünkü eleştirel teorinin kendisinden çıktığı Marksizmin de en azından mevcut haliyle pozitivistleştirilmiş, felsefi içeriğini yitirerek bilimselleştirilmiş olduğu ve dolayısıyla Stalin Rusya'sında statükoyu devam ettirmenin bir aracı haline getirilmiş

bulunduğu dikkate alınırsa, onun kendisinin de geleneksel teori hüviyeti kazandığı kolaylıkla görülebilir. Bununla birlikte, Horkheimer eleştirel teoriyi temellendirme noktasında gerçekleştirmiş olduğu epistemolojik dönüşte, Marksizmi büsbütün reddetmek yerine, onun pozitivizmle olan bağını koparmakla ve Alman düşüncesinde, Hegel ile Marx'tan ilham alan dönüştürücü geleneğe dönmekle yetinir. Gerçekten de teoriyi, Marksist ortodoksi üzerinde temellendirme imkânının kalmadığı yerde, onun için kurucu çıkış noktasını bir bilgi analizinde aramaya başlayan Horkheimer, bilginin kurucu öğelerini Marksist mirasından türetmeye yönelir. Nitekim onun bu amaç doğrultusunda kullandığı, sözgelimi birey ile toplum arasındaki ayrım, burjuva toplumu düşüncesi, bilginin merkezinde üretimin bulunduğu anlayışı, liberal bireyin özerkliğini reddeden eleştiri, tarihin teori karşısındaki önceliği düşüncesi benzeri fikir ve ayrımlardan hepsi de eleştirel teorinin kurucu unsurları olarak onun Marksist mirasından çıkar.

Gerçekten de Hegel ve Marx'tan gelen, "bireyin topluma yabancılaşmış olduğu" ve "liberal düşüncenin bu yabancılaşmayı gizlediği" düşüncelerine dayandırılan eleştirel teorinin temel görevi, Horkheimer tarafından, söz konusu yabancılaşmayı gözler önüne serip aşmak ve genel bir özgürleşimi temin etmek olarak ifade edilir. Bununla birlikte, bu yeni dönemde proletarya artık hakikatin ya da doğru bilginin kaynağı olarak görülmez. Onun yerine, aslında proletaryayla bir anlamda özdeşleştirilen entelektüel ya da eleştirmen geçirilir. Gerçekten de bu ilk kuruluş döneminde, eleştirel teorinin epistemolojik temeli olarak Marksist öğreti ve bu öğretiyle teçhiz olan entelektüel ya da eleştirmen alınırken, eleştirel bir toplum teorisinin bir mübadele ekonomisinin, tarihsel sürecin ilgili kesitinde, en nihayetinde savaşlara ve devrime götürecek toplumsal gerilimlere nasıl yol açtığını açıklıkla göstereceği varsayılır. Buna göre, eleştirel teori modern toplumun tarihiyle ilgili derin bir vukufiyet sahip olmak durumundadır. Nitekim Marx'ın analizlerinde ekonomi politiği ve üretimin önceliğiyle ilgili teorisini kullanması gibi, Horkheimer de eleştirel teori çerçevesinde, modern dünyada toplumsal çelişkilerin nasıl gelişeceğiyle ilgili öngörülerinde söz konusu ekonomik determinizm modelini kullanmaya karar verir. Dahası eleştirel teorinin bu ilk döneminin söz konusu temel kavrayışına göre, geleneksel teoriyi çok belirgin bir şekilde tanımlayan Kartezyen düalizmin de üstesinden, eleştiri faaliyetini pratik faaliyete, teoriyi *praksise* bağlamak suretiyle gelineceği öngörülür. Düşüncenin özgürleştirici olabileceği Aydınlanmacı tezine bağlanan eleştirel teorisyenler, zamanın olaylarına, işçi sınıfının çözülüşüne ve faşizmin Almanya'daki yükselişine, epistemolojik olarak Marksist öğretiyle temellendirilen bir eleştirel teoriyle yanıt vermeye çalışırlar.

(b) Eleştirel Teorinin Diyalektik Dönüşümü

İlk kuruluş döneminde büyük ölçüde Horkheimer tarafından temellendirilip şekillendirilen eleştirel teori, Frankfurt Okulu'nun tarihinin ikinci döneminde önemli bir diyalektik dönüşüme uğrar. Bu dönüşümü gerçekleştirenler ise bu kez, Theodor Adorno (1903-1969) ile birlikte Horkheimer'dir. Nazizmin iktidara gelişiyle birlikte, birer sürgün veya politik mülteci olarak kapitalizmin dünyadaki en büyük ve en önemli merkezi ABD'ye sığınan ve akademik çalışmalarını bu ülkede devam ettiren Horkheimer ve Adorno'nun eleştirel teoride gerçekleştirdikleri söz konusu diyalektik dönüşüm birbiriyle yakından ilişkili iki perspektifle karakterize olur: Araçsal aklın eleştirisi ve Aydınlanmanın diyalektiği.

Araçsal Aklın Eleştirisi

Gerçekten de Adorno ve Horkheimer, İkinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesiyle birlikte, büyük bir hayal kırıklığı yaşayıp, derin bir kötümserlik içine düşerler. Bu hayal kırıklığı, hiç kuşku yok ki bir yanıyla rasyonalitenin gelecekteki seyri ve gelişimiyle ilgili bir kötümserlikten, bir yönüyle de bir tarih felsefesinin toplumsal dönüşüm amacı açısından sahip olduğu potansiyele beslenen umutların azalmasından veya yitirilmesinden kaynaklanmaktadır. Gerçekten de bu iki filozofun düşüncenin Aydınlanmanın mümkün kıldığına inanılan büyük güç ve potansiyeline besledikleri güven savaşla birlikte kaybolurken, yerini rasyonalitenin olduğu kadar proletaryanın da kurtarıcı gücü noktasında oluşan derin bir kötümserliğe bırakır. Bu yüzden, eleştirel teorinin geçirdiği bu ilk büyük dönüşümde, Adorno ile Horkheimer artık sadece modernliğin eleştirmenleri olarak değil fakat postmodernliğin habercileri olarak ortaya çıkarlar.

Eleştirel teorinin Frankfurt Okulu'nun bu en önde gelen iki temsilcisinin her geçen gün biraz daha kötümserleşen bakışı altında gelişen seyrinde, merkeze bundan böyle Hegel ve Marx'ın tarih felsefesi yerine Max Weber'in görüşleri ve moderniteyle ilgili analizleri geçer. Gerçekten de Horkheimer ve Adorno, Hegel ile Marx'tan hiçbir zaman tamamen vazgeçmeseler bile, bundan böyle Aydınlanmanın olumsuz ve onların derin kötümserliğini besleyen arka yüzüne tercüman olan Weber'e hayranlık duymaya başlarlar. Aslında Hegel'in kendisi, dışsallaştırmanın doğru ve yanlış formları arasında bir ayrım yaparken, aklın yanlışlarının bertaraf edebilmesine duyduğu inancı hep taze tutmuştu. Aynı şekilde Marx da yabancılaşmayı sosyal eylem yoluyla aşma imkânına beslediği inancı hiç yitirmemişti. Eleştirel teorisyenler, bu ister Hegel'in tarzında uzlaştırıcı bir şekilde gerçekleşsin ya da ister Marx'ın toplumsal eylemin dönüştürücü gücü yoluyla olsun, belli bir özgürleşim projesine bağlan-

maktan hiçbir zaman geri durmadılar. Ama umutsuzluğun en yüksek noktaya çıktığı bir sırada, Horkheimer başyapıtlarından birini oluşturan *Araçsal Aklın Eleştirisi*'ni kaleme alırken, Weber'in Batı toplumunun doğuşu ve gelişimiyle ilgili kapsamlı ve kuşatıcı analizi yoluyla ortaya konan akıl ve eylem görüşünün etkisi altına girdi.

Weber, Avrupa'nın tarihinde, aklın, dünyevileştikçe, kendisini efsanevi ve dini kaynaklardan giderek daha yoğun ve etkili bir biçimde kurtarıp, amaçlı ve, özsel hedefleri tamamen bir tarafa bırakmak pahasına, araçlara yönelik hale geldiğini söyler. Weber, işte bu yönelimi ifade etmek için amaçlı-rasyonel eylem terimini kullanmaya başlar. Uzlaştırıcı ve kurtarıcı olma imkân ve potansiyelini tamamen yitiren akıl, sadece faydalı ve hesaplayıcı olabilir. Weber işte bu yüzden, aklın modern dönemde kazandığı bu yeni özelliği ve bu arada, sadece kendisinin girmekle kalmayıp Avrupa uygarlığını da soktuğu çıkmaz sokağı tam olarak ifade edebilmek için "demir kafes" terimini kullanır. Weber'in analizini olduğu gibi benimseyen Horkheimer, onu biraz daha ileri bir noktaya taşıyıp daha kapsamlı hale getirir. Nitekim onun modern aklın söz konusu gelişim seyrini tanımlamak amacıyla kullandığı terim, "araçsal akıl"dır.

Araçsal akıl terimiyle anlatılmak istenen şey, elbette toplumsal kontrol amacı doğrultusunda kullanılacak olan aklın, modern toplumda kazanmış olduğu olağanüstü büyük güçtür. Medyanın, bürokrasinin, ekonominin ve kültürel hayatın bütün güçleri, bireye, ancak araçsal diye nitelenebilecek olağanüstü büyük bir güçle yönelir. İşte buradan hareketle, araçsal aklın modern dünyada iktidar konumunda bulunanların topluma kendi çıkarları ve hesaplayıcı amaçları doğrultusunda hâkim olup onu kontrol altında tutma güç ve yeteneğindeki büyük artışı temsil ettiği söylenebilir. Söz konusu araçsal akıl kavrayışı aynı zamanda Aydınlanmanın, özellikle de Alman Aydınlanmasının Kant tarafından ifade edilen iyimserliğiyle başlayan ve aklın tarihin yönetici ilkesini, toplumun geliştirici prensibini kavrayabileceğine beslenen inanca dayanan analiz türünün aklın, aydınlanmaya ve özgürleşime hizmet etmek bir yana, toplumsal kontrolün hizmetinde olduğu bilincinin yol açtığı kötümserlikle nihayetlenmesine işaret eder.

Aydınlanmanın Diyalektiği

Horkheimer, bu sefer Adorno ile birlikte kaleme aldığı Aydınlanmanın Diyalektiği adlı meşhur eserde, Aydınlanma meselesini ya da eleştirel teorinin açıkça beyan edilmiş amacını oluşturan aydınlanmanın kendi kendisini yıkıcı bir karaktere sahip olup olmadığı problemini ele alır. Söz konusu sorgulamanın ardından, kendi içinde insanın özgürleştirilmesi vaadini içeren Aydınlanmanın bir tahakküm ilkesi olup çıktığı, ön-

ce doğa üzerinde kurulacak hâkimiyet prensibi ve böylelikle de en azından birtakım iktidar merkezleri elinde, başka insan varlıkları üzerinde egemenlik kurmanın temeli haline geldiği sonucuna varılır. Buna göre, modern dünyada bilgi artık güçtür.

Eser, Bacon'ın bilimci yaklaşımını, bilimsel tavrını konu alan bir analizle başlar. Bu çerçeve içinde "akılla doğa arasındaki ilişkinin patriyarkal bir ilişki olduğunu" öne süren Horkheimer ve Adorno'ya göre, Aydınlanma rasyonalizmi batıl itikatlar ve mitolojik düşünmeye karşı haklı bir zafer kazanmıştır. Ama "dünyanın büyüsünün çözülmesini temin eden akıl, canlılığın kökünün kazınmasını ifade eder." Gerçekten de Bacon'dan başlayarak, insanların doğadan öğrenmek istedikleri şeyin doğaya ve başka insanlara nasıl egemen olunacağının bilgisi olduğunu, Aydınlanmada gözetilen yegâne amacın böyle bir tahakküm amacına karşılık geldiğini söyleyen Horkheimer ve Adorno, Aydınlanma akılcılığında güç ve bilginin aynı şey haline geldiğini açıklıkla ve büyük bir güçle ileri sürer.

Frankfurt Okulu'nun söz konusu iki filozofu tarafından öne sürülen bu tezin, sanıldığından daha kompleks bir tez olduğu kabul edilir. Dahası, bu tez ifade edilirken diyalektik de Hegel'in mantıksal kullanımından biraz daha farklı ve ayrıntılı bir anlam içinde kullanılır. Gerçekten de burada diyalektik, konusu olan Aydınlanmanın hem aydınlatmasına hem de yıkmasına işaret edecek şekilde kendi üzerine dönen bir diyalektiktir. Nitekim efsane, Aydınlanmada, doğayı salt bir şeyler toplamına, çıplak bir nesnelliğe dönüştürmek pahasına da olsa, aydınlanmaya dönüşür. Fakat aydınlanmayla birlikte gücün artışı eşzamanlı olarak doğaya yabancılaşmayla sonuçlanır. Başka bir deyişle, aydınlanma ne kadar büyük olursa yabancılaşma da o kadar yoğun olur.

Buna göre, eski çağlarda gücünü kontrol etme arzusundan alan büyü, modern dünyada yerini kendisiyle aynı amaca ama çok daha etkili araçlara sahip bulunan bilime bırakır. Adorno ve Horkheimer'in bu tezine göre, efsanenin özünde aydınlanma olmak durumundadır. Gerçekten de "Aydınlanmanın efsanevi imgeleme karşı benimsemiş olduğu içkinlik ilkesinin efsanenin kendisinin ilkesi olduğunu" dile getiren Horkheimer ve Adorno, modern bir takıntı olarak "doğanın matematikselleştirilmesi" takıntısında, efsanevi olana bir tür dönüşün temsilcilerini bulur. Ama Aydınlanma bunu "efsanevi pozitivizm kültüne yozlaşarak" yapar. Yani o, efsanevi olan karşısında efsaneye dönüşerek kendisini sağlama alır. Başka bir deyişle, Aydınlanma "matematiksel formalizm" görüntüsü altında mitolojik olana geri döner.

Burası, "aklın araçsallaşması"yla "Aydınlanmanın diyalektiği arasındaki ilişkinin olabilecek en açık şekilde ortaya çıktığı yerdir. Gerçekten

de Horheimer ve Adorno, aklın araçsallaşmasını öncelikle niteliksel olarak özdeş olmayan varlıkların zorla niceliksel bir özdeşliğe tabi kılınması bağlamında ele alır. Çünkü araçsallaşan aklın varlık alanına bakışında temele aldığı ilke, "her şeyin birbirinin yerine kullanılabilmesi" ilkesidir. Araçsal dünyada her şey birbirinin yerine ikame edilebilir olup, bu sayede niteliksel farklılıklar ortadan kalkarken, mübadele meşrulaştırılmış olur. Araçsal aklın çok daha önemli ama bir o kadar da yıkıcı sonucu ise doğanın tahakkümü ile ilgilidir. Doğanın kendinde bir varlık olarak görülmeyip, belirli amaçların nesnesi durumuna indirgenmesi ve düşüncesizce denetim altına alınmasıyla birlikte, bilen özne nesnesine yabancılaşır. Doğanın yalnızca bir bilgi nesnesi olarak ele alınması, onun hakikatinin gerçek anlamda bilinebilmesini imkânsızlaştırır. Horkheimer ve Adorno'ya göre bilen özne, doğayı yalnızca üzerinde denetim kurduğu yönleriyle bildiği için doğanın özsel özelliklerine yabancı kalmaya mahkûmdur. Araçsal akıl doğayı hakikatin kurucu momentlerinden biri olarak görmemekle ve onu yalnızca bir araç konumuna indirgemekle, hakikatten uzaklaşmış olur. Hakikatten uzaklaşan araçsal akıl, yalnızca doğayı değil insanlar arası ilişkileri de şeyleştirir. İnsan ve ilişkileri de tıpkı doğada olduğu gibi, yalnızca belirli amaçlara ulaşmanın araçları haline gelir. Horkheimer ve Adorno'nun vurgulamak istediği şey, doğayı denetim altına alırken, ona yabancılaşan insanın bir "değer" olarak kaybolması gerçeğidir.

(c) Adorno ve Eleştirel Teorinin Estetik Rehabilitasyonu

Eleştirel teori, "aklın araçsallaşması"yla ilgili analizle Aydınlanmanın gözler önüne serilen diyalektiğinden sonra, aydınlanmadan ve kendi içinde özgürleşim potansiyeli taşıyan düşünce tarzından önemli ölçüde vazgeçmek zorunda kalır. Bu, eleştirel teorinin 1920'li yıllarda başlayan entelektüel serüveninde yeni bir dönüş anlamına gelir. Bu kez dönüş, bilgiden ziyade, estetiğe doğru bir dönüş olacaktır; başka bir deyişle, ortaya çıktığı andan itibaren eleştirel teoriyi canlı tutan özgürleşim hipotezini bundan böyle mümkün kılacak yegâne yol, sanat yoluyla özgürleşim yolu olabilir.

Çünkü *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin özellikle araçsal akılcılık bağlamında ulaştığı sonuçlar, sadece Avrupa Uygarlığı için değil fakat ikinci döneminde düşünce ve bilgi, daha doğrusu epistemolojik bir zemin üzerinde temellenen eleştirel teori açısından da yıkıcı sonuçlar olmak durumundadır. Çünkü Horkheimer ve Adorno'nun aklın esas itibariyle araçsal olduğunu ortaya koyan rasyonalite analiziyle Aydınlanmanın büyü ya da efsaneyi ortadan kaldırırken efsaneye teslim olma veya sözde aydınlatırken yabancılaştırma anlamında döngüsel karakterini gözler

önüne seren Aydınlanma analizi, eleştiri imkânını ortadan kaldırır. Eleştirel teoriyi temellendirme noktasında geriye kalan tek alternatif, estetiğin kurtarıcı veya özgürleştirici potansiyeline güvenmektir.

Gerçekten de eleştirel teorinin iddialarının estetik açıdan kurtarıcılığının bilgi iddialarıyla ilgili ortaya çıkan kuşkuların genel perspektifinden anlaşılması gerekir. Buna göre, bilgi kaçınılmaz olarak araçsallıkla sonuçlandığı için eleştirel teorinin bilgiye gönderme yapmadan veya ona hiçbir şekilde dayanmadan meşrulaştırılabilmesinin bir yolunun olması gerekiyordu. Söz konusu çıkış yolu ise sanatın yolu olmak durumundaydı. Bu yolu keşfeden ise Adorno oldu. Buna göre *Aydınlanmanın Diyalektiği* bir bilgi eleştirisi veya araçsal aklın tenkidi olarak okunabilirse eğer, bilginin neden olduğu ikilemi aşmanın yolunu, Adorno'ya göre, sanat sağlayabilirdi. Sanatın tezahür olarak potansiyelinde, temsili olmayan bir teori kapasitesi gören Adorno, sanatın gücünü temsil edilemeyeni temsil etmekten aldığını dile getirdi. Toplumu, sanatta öteki olarak temsil edebilen şeyin özdeş olmayan olduğunu söyleyen Adorno açısından sanat, eleştirel teorinin temellendirilmesinde bilginin yerini alacak bir alternatif temin etmekteydi. Bununla birlikte o, bu sonuca hemen erişmedi. Kültür endüstrisi veya sözde sanat ile yüksek veya otantik sanat arasında bir ayrım yaparak, kültür endüstrisinin bir tür kontrol mekanizması olarak işlediğini gösterirken, özgürleşim potansiyelini ihtiva eden sanatın gerçek veya yüksek sanat olduğunu ifade etti.

Kültür Endüstrisi

Buna göre, Adorno öncelikle, kültürü bilinçli olarak antitezi olan endüstriyle bir araya getirdiği için görünüşte çelişik bir terim olarak kültür endüstrisi deyimini, eğlence endüstrisine, kitle kültürünün üretim tarzına gönderme yapmak amacıyla kullanır. Kültür endüstrisinin bütün ayrıntıları kitle kültürünün ihtiyaçlarına uydurulmuş sanat eserleri yarattığını, sanat deneyimini değersizleştirdiğini, tüketicinin eleştirel melekelerini köreltiğini anlatmak ister.

Gerçekten de kapitalist modernitenin kitleler üzerindeki egemenliğini kültür eliyle gerçekleştirdiğini öne süren Adorno, bütün unsurlarıyla yönetim altına alınmış bir topluma yukarıdan empoze edilen kültürün 20. yüzyılda endüstriyel bir evreye doğru gerilemiş olduğunu savunur. Bu gerileme, kültürün bireysel değerlerin sığınağı olacağı yerde, endüstrileşmeye dahil edilmek suretiyle özgürleştirme potansiyelini ve insani değerlerini yitirerek, egemenlik ilişkilerinin önemli bir alanı haline gelmesini ifade eder. Gerçekten de Aydınlanmanın temelinde bulunan bilim anlayışı ve bu anlayışın bir ifadesi olan teknik, kapitalizmin kendisini kültür alanında ifade edişinin en önemli aracı haline gelmiştir. 20.

yüzyılda teknik, kültürü belirleyen en önemli faktördür. Onun bu kadar önemli bir faktör haline gelmesinin temelinde ise ekonomik aygıtı elinde bulunduranların teknolojiyi toplumsal denetimin etkin bir aracı olarak kullanmaları olgusu bulunur. 20. yüzyılda teknik rasyonaliteyle egemenliğin rasyonalitesinin ayrılmaz bir biçimde iç içe geçtiğini savunan Adorno'ya göre, tekniğin kültüre olan etkilerinin başında, mekanik yeniden üretimin mantığının yerleşmesi gelir. Buna göre kitle kültüründe bireysel tüketicinin kral olduğu söylenir, bu yüzden onun kültürel ihtiyaçlarının Hollywood sinemasının, ticari radyonun, reklamların vb., tipik bir tarzda örneklediği bir sanayinin endüstriyel tahdit ve talepleri tarafından öncelenip şekillendirilmesi gerekir. Sözgelimi farklı fiyatlardan satılan farklı mecmualar ya da Hollywood sistemi içinde A ve B sinemaları benzeri sözde farklı ürünler, fiili konularının düzeylerindeki farklılıklar tarafından değil de olası tüketicileri arasındaki farklılıkların önceden tespiti ve sınıflandırılmasıyla karakterize olur. Pazarın hâkimiyetinden kimsenin kurtulmasına izin vermeyecek şekilde herkese verilecek, herkese uygun düşen bir şeylerin olması gerekir. Kültür endüstrisi şu halde, Aydınlanma düşüncesinin şemasını tersine çevirir. Kant'ın gözünde sanat, amacı olmayan amaçlılık olarak tanımlanmıştı, oysa Adorno kültür endüstrisinin temel ilkesinin "pazar tarafından ilân edilen amaçlar adına amaçsızlık" diye ifade eder.

Adorno'nun kültür endüstrisi teorisi büyük ölçüde Marksist meta fetişizmi teorisine dayanır. Buna göre, bir bütün olarak kapitalist ekonomide mübadele değeri kullanım değerinden çok daha önemli olup, burada paha biçme değerin yegâne ölçütü haline gelir. Dolayısıyla, yüksek üretim değerleriyle sonuçlarına bilinçli olarak izafe edilen fetişistik değer çoğunluk, bir Toscanini konseri için bilet alan bir tüketicinin konser için ödediği paraya tapmasıyla sonuçlanır. Kültür endüstrisinin en önemli sonucu toplumsal ve entelektüel uyum sağlamaktır. Talep edilen tarzda, emredilen şekilde konuşamama veya kabul görmüş formülleri, uzlaşılmış yargıları tekrarlayamama bir dışlanma ölçütü haline gelir. Dışlanma, moderniteyle ilgili, diğerlerinin norma ricat etmek suretiyle sakındıkları kaygıyı, uzak durdukları dehşeti ifade etmeye hazırlanan Söchnberg veya Vebern gibi ciddi sanatçıları bekleyen kaderdir. Böyle sanatçıların eserleri ya homojenleştirilip kültür endüstrisinin taleplerine uyarlanır ya da marjinalleştirilip seyirci ya da dinleyiciden yoksun bırakılır.

Demek ki kültür endüstrisi en genel anlamıyla, söz konusu endüstrinin öncelikli amacının, bireyin kapitalizmi benimsemesini kolaylaştırmak olduğunu ifade eder. Kültür endüstrisinin olumlayıcı kültürü, günlük yaşamın sorumluluğundan, ağır ve sıkıcı işlerinden çok az bir çaba

ile geçici bir kaçış sağlayarak, oyalanma ve zihinsel uzaklaşma yaratır. O, bu amaca ulaşmak için birtakım standardizasyon teknikleri kullanır, sıradan tepki mekanizmaları geliştirir, sözde bir bireysellik için uygun yollar ortaya koyar. Bununla birlikte, Adorno'ya göre, kültür endüstrisinin sunduğu kaçış gerçek bir kaçış değildir, zira onun sağladığı kaçış ve dinlenme, insanları yalnızca yaşamlarındaki temel baskılardan uzaklaştırmaya ve çalışma azimlerini yeniden yaratmaya hizmet eder. Öte yandan, kültür endüstrisi milyonlarca insanı hedef alırken, onları bir hesap kitap nesnesine, kültürel makinenin sıradan bir dişli ya da eklentisine indirger.

Buna göre 20. yüzyılda insana tümüyle yabancılaşan kültür alanı, gerçek kültür ürünlerinin yerine eğlence faktörünü ikame eder. Eğlence, bireylere yapay birtakım hazlar sunmak suretiyle, onları hakikatten uzaklaştırır. Geç kapitalizm döneminde, eğlencenin gerçekten eğlenmeye değer bir şey kalmadığını saklayan bir ideoloji olduğunu ileri süren Adorno, eğlencenin ütopik bilincin yok edilmesi anlamına geldiğini, bireylerdeki tepkisel enerjinin eğlence yoluyla sömürüldüğünü dile getirir. Ona göre, kültür endüstrisinin varlığını devam ettirmesinde ve nüfuzunu giderek artırmasında en önemli rolü reklam oynar. Gerçekten de amaçsızca ve körü körüne kullanıp tüketme anlamına gelen kültür reklamla iç içedir. Sistemin ürünlerinin kazanacağı meşruiyet reklamlarla teminat altına alındığı için Adorno reklamı kültür endüstrisinin yaşama iksiri olarak kabul eder. Onun gözünde modern dönemin bireyleri kültürün göz kamaştırıcı ürünleri ile illüzyona maruz bırakılarak aptallaştırılırken, kültür parıldayan ışıklar altında insanlığa yutturulan birer reklam tabletine dönüşür.

Bütün bu açıklama ve değerlendirmeleriyle kültürün, bireylerin kendileri olarak varlık gösterecekleri bir alan olmaktan çıktığına işaret eden Adorno, aklın nesnel içeriğinin boşaltılmasıyla birlikte, ortaya çıkan ürünlerin insanlık adına gerçekten anlamlı olup olmadığına karar verecek sağlam bir merciin de kalmadığını ima eder. 20. yüzyılın kültür ürünlerinin ne'liğini, daha insani olma değil de egemenlerin çıkarları belirler. Egemenlerin dikkat ettikleri tek nokta ise kitlelerin eleştiri ve direnme imkânını açıktan ya da gizlice ellerinden almak ve olumsuzlamayı tümden yok etmektir. Son çözümlemede, mevcut düzenin akışını sekteye uğratacak tüm engeller temizlenir.

Gerçek Sanat

Kültür endüstrisine veya kitle kültürüne yönelik söz konusu kötümser analizlerine rağmen, Adorno bir yandan da sanatın her şeye rağmen belli bir anlaşılırlığı olduğu, akıl yönünden kavranabilirliğe sahip bulundu-

ğu iddiasını korumayı sürdürür. Özellikle de sanatın rasyonalitenin araçsal akılcılık eleştirisi yoluyla ortaya konan ikilemini nasıl aşabileceğini gözler önüne serme çabası içinde onun, kültür endüstrisinde olduğu gibi kapitalist toplumun basit temsili olmak dışında bir şey olmasının nasıl mümkün olabileceği sorusu üzerinde durur. Adorno, işte bu çerçeve içinde, klasik mimesis estetik düşüncesine başvurur. Sanatın temsil etme kapasitesine sahip olduğunu, temsilin bizzat kendisinde temsil etmekte olduğu şeyi aşabildiğini söyleyen Adorno'ya göre sanat, varlığını, yadsıyarak veya olumsuzlayarak değil fakat yeniden inşa ederek sürdürür. Bundan dolayı Adorno, sanatın modernliğinin taşlaşmış ve yabancılaşmış bir gerçeklikle olan mimetik ilişkisinde yattığını, sanatı konuşturan, sanatın meramını ifade etmesini sağlayan şeyin de onun suskun bir gerçekliğin yadsımasından ziyade, söz konusu mimetik ilişki olduğunu öne sürer. Ona göre, sanat özdeş-olmayanı temsil eder.

Durum böyle olduğunda sanat, rasyonaliteyle ilgili belli bir iddiada bulunmak için kullanılabilir. Buna göre sanatın, kendisinin öncüsü olan büyü veya sihirle ilgili pratikleri reddetmesinin sanatın akılsallıktan belli ölçüler içinde pay aldığını gözler önüne serdiğini ileri süren Adorno'ya göre sanatın varlığını, bir rasyonalite ortamında *mimesis* olarak sürdürebilmesi, bürokratik dünyada kötülüklerle akıldışına verilmiş bir tepki olmak durumundadır. Adorno, işte bu yüzden sanatın belli bir rasyonalite türü olduğunu söyler; üstelik söz konusu rasyonalite, araçsal akıldan sakınabileceğini söyleyebileceğimiz, akli-olmayan bir unsur içerir. Bu ise elbette araçsal aklın ötesine geçebilmenin sanatın gücü dahilinde olduğunu ima etmeye yarar. Gerçekten de sanatın kapitalist toplumun bizatihi kendisinde hiçbir şekilde yapılamayanı başardığını söyleyen Adorno'ya göre, sanat, kapitalist toplumun saklamakla kalmayıp tümden yadsıdığı akıldışılığı gözler önüne serer. Gerçekten de sanat hakikatle ikili bir anlam içinde ilişkilendirilebilir. Buna göre sanat hakikati hem aklın bastırdığı veya imkânsızlaştırdığı bir amacın imgesini, yani gerçek bir özgürleşim imkânını korumak hem de statükonun akıl dışılığını ve saçmalığını gözler önüne sermek anlamında temsil eder.

Şu halde sanat, her ne kadar Weber'in "rasyonalizasyon" diye tanımladığı sürecin bir parçası olsa da sanatın pay aldığı rasyonalizasyon süreci, zorunlulukla tahakküme götüren bir rasyonalizasyon değildir. Başka bir deyişle sanat, Weber'in "dünyanın büyüsünün bozulması" dediği sürecin bir parçası olsa dahi, bizi araçsal aklın doğrultusundan farklı bir yöne götürür. Sanatın özünde bulunan *mimesis* diyalektiğiyle rasyonaliteye, bu yüzden daha büyük bir dikkat ve özen göstermemiz gerektiğini dile getiren Adorno, demek ki *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ni bir bilgi ve araçsal akıl eleştirisi olarak tasarlayıp yorumlamanın mümkün olduğu

yerde, sanatı, temel bilişsel iddiayı ıslah ederek yeniden öne sürmek, rasyonaliteye bir anlamda iadeiitibarda bulunmak için kullanır: "Öznel bir yaratmanın nesnel ötekiye kavramsal olmayan benzerliği olarak anlaşılması gereken *mimesis*in devam edegelen varlığı, sanatı bir bilgi türü ve bu ölçüde de 'rasyonel' bir şey haline getirir. Buna göre, araçsal aklın yozlaştığı bir dönemde, aklın sınırlamalarını kendisiyle özdeş olmayanı ifade etmek suretiyle aşabilen bir rasyonalite formunun rehabilitasyonu olarak sanata dönülebileceğini dile getiren Adorno, bu yapıldığında, eleştirel teorinin iddialarıyla perspektifinden uzaklaşmak veya vazgeçmek yerine, dönüşüme uğratılmış olacağını söyler. Eleştirel teorinin eski özgürleştirici perspektifiyle iddiaları böylelikle korunup, artık başka bir düzeyde yeni bir kılık altında ortaya konur.

Sanatı işte bu şekilde, egemenlik altındaki toplumsal bütünün içinde, bu bütünün yanlışlığından etkilenmeden varlığını sürdürebilen tek varlık alanı olarak gören Adorno, sanatın kültür endüstrisinin sınır duvarları arasında varlığını sürdürebilmesini, dahası onun varlık yapısının farklılığı ile açıklar. Sanat reel bir varoluş alanı değil de salt bir görünüş olmakla, yanlış bütünün içinde, deyim yerindeyse özel bir gettoda yaşar. Bundan dolayıdır ki sanat ait olduğu toplumsal bütünden beslenen, ancak her şeye rağmen ona eleştirel bakabilen bir alandır. Adorno'ya göre sanat, ideal bir toplumsal bütünlüğün resmini sunma yeteneğiyle bireylerin bilinçlerinde gerçek bir aydınlanma yaratabilir. Bu resim, varoluşun niteliksel olarak birbirlerinden farklı momentlerinin ait oldukları varlık temeline oturtulması anlamına gelir. Aydınlanmanın araçsal aklının yarattığı yanlış bütünde, hiçbir şey kendi varlıksal temelinde ve kendi değeriyle ele alınmazken, sanat kendi gettosunda bütünün öğelerini yeniden düzenler. Buradan çıkan sonuç, sanata Adorno'nun bir rehber olma misyonunu yüklediği sonucudur. Kültür endüstrisinin sözde sanat eserlerinin aksine, gerçek bir sanatsal faaliyetin epistemolojik bir temele sahip olmasının kaçınılmaz olduğunu ileri süren Adorno'nun *Estetik Teori* adlı eserinde ifade ettiği üzere, "her sanat eseri bir an'dır, her büyük sanat eseri ise sürecin durdurulması, anlık bir duraksamadır." Modern dönemin manipüle edilmiş bireyleri tarihsel akış içerisinde, hiçbir sorun yokmuşçasına yaşamaya devam ederlerken, gerçek bir sanat eseriyle iletişime geçen birey, kendisini bir an olsun bu akış dışına atabilir ve hakikatin kendisine dışarıdan bakabilir. Sanat, Adorno'ya göre, bu zinciri kırmak bakımından hayati bir öneme sahiptir. Çünkü gerçek sanat eseri hakikati, tarihsel sürecin işleyişini belli bir noktada, bir anlık sekteye uğratmak suretiyle aydınlatır.

Dahası, Adorno'ya göre sanat bizi, rasyonel terimlerle hiçbir zaman ifade edilemeyen acı ve ıstırapla tanıştırır. Buna göre, aklın acıyı kavram-

ların altına yerleştirip onu azaltmanın veya teskin etmenin yollarını temin edebildiği ama acıyı deneyim ortamında hiçbir zaman ifade edemediği yerde, sanat acıyı gözler önüne serip ortadan kaldırabilmenin mümkün yollarına işaret eder. Gerçekten de ona göre, "kendini büyük bir güçle öne süren düşünce, sanatın, tahayyülü imkânsız bir terör ve ıstırap çağında, geriye kalan yegâne hakikat ortamı veya aracı olabileceğidir." Sanat, özgürleşme potansiyelini, ancak insani varoluşun mevcut durumuyla dayanışma hali içinde koruyabilir.

(d) Habermas ve Eleştirel Teorinin Rasyonel Düzeyde Yeniden İnşası

Theodor Adorno'nun öğrencisi olan Jürgen Habermas (1929-) ile birlikte, eleştirel teorinin gözden geçirilmek ve rasyonel bir zemin üzerinde ıslah edilmek suretiyle yeniden öne sürüldüğü, teorinin rehabilitasyonuyla ilgili söylemin daha üst bir düzeye taşındığı söylenebilir. Habermas'ın bu doğrultudaki düşünceleriyle katkıları, eleştirel teorinin tarihindeki dördüncü döneme denk düşer. Buna göre teorinin Frankfurt Okulu'nun ilk kuruluş döneminin ardından, Horkheimer'in direktörlüğe geldiği 1931 yılından itibaren yaklaşık altı yıl boyunca, geleneksel teoriyle olan karşıtlığı üzerinden, Hegel'e ve Marx'a dayanılarak, düşüncenin özgürleştirici bir şey olduğu varsayımıyla, epistemolojik bir temel üzerinde temellendirilerek kurulma süreci, teorinin ilk evresini meydana getirir. İkinci evre 1937 ile 1945 yılları arasında kalan dönemden meydana gelir. Bu evre, eleştirel teorinin Horkheimer ve Adorno eliyle diyalektik bir dönüşüme uğratıldığı evre olup, bu süreç içinde özellikle aklın araçsallaşmasına dönük eleştiri ve Aydınlanma analizi yoluyla, eleştirel teorinin epistemolojik temelleriyle kendisinin yeterince sağlam ve işlevsel olmayan bir yapı meydana getirdiği dolaylı olarak ortaya konur. 1945 yılından 1970 yılına kadar olan tarihsel dönem ise eleştirel teorinin bu kez, akıl ve bilgiden ziyade, sanat yoluyla ıslah edilip, onun özgürleştirici potansiyelinin sanat üzerinden ifade edildiği üçüncü evreyi meydana getirir. Söz konusu üçüncü evrenin en baş aktörünün Adorno olduğu yerde, 1970 yılında başlayan dördüncü ve sonuncu evreyi, eleştirel teoriyi bu kez yeni bir rasyonalite anlayışı üzerinde temellendiren Habermas'ın bir başına temsil ettiği söylenebilir.

Gerçekten de Habermas daha 1969 yılında kaleme alınan *Bilgi ve İnsani Çıkarlar* adlı eserinde, eleştirel teorinin ancak bilgiyle çıkar arasındaki ilişkinin aşikâr hale getirilmesi suretiyle meşru ve sağlam temeller üzerine oturtulabileceğini söylemeye başlar. *İletişimsel Eylem Teorisi*'yle *Modernitenin Felsefi Söylemi* adlı eserlerinde ise Horkheimer ve Adorno tarafından geliştirilmiş olan rasyonalite teorisine alternatif bir eleştirel rasyonalite teorisinin hem gerekçelerini hem de kendisini ortaya koyma

imkânı bulur. Ona bu imkânı sağlayan şeyin, Alman felsefesi içinde, seleflerinin önemli ölçüde atlamış oldukları bir gelenek olarak, "kurucu geleneğin" sağladığı vukuflar olduğu söylenebilir. Buna göre, Alman düşüncesi içinde, çağdaş felsefeyi önemli ölçüde şekillendiren şeyin, biri "kurucu", diğeri ise "dönüştürücü" diye tanımlanan iki ana gelenek arasındaki etkileşim olduğu kabul edilir. Kant'ın insan aklının sınırları bağlamında başlatmış olduğu tartışmaya kadar geri götürülebilen kurucu gelenek, düşüncenin ya da aklın kurucu bir rolü veya işlevi olduğunu ileri sürer. Oysa kökleri, felsefi düşünceyi özgürlüğün tarihiyle ilgili bir söyleme oturtmaya çalışan Hegelci tarih felsefesine kadar geri götürülebilen ikinci gelenek, aklın ya da düşüncenin dönüştürücü bir rol oynadığını dile getirir. Eleştirel teori, özellikle Horkheimer eliyle, bu geleneklerden ikincisi temele alınarak ve eleştirinin özgürleştirici gücüyle ilgili kabullerin temellerinin sağlam ve belli bir teori görüşü içinde aşikâr olduğu inancıyla kurulmuştu. Geriye dönüp bakıldığında, bir yandan temelin sanıldığından daha az sağlam, eleştirinin de sonu gelmez bir döngüden mustarip olduğu fark edilirken, eleştirel teorinin özgürleştirme ile ilgili vaatleri ağır bir yara almıştı. Oysa çıkmazı gören ve onu, yüzünü dönüştürücü değil de kurucu felsefe geleneğine başvurarak aşmaya çalışan Habermas, sadece teorinin statüsü konusunda değil fakat bilimin statüsü konusunda da aynı kurucu gelenek içinde yer alan bir filozof olarak Husserl'e yönelir. Böyle yapmak suretiyle de transandantal fenomenolojide tohum halinde bulunan bir fikir olarak "teori" kavramının kurtuluş veya özgürleşim düşüncesiyle ilişkisi üzerinde durma imkânı bulur.

Habermas, işte böylesi bir izlek doğrultusunda, önce *theoria*nın farklı anlamları olduğunu, klasik anlamıyla *theoria*nın, kişinin evreni temaşasında dışsal olarak algıladığını içsel olarak yeniden üretmesi anlamında bir tür *mimesis* olduğunu ifade eder. Teorinin geleneksel formu içinde bile, kişinin "hayatının idamesiyle" yakından ilişkili olduğunu ifade eden Habermas, Husserl'in farklılığını yaratan hususlardan birinin de onun bağlanmış olduğu söz konusu klasik teori anlayışı olduğunu ileri sürer. Nitekim Husserl modern bilimi eleştirirken, bu eleştiriyi daha önceden bağlanmış olduğu klasik teori kavrayışı üzerinden gerçekleştirir. Gerçekten de Habermas'a göre, Husserl'in bilim eleştirisini belirleyen şey, onun daha önceden benimsemiş olduğu klasik teori kavrayışıdır. Çünkü onun bilimlerin nesnelliğine ve objektivizmine yönelttiği saldırı, nesnel dünyanın bilgisinin bilim öncesi yaşama dünyasında transandantal bir temele sahip olduğu; bilimlerin dünyanın gündelik bilgisine, teorinin klasik anlamından dolayı daha önceden sahip olmaları nedeniyle kendilerini çıkardan kurtaramadıkları iddiasına götürür.

Eleştirel teorinin yeni bir rasyonalite anlayışı üzerinden rehabilitasyonunu temin etme doğrultusunda özellikle Husserl'den işte bu şekilde etkilenen Habermas, bir özne ve bilinç felsefesinden bir dil felsefesine geçerken, niyetini ve projesini bir kez daha ifade eder ve onun eleştirel teorinin ilk versiyonundan olan farklılığına dikkat çekmeye çalışır. Bu bağlamda her şeyden önce Horkheimer ile Adorno'nun araçsal akılcılık anlayışının Weber'in amaçlı-rasyonel eylem anlayışının alternatif bir versiyonundan veya yeni baştan inşasından başka bir şey olmadığını öne sürer. Bu yüzden Horkheimer ile Adorno'nun görüşüne yöneltilecek eleştirinin esas itibariyle Weber'in rasyonalizasyon öğretisine dönük bir eleştiri olmasının kaçınılmaz olduğuna işaret eder. Buna göre Weber'in tezini Batılı rasyonalitenin özde kendisini belirleyen bir araçsal akılcılığa indirgenebilmesi durumunda, kendini yeniden yaratma ufkunu tümden yitireceğini dile getiren bir tez olarak yorumlayan Habermas, Weber'in analizinin ve dolayısıyla, onu kabul eden Horkheimer ile Adorno'nun analizinin yetersizlik ve başarısızlıklarının, söz konusu figürlerin rasyonalizasyon süreçlerini özne-nesne ilişkileri yoluyla kavramaktan kaynaklandığını ileri sürer. Başka bir deyişle, Weber'in analizi onun rasyonalite teorisinden ayrılmaz. Bu analize göre, onun şeyleri özne-nesne ilişkileri yoluyla kavramasına neden olan şey, kendisinin rasyonalite teorisidir. Habermas'ın işte bu bağlamda Weber, Horkheimer ve Adorno'ya karşı geliştirdiği tez, şeyleri özne-nesne ilişkileri yoluyla kavrayan bir rasyonalite teorisinin fenomenleri sadece araçsal terimlerle anlayabileceği, onları kavramanın bunun dışında bir yolu bulunmadığı tezidir. Buna göre kişinin alternatif bir rasyonalite teorisi oluşturabilmesinin yolu, bir rasyonalizasyon teorisini araçsal olmayan terimlerle inşa edebilmesinden geçer. Habermas da işte bunu yapar, yani söz konusu kabulden hareketle, bir dil felsefesine dayanan iletişimsel eylem teorisini geliştirme yoluna gider.

Habermas, iletişimsel eylem teorisine giden yolda, öncelikle, ilk teorisi olan bilişsel ilgiler/çıkarlar teorisini öne sürer. Söz konusu teori, bilginin imkânıyla ilgili koşulların ifşa edilmesi üzerinde yoğunlaşır. Habermas bilginin, bilen öznenin kurucu ediminin bir sonucu olduğunu kabul ederken, Kant'ın bu konuyla ilgili tarihsel olmayan, transandantal yaklaşımını reddeder. Daha çok tarihsel materyalizmin temel karakteristiklerinden birisi olan tarihin, toplumsal gerçekliğin ve doğanın insan türünün kurucu emeğinin bir ürünü olduğu anlayışından hareket eder. Bu bağlamda bilgi, Habermas'a göre, varoluşunu inşa sürecinde insanın karşı karşıya kaldığı problemlere bakarak aydınlatılabilir. Başka bir deyişle, mümkün deneyimin nesnelerinin yapısını belirleyen bilginin kurucu koşulları, türlerin gelişiminin ortaya çıktığı tarihsel maddi koşul-

lardır. Habermas bu bağlamda, insan türünün deneyimlerini üç temel ilgi/çıkar aracılığıyla örgütlediğini öne sürer: Bunlar sırasıyla *a priori* çıkarlar, bilişsel çıkarlar ve son olarak da özgürleşim ilgisi veya çıkarıdır. Buna göre insanın, bir yandan maddi varoluşu için gerekenleri nesnelere hükmederek üretmek zorunda olan ve dolayısıyla *araç-yapan*, diğer yandan da bir arada yaşamanın mümkün koşulu olarak özneler arası geçerli bir dili kullanan varlık olması, ilk iki çıkarı cisimleştirir. Üçüncü çıkar ise insanın rasyonel olarak eylemde bulunması, özdüşünüm ve özbelirleme olarak insanın kapasitesinde bulunan özgürleşme ilgisi ya da çıkarıdır. Habermas, bu üç çıkarın, üç farklı aracın ve buna bağlı olarak üç farklı bilimin ortaya çıkmasına neden olduğunu söyler: Araçsal eyleme (emek/iş) karşılık ampirik-analitik bilimler; etkileşim aracı olarak dile istinaden tarihsel-hermeneutik bilimler ve güce karşılık eleştirel yönelimli bilimler.

Araçsal eylem (emek/iş) insanın tarihsel bir varlık olarak kendisini inşa ettiği araçsal rasyonalitenin rehberlik ettiği ve bundan dolayı adil ya da değerli olup olmadıkları hesaba katılmamış olan eylem formlarına karşılık gelir. Etkileşim (dil) ise "insan özneleri arasındaki ilişkilerin pragmatik alanına gönderme yapar. Emeğin bir nesneler alanı üzerindeki araçsal kontrol ilişkisini içerdiği yerde, etkileşim özneler arasındaki iletişim aracılığıyla veya karşılıklı anlamaya göre tanımlanır." Emek, "doğa üzerinde tahakküm kurma amacına yönelik öznelci projede temellendiği için özneler arası bir boyuttan yoksundur; böylesi bir özneler arası boyuta sahip olan eylem tarzı, karşılıklı anlama ve anlaşma amacına yönelik iletişimsel eylemdir." Dolayısıyla Habermas bilgiyi-kurucu çıkarlar (bilişsel çıkarlar) teorisinden, emek ve etkileşim kategorileri arasında yaptığı ayırımla birlikte iletişimsel eylem teorisine geçiş yapar. İşte bu çerçeve içinde modernite projesinin başarısının söz konusu eylem tiplerinin ait oldukları alanlardaki başarılı işleyişine bağlı olduğunu, geç kapitalizm döneminde gözlenen tahakküm probleminin, bu alanlar arasındaki ayırımın ortadan kalkmasından yani araçsal eylemin geçerli olduğu ekonomi ve devletin iletişimsel eylemin geçerli olduğu hayat alanına nüfuz etmesinin bir sonucu olduğunu söyler. İletişimsel eylem teorisiyle Habermas, ideal bir uzlaşımın gerçekleştiği demokratik ve özgür bir düzenin imkânına duyduğu inancı dile getirir.

YİRMİ DOKUZUNCU BÖLÜM

YAPISALCILIKTAN POSTYAPISALCILIĞA

20. yüzyılın Kıta Avrupası geleneği içinde boy veren önemli akımlarından biri de genel olarak hümanizme veya varoluşçuluğun hümanizmine bir tepki olarak gelişmiş entelektüel bir hareket olarak yapısalcılıktır. Bireysel özgürlüğe yapılan varoluşçu vurgunun tersine, insan varlıklarıyla ilgili araştırmalarda karşılaşılan problemlere nesnel bir çözüm temin etmeyi amaçlayan yapısalcılık bir tür entelektüel modernizmi, bilimin her alana uygulanabilirliğiyle ilgili savaş sonrası iyimserliği ifade edecek şekilde, eski teorik modellerden ve felsefi geleneklerden radikal bir kopuşu temsil eder. Özneye ilgisiz olduktan başka, metafiziğe de düşman olan yapısalcılık, Bergson'un sürekliliğe ve akışa vurgu yaptığı yerde kurucu ilke olarak süreksizliği benimsemiştir.

Yapısalcılık, 1950'li yıllardan itibaren, öncelikle bir dilbilim teorisi olarak ortaya çıkmıştır. İsviçreli dilbilimci Ferdinand de Saussure tarafından kurulan ve dile ilişkin araştırmanın, yapılardan oluşan linguistik sistemi konu alması gerektiğini, bir sözcük ya da göstergeye ait fiziki sesin, onun dilsel fonksiyonuyla hiçbir ilişkisi bulunmadığını, önemli olanın göstergeleri birbirlerinden farklılaştıran ilişkiler veya karşıtlıklar olduğunu savunur. Başka bir deyişle yapısalcılığa göre, bir dilin her türden öğe ya da terimleri, yani bütün sesler, sözcükler ve anlamlar bir sistem içinde ortaya çıkar ve aynı sistemin diğer terimleriyle olan ilişkileri yoluyla belirlenip anlaşılır. Yapısalcılık, Saussure tarafından bilimsel bir yaklaşım olarak tasarlandığı ve dilsel göstergeler dışında, başkaca gösterge sistemlerini ihtiva eden bir "göstergebilim" olarak sunulduğu için yapısal dilbilimin yöntemleri 1960'lı yıllardan başlayarak sosyal ve kültürel fenomenlerle ilgili araştırmalarda da kullanılmaya başlanmıştır. Buna göre, toplumsal ve kültürel fenomenlerin fiziki nesneler ve olaylar olmayıp anlamları olan olay ve öğeler oldukları, onların anlamlarının analizin merkezinde olması gerektiği kavrayışından yola çıkan yapısalcılık, nedensel analizi ve sosyal/kültürel fenomenleri tek tek açıklama yönündeki teşebbüsle-

ri reddeder. Yapısalcılığın, kendilerini fenomenolojik yaklaşımlardan ayıt etmeye özen gösteren temsilcileri, bunun yerine kültürel nesnelerin içsel yapısı ve söz konusu ürünleri mümkün kılan temel yapılar üzerinde odaklaşır. Demek ki dile ve sosyal fenomenlere yönelik bilimsel bir yaklaşım olma iddiasıyla ortaya çıkan yapısalcılık, sosyal fenomenleri özerk yapılar, yasalar tarafından yönetilen fenomenler olarak değerlendirirken, toplumsal-tarihsel bağlamla ve kolektif eylemle olduğu kadar bireysel eylemle de ilgili bütün mütalaaları ya tümden bir yana bırakır ya da en aza indirger.

İnsan ve toplum bilimlerinde yapısalcılık, 20. yüzyılın ikinci yarısında üç ayrı evre içinde ortaya çıkmıştır: Birinci evrede klasik yapısalcılık Fransız antropolog Claude Lévi-Strauss'un önderliğinde yapısal dilbilimin yapıyla ilgili kavramlarını çok az bir değişikliğe tabi tutarak, akrabalık yapıları, mitler, din ve ideoloji gibi çok çeşitli toplumsal fenomenlere uygulamıştır. Yine aynı birinci evrede, Fransız psikanalist Jacques Lacan, Saussure'ün kavramsal araçlarını Freud'un bilinçdışı görüşünü yeniden ele alıp teorileştirme işine tatbik etmiştir. Yapısalcı düşüncenin 1960'lı yıllara tekabül eden ikinci evresi, yapısal dilbilimin düzenle ilgili kavramlarının, bilgi, politika ve bir bütün olarak toplum da dahil olmak üzere, toplumsal fenomenlerin çok daha geniş bir yelpazesine uygulanması yönündeki teşebbüslerden meydana gelir. 1970'lerde ortaya çıkan üçüncü dalga yapısalcılık ise toplumsal hayatla ilgili yapıların eylemi nasıl yönettiği konusu üzerinde odaklaşan genel teoriler ortaya koymuştur.

Yapısalcılıktan postyapısalcılığa geçişin, kariyerinin iki farklı döneminde, sırasıyla önce yapısalcı sonra da postyapısalcı olarak Roland Barthes eliyle gerçekleştirildiği söylenebilir. Buna göre yapısalcılığın, rakip hakikat iddiaları arasında hakemlik rolü üstlenecek bir üst bilim olma statüsüne erişme tutkusuyla ortaya çıktığı yerde, postyapısalcılık bir disiplinin temel ve öncelikli bir bilim olma iddiasını sorgular ve disiplinler arası bir yaklaşımın önemine işaret eder. Postyapısalcı bu dönüşle birlikte, yapısalcılığın tarih dışı, bilimsel ve nesnelci düşünce tarzları aşılarak tarihe ve politikaya dönülür. Postyapısalcılığın en önemli temsilcileri arasında ise Roland Barthes, Jacques Derrida ve Michel Foucault gibi isimler bulunmaktadır.

Saussure ve Yapısalcı Dilbilim

Gerçekten de yapısalcılığın gelişiminde, Ferdinand de Saussure'ün (1857-1913), 1907 ile 1911 yılları arasında Cenevre Üniversitesi'nde vermiş ol-

duğu derslerde şekillenen dilbilim teorisinin olağanüstü ve belirleyici bir rol oynadığı kabul edilir. En azından onun esin kaynağının Saussure'ün *Genel Dilbilim Dersleri* adlı eseri ve bu eserde ortaya konan dil görüşü olduğu söylenebilir. Buna göre, Saussure'ün dil görüşünden yola çıkan ve bütün sosyal fenomenlerin dillere uygun düşen bir tarzda anlaşılabileceği kabulüyle hareket eden Lévi-Strauss, Lacan ve Barthes benzeri teorisyen ve araştırmacılar, başta antropolojik, psikolojik ve edebi fenomenler olmak üzere çok farklı fenomenleri dillerinkine benzer yapılar sergileyen ve belirli birtakım kurallara göre organize olmuş fenomenler olarak yorumlamışlardır. Yapısalcılığa belli ölçüler içinde de olsa nüfuz edip değer biçebilmek, onun gelişimini ve postyapısalcılığa doğru evrilişini takip edebilmek için Saussure'ün dilbilim teorisini ele almak gerekir. Zira yapısalcılık, doğrudan doğruya Saussure'ün dil anlayışından çıktığı gibi, onun dilbilim teorisi, sadece yapısalcılığın sonraki gelişimi üzerinde değil fakat kısmen postyapısalcılık üzerinde de etkili olacak birtakım tema ve kavramsal ayrımlar ihtiva eder.

(a) Linguistik Gösterge

Saussure'ün dilbilim teorisi ortaya atılmadan önce, kökleri Antik Yunan'a kadar geri giden hâkim dil görüşü, sözcüklerin öncelikle dünyadaki şeyler için birer ad ya da etiket olma işlevi gördüğünü ileri sürmekteydi. Söz konusu klasik dil görüşünün gerisindeki kabul, dünyanın doğal olarak bir tarafta ay, güneş, ağaçlar, taşlar, insanlar, hayvanlar vs., diğer tarafta ise renkler; sesler, koku ve tatlar olacak şekilde nesnelere ve bu nesnelerin özelliklerine bölündüğü ve insanların, bütün bu unsur ya da varlıklar algılandıkları zaman, onları adlandırmak veya etiketlemek için dili kullandıkları kabulüydü. Dilin burada, öteden beri varolan varlık ya da şeylerle özelliklerine birer etiket koyma veya ad verme işleminde temellendiği düşünülmekteydi. Buna göre dildeki sözcüklerimiz bu şeylere göndermede bulunurken, birikmiş veya her nasılsa oluşmuş olan söz ya da kelime dağarcığımız da iletişimde gözettiğimiz birtakım çıkarlara hizmet eder.

Saussure'ün klasik dil anlayışına alternatif bir sözcük anlayışı veya "linguistik gösterge" adını verdiği bir kelime telakkisi geliştirdiği yer, işte burasıdır. Buna göre Saussure, sözcükleri bundan böyle, dikkatimizi dünyadaki şeylere çeken sesler veya kayıtlar olarak anlamaz; bunun yerine doğrudan doğruya göstergelerin kendileri üzerinde yoğunlaşır. O, bu bağlamda her linguistik göstergenin iki ayrı yönü olduğunu, göstergenin anlamını kavramak açısından bu iki yönün de özsel bir önem arz ettiğini savunur. Dilsel göstergenin birinci yönü, maddi bir temele dayanmakta olup, bir kavrama tekabül eder; oysa onun ikinci yönü düşün-

ceye dayalı bir şey olup, bir kavrama karşılık gelir. Buna göre dilsel her gösterge, bir kavramla iç içe girmiş bir ses ya da ses imgesi olarak görülebilir. Saussure, bu iki unsurdan fiziki ses ya da ses imgesine gösteren, ilintili kavrama ise "gösterilen" adını verir. Gösteren ile gösterilenin, ses ile kavramın, tıpkı bir kâğıdın ön ve arka yüzü gibi, birbirinden hiçbir şekilde ayrılmadığını öne sürer. Buna göre, kâğıdın yüzleri arasında bir ayrım yapabilsek bile, bunlar gerçekte birbirlerinden ayrılmazlar. Gösteren ile gösterilen de aynen bu şekilde, kâğıdın ön ve arka yüzü gibi, bir aradadır; birbirinden ayrılmaz bir biçimde iç içe geçmiştir.

Saussure'ün söz konusu iddiasının, elbette önemli birtakım sonuçları olmak durumundadır. Bir kere buradan her şeyden önce, dil olmadan herhangi bir düşüncenin, belirli bir anlamı ve içeriği olan bir düşüncenin söz konusu olamayacağı sonucu çıkar. Çünkü düşündüğümüz kavramlar, anlamlarını ve tanımlarını belirli bir ses ya da kayıtla iç içe geçmiş olmaları olgusundan alırlar. Dilin kendisi ve dilin çok çeşitli göstergelerden meydana gelen hayli geniş ağı olmadan, nesnelerin karmaşık dünyasını idrak etmemiz söz konusu dahi olamaz. Dünyanın bilincine varmamız, onu idrak etmemiz sadece dile bağımlı olmakla kalmaz fakat fazladan dilin kendisi tarafından yapılandırılır.

(b) Göstergenin Keyfiliği

Dil ile dünya arasındaki ilişki bağlamında eski klasik görüşe bir kez daha dönen Saussure, onun dünyanın bizden bağımsız bir biçimde birbirlerine eklemlenmiş şeylerden meydana gelen bir bütün ya da kendilik olarak varolduğu ve dillerimizin esas itibariyle dünyayı yansıtma işlevi gördüğü iddiasıyla ortaya çıktığını anımsatır. Buna göre her sözcük dünyanın öteden beri varolan belli bir kesitiyle eşleşir, onu olduğu gibi, aynen yansıtır. Verili bir doğal düzen dilde aynen yansıtıldığı için söz konusu görüşte dünyanın yapısıyla dilin yapısı arasında bir koşutluğun, yapısal bir uygunluk ilişkisinin bulunduğu kabul edilir. Sözgelimi Aristoteles'in "özne-yüklem" gramatikal formu ve bu forma dayalı mantığı dünyadaki şeylerin bir niteliğe sahip olan tözler olmaları olgusunu yansıtır.

Saussure söz konusu hâkim görüşün dünyadaki dillerin çok çeşitli, hatta karşıt yapılarına hak ettikleri değeri verebilmekten çok uzak olduğunu söyler. Klasik dil görüşünün ortaya koyduğu dil resmi doğru olsaydı eğer, Saussure'e göre, bir dilden diğerine tercüme yapmak, şimdi olduğundan çok daha kolay olurdu. Oysa bir dilden diğerine tercüme yapmak, farklı nüansları verebilmenin veya ince anlam farklılıklarını karşılamanın zor olması nedeniyle, hiç de kolay bir iş değildir. Çünkü onun bakış açısından, farklı diller dünyayı farklı nesne türlerine bö-

lerler ve bu bölmelerin hayata geçirilme tarzında ciddi bir keyfilik söz konusudur. Örneğin Türkçede tek bir "bilme" sözcüğü varken, Fransızlar "insanları bilmek" (*connaître*) ile "olguları bilme"yi (*savoir*) farklı sözcüklerle karşılarlar. Aynı şekilde sözgelimi İngilizlerin açık maviyle koyu maviyi, mavinin farklı tonları olarak aynı sözcükle ifade ettikleri yerde, Ruslar mavinin söz konusu iki tonu için iki ayrı sözcük kullanırlar. Saussure'e göre, bunun en önemli nedeni farklı çevrelerde yaşayan insanların çevrelerine farklı şekillerde değer biçmeleri, onu farklı değerlendirmeleridir. Buna göre bitki örtüsünün fevkalade gür olduğu, yeşil ormanlık alanlarda yaşayan insanlar yeşilin farklı tonları arasında, kurak diyarlarda yaşayan insanların bihaber oldukları incelikli ayrımlar yaparken, soğuk ve karlı ortamlarda yaşayanlar, beyazın farklı tonları arasında, pek çok insanın bilmediği ayrımları, elbette ayakta kalabilmek adına yaparlar.

Dillerde, insanların deneyimlerini farklı şekillerde değerlendirmeleri dolayısıyla, söz dağarcığı bakımından yaşanan farklılık noktasında gündeme gelen keyfiliğe ek olarak, bir de ses-imgeleriyle bu seslerin gösterdiği kavramlar arasındaki ilişki yönünden de tam bir keyfilik söz konusu olur. Başka bir deyişle, gösteren ile gösterilen arasındaki ilişki, hiçbir zaman zorunlu bir ilişki olmayıp, bütünüyle olumsal bir ilişki olduğundan, göstergelerin oldukları gibi olmalarından başka türlü de olabilmeleri anlamında bir keyfilikten söz etmek gerekir. Buna göre, ne gösteren ile gösterilenin varlıklarını ne de bu ikisi arasındaki ilişkiyi belirleyip temellendirebilecek dil dışı olgular söz konusudur. Örneğin halihazırda kullandığımız renk vokabülerini veya renklerle ilgili dilsel kategorileri kullanmamızın nedeni, Saussure'e göre, ne gözlerimizin rengi ne de düşüncemizin yapısıdır.

Saussure'ün "göstergenin keyfi olduğunu" dile getiren bu görüşü, onun bakış açısından dilsel ya da linguistik sistemi yaratan yegâne şeyin sosyal olgular olduğunu dile getirir. Buna göre, bir toplum her nasılsa yaratmış olduğu dil yoluyla dünyanın olma tarzını, varoluş şeklini veya (elbette, içindeki şeylerle birlikte) neyin dünya olarak alınacağı veya görüleceğini belirler. Başka bir deyişle, onun "göstergelerin keyfiliği" tezinden dünyanın kişiden kişiye veya toplumdan topluma değişmeyen tek ve nesnel bir olma tarzının olamayacağını ifade eden belli bir görelilik tezi çıkar.

Öte yandan, linguistik durumun efendisinin veya dilsel koşulların patronunun kim, yani birey mi yoksa toplum mu olduğu sorusu söz konusu olduğunda, Saussure, bireylerin düşüncelerinin esas itibariyle, o bireyi doğduğu andan itibaren büyütüp yetiştirenler tarafından kullanılan dilde temellendiğini ileri sürer. Buna göre birey, varoluşçuların söy-

ledikleri gibi sadece dünyaya atılmış değildir; çok daha önemlisi, birey dünyayı belirli birtakım değerlerle organize etmenin özgül bir yolunu ifade eden belirli bir dilsel sistemin veya linguistik dünyanın içine fırlatılmıştır. Saussure'ün bu görüşüne göre, bireyin başlangıçta öğrenmiş olduğu ana dilin etkisinden, dünyayı bu dilden bağımsız olarak görebilecek derecede kurtulabilmesi pek mümkün olmaz.

(c) İkili Karşıtlıklar

Saussure "göstergenin keyfiliği"yle ilgili görüşünü, tek tek her göstergeyi başka göstergelerle olan ilişkisi üzerinden tanımlayarak ve bu göstergenin anlamını kendisiyle olan aynılığı ve başka göstergelerle olan karşıtlığı aracılığıyla tespit edip belirleyerek geliştirir. Onu göstergeleri bu şekilde anlamaya sevk eden en önemli neden ise dünyanın göstergelerin anlamlarını kendilerine gönderimle kazanıp koruyacakları yeterince iyi tanımlanmış veçheleri veya görünümleri olmaması olgusudur. Saussure işte bundan dolayı dilin ikili karşıtlıklarca düzenlendiğini ifade eder.

Gerçekten de Saussure'e göre, göstergeler ve sözcüklerin anlamları, hemen hemen tamamen kendilerinin karşıtı olan göstergeler ve sözcüklerle belirlenir. Linguistik sistemler, işte bu yüzden ikilikler üstüne kurulu olarak işlerler. İkilikler üzerinden işleyen bir dil sisteminde "siyah ile beyaz" veya "kadın ile erkek" benzeri birbirini kesin çizgilerle dışlayan sayısız karşıt ikilikler bulunur. Söz konusu ikili karşıtlıklar, kendilerini ait oldukları sistemin ayrılmaz birer bileşeni olarak gösterirler. Örneğin siyah ve beyaz sözcüklerinde dile gelen ikili karşıtlık, ait olduğu renk sisteminin, dolayısıyla da diğer bütün renklerin belirleyici öğesi olmak durumundadır. Saussure kendi dil yaklaşımına özgü yapısalcı analizinde, ikili karşıtlık düşüncesi veya tasarımını sadece sözcükler veya kavramlar düzeyinde değil fakat bir metnin uzlaşımları veya kodları doğrultusunda da kullanır. Dahası, ikili karşıtlıklar bütünüyle doğal karşıtlıklar olmayıp, çoğunlukla kültürel yapımlar da olabilmektedirler. Söz konusu ikili karşıtlıklar bir parçası oldukları anlamlandırma sisteminin sosyal ürünleri olabildikleri gibi, dilsel bir dünya veya belirli bir topluluğu içinde yaşayan insanların anlam dünyalarının inşasında oldukça önemli bir rol oynayan yapıtaşları olarak ortaya çıkarlar. Hatta öyle ki bütün söylemler, Saussure'e göre, meramlarını ve anlatılarını bu ikili karşıtlıklar üzerinden giderek dillendirip, farklı işlevlerini onlar aracılığıyla gerçekleştirirler.

(d) Bütüncü Perspektif

Göstergenin keyfiliği teziyle bizim dilsel bir göstergenin anlamını onu başka bir göstergeler kümesiyle karşıtlaştırmak suretiyle kavrayabildiği-

miz gözleminden Saussure, anlamın belirlenmesinde esas itibariyle etkili olan şeyin, göstergenin bir dilsel karşıtlıklar sistemi içindeki yeri olduğu sonucunu çıkartır. Buna göre "yeşil" göstergesinin anlamını temelde belirleyen şey, Saussure'e göre, "yeşillik" diye adlandırdığımız tümel veya duyusal nitelik değildir. Burada anlamı belirleyen şey, "yeşil" göstergesinin, "renkli olmayan", "yeşil-olmayan", "mavi" benzeri başka göstergelerle karşı karşıya geldiği dilsel sistem içindeki yeridir. Buna göre Saussure, gösterilen kavramın sınırlarının karşıt göstergelerin sistematik şebekesi tarafından belirlendiğini söylerken, doğallıkla bir göstergenin tam ve kesin anlamını belirleyen şeyin söz konusu sistematik ilişkiler kümesi olduğunu söyler.

Saussure, bu yüzden bireysel bir göstergenin anlamı söz konusu olduğunda, dilsel göstergenin anlamını çıkartmak için bütün bir linguistik şebekeyi ele almanın kaçınılmaz olduğuna işaret eder. Buna göre, parçayı bütünle olan ilişkisi içinde ele alıp, parçanın anlamının bütün tarafından, bütün içindeki yeriyle belirlendiğini öne sürer. Belirli bir göstergenin anlamını açıklamak için linguistik sistemin dışındaki öğelere gitmeye karşı çıkan Saussure, dilsel bir göstergenin anlamının söz konusu göstergenin, genellikle dünyadaki bir nesne veya bir özellik olarak anlaşılan göndergesi tarafından belirlendiğine inanmaz. Bunun da nedeni, onun kişinin bir göstergenin göndergesinin ne olduğuna karar vermek için zorunlulukla arka plandaki dilsel göstergeler sistemine ihtiyaç duyacağına inanmasıdır.

Dilsel sistem üzerine yaptığı bu kadar güçlü vurgunun bir sonucu olarak Saussure, "dil" adını verdiği göstergeler sistemi üzerinde yoğunlaşır. İşte bu çerçeve içinde ve çok daha genel olarak, bir göstergenin harfleri ve belli bir yazılımı olan konuşulmaktaki dile gönderimle anlaşılmasının gerekmediğini ve linguistik gösterge düşüncesinin genel bir anlam içinde alınabileceğini söyler. Buna göre göstergeler sembolik törenler, nezaket ifadeleri, askeri işaretler, hatta giyim kuşam tarzları şeklini alabilirler. Bütün bu göstergeleri ele alan ve kendi içinde sosyoloji, psikoloji, edebiyat ve antropoloji gibi disiplinleri ihtiva eden bir göstergeler bilimi olarak "semiyoloji"den söz eder. Buradaki ana düşünce, elbette yapısalcılığın sonraki tarihini de derinden etkileyecek şekilde, her türden sosyal fenomenin linguistik bir doğrultuda, dilsel sisteme göre anlaşılması gerektiği düşüncesidir.

(e) Eşzamanlı/Artzamanlı Yaklaşım

İkili karşıtlıkların göstergelerin anlamını nasıl belirlediği konusu üzerinde yoğunlaşan Saussure, linguistik sistemin yapısı üzerinde odaklaşır ve bu sistemi, onun zaman içinde geçirmiş olduğu değişikliklerden bağım-

sız olarak ele alır. Buna göre o, öncelikle dili zamanın mevcut döneminde kalarak araştırmak anlamında eşzamanlı bir yaklaşım ve dili, geçen zamanla birlikte, tarih içinde izini sürerek araştırmak anlamında artzamanlı bir yaklaşım arasında bir ayrım yapar; sonra da dilin sadece artzamanlı bir yaklaşımla ele alınıp araştırılabileceğini öne sürer. Her şeyden önce, bir dil içinde yaşanan tarihsel değişiklikleri anlamak için kişinin linguistik sistem içindeki terimler arasında söz konusu olan karşıtlıkların yapısıyla ilgili olarak bütünsel ve kuşatıcı bir fikre sahip olması gerekir. Yani, artzamanlı yaklaşım eşzamanlı yaklaşıma bağlı olmak durumundadır veya daha doğrusu ikincisi birincisini ihtiva eder. Dahası, artzamanlı araştırma ona göre, tarihsel dilbilgisi diye bir şeyin olmaması nedeniyle, belirli bir sistemin kurulmasıyla sonuçlanmaz. Bu ise Saussure'ün analizlerinin, tarihsel olmayan bir özelliğe sahip olduğu anlamına gelir.

(f) Dil ve Konuşma Ayrımı

Dilsel göstergeler arasındaki karşıtlıkların daha genel yapısını gözler önüne sermeye çalışan Saussure, doğallıkla konuşmanın, zamanın münferit anlarında ortaya çıkan tikel an ya da örneklerinden ziyade, genel olarak dili ele almaya yönelir. O, işte bu noktada dilin söz konusu iki boyutu, yani yapısal yönü ile fiilen konuşulan yönü arasında bir ayrım yapar ve bunlardan birincisine dilin kendisi anlamına gelecek şekilde "langue", ikincisine ise dilin konuşma ya da söz olarak kullanımları anlamına gelecek şekilde "parole" adını verir. Langue ya da dil, ilgili dili konuşanların birbirleriyle iletişim kurabilmelerini sağlayan "uzlaşımlar sistemi"ne ilişkin bilgidir. Dil hem mantıksal bakımdan konuşma ya da sözden önce gelir hem de konuşmadan çok daha soyuttur. Zira konuşma ses yoluyla işlemekte olup, sesler konuşmanın en temel dile gelme araçlarıdır. Fakat dil, yazı, dilsizler ve işitme engelliler için geliştirilmiş özel gösterge sistemleri türünden bazı başka araçların da söz konusu olduğu daha geniş bir kavram olduğundan, Saussure insan için doğal ve de temel olanın, konuşmadan ziyade, bir bütün olarak dil oluşturma yeteneği olduğunu ileri sürer. Bu yüzden dikkatleri salt konuşma seslerine ya da herhangi bir dile getirme aracı üzerine yoğunlaştırmak, bütün bir dile getirme yeteneğini mümkün kılan en temel sistemi, yani kendi ifade ya da anlatım yollarından çok daha soyut ve temel olan dili (langue) göz ardı etmek anlamına gelir.

Ona göre, bir form ya da yapı olan dil, hep bir uzlaşımlar sistemi üzerine kurulu olduğundan, ilke olarak her zaman ve her durumda toplumsal olmak durumundadır. Bir başka deyişle, ortada dili tasarlayan bir mimar olmadığı gibi, dilin kendisi de belli niyetler ya da amaçlar uyarınca

yapılandırılmış değildir. Öte yandan, dilin görünümleri, yani uzlaşımlar sisteminin kullanım örnekleri, sözgelimi konuşmada ağızdan çıkarılan sesler, yazılı metinler ya da konuşma edimleri bireysel edimlerdir. Dahası bunlar, Saussure'ün de belirttiği üzere, temeldeki sistemin varlığı üzerine bir şekilde yapışmış mantıksal parazitlere benzerler. Örneğin bu anlamda, dilin kendisine ait bir olgu olarak, haftanın günlerini adlandırmanın üzerinde uzlaşılmış bir yolu olmasaydı, bugünün Çarşamba olduğunu söylemek mümkün olmazdı. Saussure, işte bu düşüncelerin ışığında, linguistiğin temel araştırma konusunun dil olduğunu söylerken, buna bağlı olarak da konuşmanın ve kendisinin bütün diğer görünümlerinin temel normu olarak dilin kullanılması gerektiğini ileri sürer.

Saussure'ün konuşma karşısında dilin kendisine verdiği bu büyük önemin doğal sonucunun, metodolojisinin onun kendisini "yüzey yapılar"la "derin yapılar" arasında bir ayrım yapmaya sevk etmesi şeklinde tezahür ettiği söylenebilir. Bunlardan derin yapılar dilin, varlıklarını konuşmacıların söz edimlerinden bağımsız olarak koruyan asli ve temel unsurlarını, onun tek tek konuşma edimlerinin alt düzlemdeki soyut düzenini ifade eder. İşte bu ayrım ve linguistik araştırmanın derin yapılar üzerinde yoğunlaşması gerektiğini bildiren metodolojik ilke, yapısalcılığı doğabilimlerinin yaklaşımına benzer bir yaklaşım haline getirirken, söz konusu benzerlik yapısalcılık ile bilimsel düşünme arasında metodolojik bir yakınlık tesis eder. Buna göre, fizikçi esas itibariyle maddenin şu ya da bu münferit parçasının sadece görünüşünü veya onun tikel görünümlerini araştırıyor değildir; fizikçi, bunlar üzerinde dursa bile, genel olarak maddeyi veya ilgili madde türünü yöneten temel yasaları anlama ve tespit etme çabası içinde olmak durumundadır. Fizik, gündelik deneyim içinde algıladığımız değişmelerin gerisine yönelirken, esas itibariyle algısal görünüşü belirleyen sabit yasaları keşfetme çabası sergiler. Bu durum, elbette bütün doğabilimleri için geçerlidir. Aynı durum şimdi Saussure'ün dilbilimi için de geçerli hale gelmeye başlamıştır; çünkü o, artık iletişim tarzlarımızın gerisindeki sabit yapıları ortaya çıkarmaya çalışan bir bilim olma iddiasıyla ortaya çıkmaktadır.

Bir Yapısalcı ve Postyapısalcı Olarak Barthes

Roland Barthes (1915-1980), yapısalcılığın tarihinde emsalsiz bir konum işgal eder. Bunun da en önemli nedeni, onun kendisini, kariyerinin birinci dönemini meydana getiren 1950 ve 1967 yılları arasında bir yapısalcı, sonra da kariyerinin 1968 ile 1980 yılları arasında kalan ikinci döneminde bir postyapısalcı araştırmacı ve filozof olarak göstermesidir.

Barthes, 1950'li yılların hemen başında Saussure'ün yapısalcılığını benimsedikten ve önce Lévi-Strauss'un yapısalcı yöntemleri antropolojiye, Lacan'ın da psikanalize nasıl uyguladığını gördükten sonra, bir bütün olarak göstergebilime sahip çıkıp, aynı yöntemleri çok çeşitli kültürel fenomenlere uygular. İşte bu dönemde Saussure'ün gösterge teorisine göre şekillenen dili, sosyal ve kültürel yaşamın yapısını anlamanın temeli olarak gören Barthes, mit ya da efsanenin günümüzde oynadığı rolü analiz eder. Ona göre mit, ne bir kavram ne bir fikir ne de nesnedir. Mit, bir mesaj olmak durumundadır. Dolayısıyla o dilden (langue) ziyade, sözün (parole) bir ürünüdür. Barthes, ideoloji çağında, ne söylendiğinin büyük bir önemi olduğunu ve ideolojiyle ilgili en önemli gerçeğin, onun gizlediği şeyden meydana geldiğini ifade eder. Oysa ona göre, artık söylencelerle birlikte, söylenenin nasıl söylendiği hususu önem kazanır; onun temel iddiası ideolojinin hakikati gizlediği yerde, mitin onu tahrif etmeye yaradığını ortaya koyar.

Fakat Barthes, bu noktada kalmaz ve altmışlı yılların sonuna doğru, geliştirdiği meşhur bir argümanla, yapısalcılığın bir bilim olma iddiasını sorgular ve bu sorgulamayı müteakip önemli birtakım postyapısalcı görüşler öne sürmeye başlar.

(a) Yapısalcı Barthes'ın "Çağdaş Mitolojiler"le İlgili Görüşleri

Saussure'ün yapısalcı dilbilimden Barthes'ın yapısalcılığına geçişte en önemli rolü Jacques Lacan'ın oynadığı kabul edilir. Gerçekten de Lacan, düşler ve bu arada zihinsel bozukluklara işaret eden birtakım semptomlar benzeri birtakım psikolojik fenomenlerin, linguistik bazı formlar içinde yorumlanmaları durumunda anlaşılır ve açıklanabilir hale geleceklerini öne sürmüş ve de bu doğrultuda bazı açıklamalar geliştirmişti. Onun özellikle düşleri ve söz konusu semptomları belli türden metaforlar olarak yorumlaması, Saussure'in linguistik teorisinin psikanalize uygulanmasının çok önemli ve özgün yollarından biri olarak öne çıkmıştı. Söz konusu yorumun önem kazanmasının bir diğer nedeni ise kendi içinde genellenmesi mümkün bir düşünce ve yaklaşım ihtiva ediyor gibi görünmeseydi. Buna göre tıpkı düşlerin ve birtakım psikolojik semptomların dilsel olarak yapı kazanmış fenomenler, yani metaforlar olarak yorumlanabilmeleri gibi, kültürel fenomenler de şayet linguistik olarak yapılanmış fenomenler şeklinde yorumlanabilirlerse, bu takdirde söz konusu kültürel fenomenleri de aynen edebi metinleri yorumluyormuşuzcasına analiz edip anlamaya çalışmak mümkün olabilir. Bu genelleştirilmiş düşünceye göre, kültürel fenomenleri, tıpkı bir düşü yorumluyormuşcasına gibi, gerideki bilinçdışı ve örtülü anlamları gün ışığına çıkartmak amacıyla okuyup anlamaya çalışabiliriz. Söz konusu yöntem açısın-

dan bakıldığında, çok çeşitli kültürel formların bilinçdışı, örtük anlamları olarak görülebilecek yönlerini açığa çıkarmak mümkündür; yani, yapısalcı analiz, daha önceden açıkça veya bilinçli bir tarzda farkına varılmamış bu yönleri gün ışığına çıkartmak için kullanılabilir. Barthes'ın daha önceden Saussure tarafından ortaya konmuş olan göstergebilim özel bir versiyonunu oluşturan semiyolojisi, işte söz konusu zemin üzerinde, böylesi bir amaç ve projeyle ortaya çıkar.

Nitekim Barthes, yapısalcı yöntemin kapsamını çok çeşitli fenomenlere uygulanmasını mümkün kılacak şekilde alabildiğine genişletir. Bu fenomenler arasında sözgelimi moda sistemi, kültürel semboller sistemi, gıda rejimi veya mimari sistemi benzeri unsurlar bulunmaktadır. Barthes, bu sistemlerden her birini belirli birtakım gösterenler ile gösterilenlerden meydana gelen ve bir dilin tümcelerine benzer şekilde düzenlenebilir olan bir semiyolojik sistem olarak değerlendirir. Ve bu çerçeve içinde söz konusu yapısalcı analizi ve kültür eleştirisini mitolojiye uygulayarak, çağdaş mitler ya da efsaneler üzerinde yoğunlaşır. 1957 yılında yayımlanan *Mitolojiler* adlı eserinde, günümüz ileri kapitalist toplumlarında iş başında olan çağdaş efsanelerin anlamını açımlamaya koyulur. Analizinde, Saussure'ün ifade ettiği şekilde kültürel fenomenlerin linguistik bir temeli olduğunu varsayarak, mitolojik anlatımın egemen kapitalist sistemin ideolojik bir aracı haline gelmiş olduğunu gözler önüne serme çabası verir.

Barhes, çağdaş efsanelere ilişkin semiyolojik analizinde, bununla birlikte Saussure'ün dilbilim teorisini benimsemekle yetinmeyip, onu biraz daha ayrıntılı hale getirerek veya biraz daha geliştirerek uygular. Buna göre, o çağdaş efsanenin, bir matematiksel denklem, bir ok, bir film yıldızı, bir asker veya bir içecek benzeri öteden beri varolan göstergelerden hareketle kurgulanıp oluşturulduğunu ve onun sonuçta, "ikinci düzeyden" bir semiyolojik sistem meydana getirdiğini ileri sürer. Sözgelimi gündelik veya birinci düzeyden dilde, "şarap" kavramını (gösterilen) gösteren "şarap" gibi bir ses-imgemiz vardır. İkinci düzeyden bir dil meydana getiren mitolojik dilde, önceden gösterilen kavram olan "şarap", "dönüştürücü, sarhoş edici bir güce sahip içeceğin" göstereni haline gelir. Bununla, yani mitolojik anlamı birinci düzeyden bir "gösteren" ile ikinci düzeyden bir "gösterilen" arasında ilişki kurarak ortaya çıkarmayı amaçlayan analiz ile Barthes açıktır ki Freud ve Lacan'ın düşleri hem (birinci düzeyden) "görünür" hem de (ikinci dereceden) "örtük" bir içeriğe sahip psikolojik yaşantılar olarak yorumlayışı arasında bir analoji kurmaya çalışır.

Onun çağdaş efsanelerle ilgili çok sayıda analizi çoğu zaman fazlasıyla yalınkat ve doğrudan olup, sözünü ettiğimiz ayrıntılı ve kompleks ya-

pıları her zaman açığa vurmaz. Bunun da en önemli nedenlerinden biri, Barthes'ın politik bir tutum içinde, gündelik dünyanın bildik mitlerinin kolaylıkla fark edilebilecek olan olumsuz yönlerini tespit edip, örtük mesajlarını büyük bir hızla gözler önüne sermek ve böylelikle de politik muhafazakârlığa saldırmak amacı gütmesidir. Bu bağlamda o, sözgelimi bir magazin dergisinin kapağında yer alan bir fotoğrafın çok temel bir burjuva efsanesini nasıl anlamlandırdığını açıklıkla göstermeye çalışır. Buna göre fotoğrafta, siyahi bir asker Fransız bayrağını, Fransa'nın ırklar arasında bir ayrım gözetmeyecek kadar büyük bir imparatorluk olduğuna işaret edecek şekilde kendinden çok hoşnut olarak sallamaktadır. Barthes, bu fotoğraftaki göstergenin kodunu Fransız sömürgeciliğinin örtülü bir savunması olarak analiz eder.

Bu örnekten hareketle, çağdaş bir efsanenin birinci düzeyden bir göstergeyi anlamından soyan bir ifade ya da anlatım tarzı olduğunu ileri sürer. Sözgelimi, $E = mc^2$ gibi ünlü bir matematiksel denklemi ele alalım. Bu, teorik fizik bağlamında, anlam yönünden son derece zengin bir formül olup, çağdaş dünyanın önemli efsanelerinden biri haline getirildiğinde, söz konusu anlam içeriğinden soyulur. Dünyanın gizemini dışa vuran çağdaş bir efsane olarak, o, Einstein'ın karatahta önündeki sevimli görüntüsüyle birlikte alabildiğine yapay bir biçimde, karikatür benzeri bir temsil olarak sunulur. Çağdaş efsaneleri analiz ederken, anlam içeriğini boşaltma anlamında "soyma" terimini kullanan Barthes, efsane yaratma sürecinin kompleks tema, konu ve şahsiyetleri soyut ve yapay temsillere indirgediğini belirtmeye özen gösterir.

Barthes, çağdaş efsanelerde ikinci olarak bir aldatmanın söz konusu olduğunu öne sürerken, bu düşüncesini ifade etmek için "*ispat-ı gaybubat*" terimini kullanır. "*İspat-ı gaybubat*", kendisine bir suç yüklenen kişi ya da sanığın, suçun işlendiği anda başka yerde olduğunu öne sürerek suçsuzluğunu kanıtlamaya çalışması anlamına gelir. Buna göre efsane politik amaçlarla kullanıldığı zaman, sözgelimi bir politik lider sıradan bir vatandaşın elini sıkarken gösterildiği zaman, "tokalaşma" o lider için bir "*ispat-ı gaybubat*" olur. Liderin ellerinin temiz olmadığı, onun ahlaksız biri olduğu yönünde kuşkuların bulunduğu bir noktada, tokalaşma liderin dürüstlüğünü, saflığını, temizliğini veya tarafsızlığını temsil eder.

Efsane kavrayışını bu şekilde "soyma" ve "*ispat-ı gaybubat*" düşünceleriyle irtibatlandıran Barthes, bu noktada efsaneyi muhafazakârlığın bir silahı olarak gördüğü için onun genelde politik iktidarı elinde bulunduran burjuva sınıfının işine yaradığını, onun amaçlarına hizmet ettiğini söyler. O, aslında efsanenin mit oluşturma tekniklerini kullanan hemen herkes için etkili bir propaganda işlevi yerine getirebileceğini söyler. Çünkü efsane hemen hemen her zaman kendisini doğrudan bir olgu ola-

rak sunarken, çok yanıltıcı bir biçimde gösteren ile gösterilen arasında, keyfi değil de doğal bir ilişki olduğunu telkin eder. Barthes gösteren ile gösterilen arasındaki bu sözde doğal ilişkinin çoğu zaman güçlü toplumsal sınıflar tarafından iktidarlarını devam ettirmeye yarayan ideolojinin bir parçası olarak nasıl kullanıldığını gözler önüne serme amacı güder. Efsanenin yerleşik düzeni veya mevcut yönetimi destekleyen mana bütünlüğü ve veya ezeli-ebedi olarak doğru bir yapı olarak sunulduğu için efsanenin retorik etkisi insanları bu anlamların varolan şeylerin dokusunda yer aldığına, gerçeği gösterdiğine inanmaya sevk eder.

(b) Yapısalcılıktan Postyapısalcılığa Geçiş

Barthes, 1967 yılında kaleme aldığı "Bilime Karşı Edebiyat" adlı makalede de Saussurecü dilbilime olan derin bağlılığını devam ettirir. Bu makalesinde, özetle Fransa'daki üniversiter sistemin, eğitimi verilecek, öğretilecek alanlar olarak sosyal bilimlerle insan bilimlerinin bir listesini hazırladığını, belirli birtakım alanlarda dereceler verilmesini öngörürken, belirli birtakım alanları hiçbir şekilde kabul etmediğini veya tanımadığını söyler. Sözgelimi Fransa'da, estetik alanında, sosyolojide veya psikolojide uzmanlık eğitiminden geçerek doktora derecesi almak mümkünken, hanedan armacılığı, semantik veya kurban bilimi alanlarında doktora yapmak mümkün değildir. Hal böyle olduğunda, bilgi konusunda kendi sınıflama ve bölmelerini dayatmak suretiyle, insani bilginin doğasını belirleyen, doğrudan doğruya kurumun kendisi olmaktadır. Bu ise Barthes'a göre, tam tamına dilin bize yaptığı şey olmak durumundadır. Dilin bizi belli şekillerde düşünmeye zorladığını söyleyen Barthes, üniversite müfredatını tanımlayan ve dolayısıyla bilginin kabul gören kategorilerini belirleyen kavramlar kümesiyle dilde cisimleşen kavramlar kümesini birbirleriyle karşılaştırır. Bu karşılaştırmanın ardından, her iki tarafta da mevcut kavram öbeklerinin bize kendi bölme ve sınıflama tarzlarını dayattığını ve böylelikle bizi belli şekillerde düşünmeye mecbur ettiğini savunur. Buna göre, genel yapısı itibariyle bir dil, belirli birtakım düşünme imkânlarını korurken, bazen düşünme biçimlerini tamamen dışta bırakır, hatta yasaklar.

Edebiyatı elbette bilimin dışına, bilimden daha aşağı bir konuma iten böyle bir sınıflamayı ve dayatmayı, bağlanmış olduğu Saussurecü görüş dolayısıyla doğal kabul eden Barthes, yapısalcı dilbilimin bir dilin kategorilerinin çoğunlukla keyfi olduğunu, onların şimdi oldukları kategorilerden pekâlâ başka türlü de olmuş olabileceklerini ve sahip olduğumuz kategorilerin bize üniversite benzeri kurumlar tarafından dayatıldığını bir şekilde telkin ettiğini iyi bilir. Fakat aynı yıl içinde, muhtemelen edebiyat araştırmalarına zamanın sosyal kurumları tarafından aşağı bir

konum verilmesi nedeniyle, bilimlerin toplumsal meşruiyetlerini tartışmaya açar ve dolayısıyla, bir bilim olma iddiasını sorgulamaya başlayacağı yapısalcılıktan yavaş yavaş uzaklaşmaya başlar. Gerçekten de edebiyatın bilimden çok daha temel bir araştırma alanı meydana getirdiğini savunan Barthes, bu doğrultuda öncelikle daha üstün bir araştırma tarzı olarak lanse edilen bilimin kurumsal statüsüne karşı çıkar. Çünkü ona göre, edebiyat da bilim yandaşlarının bilimin saygın konumunu temellendirirken işaret ettikleri entelektüel özelliklerin aynılarına sahiptir. Buna göre o, edebiyatın bilimle aynı konuları ele aldığını, tıpkı bilim gibi varolan şeylerin bütünlüklü ve kuşatıcı bir resmini ortaya koymaya çalıştığını, birtakım araştırma yöntemlerine sahip bulunduğunu ve bir etiği olduğunu öne sürer. Edebiyat, bilime pek çok bakımdan benzer olduğu için onun bilimin toplumsal statüsüne en azından benzer ya da eşit bir konumda olması gerekir.

Böyle bir durumda yöneltilmesi çok muhtemel "bilimin araştırma tarzı bakımından nesnel, tarafsız ve evrensel olduğu yerde, edebiyatın öznel olduğu; bilimin elde ettiği türden pratik ve genel geçer bilgiye ulaşmasının imkânsız olduğu" itirazına karşı, Barthes doğallıkla yansızlık ve nesnellik kavramlarının meşruiyetini sorgulama yoluna gider. Nitekim o, bu noktada bilim ile edebiyatı birbirlerinden dil karşısındaki tavırları yönünden ayırır. Buna göre, bilimde dil sadece bir araçtır, dünyadaki varlıkları konu alan nesnel araştırmanın yalnızca arızi bir yönünü meydana getirir. Oysa edebiyat, dili edebi araştırmanın kurucu unsuru olarak görmek zorundadır; dil, onun gözünde edebiyatın varlığıdır, dünyasıdır.

Barthes, dahası bilimsel zihniyetin, araştırmanın konu aldığı nesnelerin dilden bağımsız bir biçimde var olduklarını varsaydığını dile getirir. Saussure'ün düşünce ile dilin birbirinden ayrılmaz olduğunu dile getiren kabulünü benimsemeye devam eden Barthes, doğallıkla dilden tam ve mutlak bir bağımsızlık içinde varolan nesneler olabilmesini kabul etmez. Sıra, onun da bağlandığı yapısalcı dilbilimin kendisine gelince o, yapısalcı yöntemin temelinde bulunan linguistik de dahil olmak üzere bütün bilimlerin, bilim ile edebiyat arasındaki mevcut ayrım ve yürürlükteki bilimsellik ölçütleri uyarınca, yansız ve nesnel bir dil görüşü benimsemelerinin gerekli olduğunu öne sürer. Bu koşulu bir bilim olma iddiasıyla ortaya çıkan dilbilime uyguladığımız zaman, çıkan sonuç kaçınılmaz olarak dilbilimin dili betimlemek için kullandığı dilin kendisinin de yansız, tarafsız bir dil olması gerektiğine işaret eder. Başka bir deyişle, linguistiğin dilinin, dilin özüne erişmeyi amaçlayan araştırmada bir araç olması gerekmektedir. Bu ise linguistik biliminin araştırdığı dilin özünün dile bağımlı bir şey ya da kendilik olduğunu gözler önüne serer.

Barthes söz konusu paradoksal sonucu gözler önüne serdikten sonra dilin, bilimsel bir araştırmanın konusu yapıldığı zaman, bilimsel araştırmanın taşlar, elektronlar, hayvanlar veya bitkiler benzeri geleneksel konularıyla aynı düzeyde olmadığını ve olamayacağını iddia eder. Çünkü linguistik araştırmada dili konu edinirken, dilin bizzat kendisini kullanmamız gerekir. Buna göre dilin linguistik bilimince açımlanan yapısı, başka hiçbir şey değil de sadece dilin kendisi olabiliyorsa eğer, bu durumda kullandığımız dili araştırmadan bağımsız bir şey, salt bir araç olarak görmemiz imkânsız hale gelir. Buradan, onun çıkarttığı sonuç açıktır: Yapısalcılığın kendisini bir bilim olarak görmesi doğru değildir; onun bunun yerine, kendisini edebiyat ve söylem olarak alması gerekir. Barthes, bununla da kalmayıp, bir disiplin olarak bilimin edebiyattan daha aşağı, en azından ona tabi bir konumu olduğunu ileri sürer. Gerçekten de ona göre, yazdığımız veya konuştuğumuz zaman, çok sayıda üsluptan, düşünceleri ifade etmenin alternatif yollarından faydalanabiliriz. Birinci şahsın ağzından yazabilir, üçüncü şahsın diliyle konuşabilir, fikirlerimizi ciddiyetle veya ironiyle kâğıda dökebilir, nesnel bir tutumla veya tutkulu bir şekilde vs. dışa vurabiliriz. Barthes, bütün bu farklı üslup ya da tarzlardan hiçbirinin bir diğeri karşısında üstünlüğü ya da imtiyazı olamayacağını söyler. İfade tarzlarının, düşünceleri dile getirme üsluplarının çeşitliliği ya da farklılığının söylemin temel bir yönü olduğunu dile getiren Barthes, bilimsel söylemin diğer söylemler karşısında bir üstünlük taslamasının hiçbir meşruiyeti olmadığını söyler. Hatta o, en az bilimsel söylem kadar meşru olduğuna inandığı edebi söylem ya da formun, başka söylem formlarını, sözgelimi bilimsel söylemi de ihtiva etmesi nedeniyle bilimden daha üstün olduğunu söyler. Buna göre artık, metin, söylem ve edebiyat her şeydir.

Barthes'ın yapısalcılıktan postyapısalcılığa geçişi veya yapısalcılıkla postyapısalcılık arasındaki farklılık, işte buradan hareketle, yapısalcı yöntemin en önemli esin kaynağı olan linguistiğin önce bir bilim olarak anlaşıldıktan sonra, nasıl edebiyat teorisine çok daha yakın bir şey olarak görülmeye başlandığına işaret edilerek açıklanabilir. Buna göre o, sözgelimi tıpkı Lévi-Strauss gibi, 1960'lı yılların ortalarına kadar Saussure'ün "göstergelerin bilimi" olarak semiyoloji kavrayışını paylaşarak, yapısalcı araştırmaları yoluyla nesnel olduğuna inandığı toplumsal fenomen ve yapıları açımlama çabası içinde olmuştu. Fakat altmışlı yılların sonlarına doğru, bir bilim olarak linguistiğin statüsünü sorgulamaya başlayınca, edebi analiz yöntemleri daha önceki dönemin tipik yapısalcı yöntemlerinin yerini almaya başlar. Linguistiğin amaçlarıyla ondan çıkan yapısalcı yaklaşımın bilimsel bir formdan edebi analiz formuna doğru evrim geçirmesi, sadece Barthes'ın kariyeri veya düşüncesinde değil

fakat Fransız düşüncesinde de yapısalcılıktan postyapısalcılığa doğru bir geçişi ifade eder.

(c) Postyapısalcı Görüşleri

Barthes, aslında kariyerinin bu ikinci postyapısalcı döneminde de çağdaş efsaneleri yıkma çabasını sürdürür. Fakat artık kullandığı yöntem ve benimsemiş olduğu yaklaşım farklıdır. Daha önce yapısalcı yöntemi kullanan Barthes, şimdi metnin her şey, edebiyatın temel disiplin olduğu iddiasıyla, edebi analiz yöntemlerini kullanmaya başlar. Bu dönemde onun yıktığı ilk efsane "bilim efsanesi"dir; Barthes, bunun ardından, kapitalizmi başka bir eksen üzerinden eleştirme planı doğrultusunda "yazar efsanesi"ni yıkmaya geçer.

"Yazarın Ölümü" Tezi

Barthes, bu bağlamda her şeyden önce, edebiyat eleştirisinin merkezinde son birkaç yüzyıldan beri yazarın bulunduğunu öne sürer. Nitekim metinlerin yorumlanmasında tüm dikkatler şimdiye kadar yazarın niyetlerine, kastettiği anlamın açığa çıkarılması amacına yöneltilmiştir. O, işte bu çerçeve içinde, metinde cisimleşen, uygun ve doğru bir yorum ile keşfedilebilir olan bir anlamın bulunduğu varsayımıyla, yazarın niyetlerine, kastettiği anlama verilen bu büyük önemin bir sonucu olarak, metnin kendisinin büyük ölçüde, hatta yazarın kişiliği ve psikolojik yaşantıları edebiyat araştırmasının en önemli konusu haline gelecek derecede ihmal edildiğini söyler. Geçmişte yanlış yere vurgu yapıldığını öne süren Barthes, bu ikinci döneminde edebi eleştiri kapsamı içinde kalan yorumlayıcı ilgilerini doğrudan doğruya metnin kendisine yöneltir. Ona göre yorumun veya edebi araştırmanın merkezinde, metni yazan kişinin değil de metnin kendisinin ve okuyucunun olması gerekir. Bu ikiliden, önce gelmesi gereken ise metindir.

Barthes, bu bağlamda 1960'lı yıllarda ve öncesinde, egemen yorum pratiğinin, yaygın edebi araştırma tarzının esas itibariyle bireycilik ideolojisini, kapitalizmle birlikte ortaya çıkan ve tek tek her insanı ya da kişiyi özerk bir varlık olarak gören modernist ideolojiyi yansıttığını savunur. Bu açıdan bakıldığında, onun dışa vurduğu "edebi eleştirinin odak noktasının değiştirilmesi talebi", elbette modern kapitalist topluma yönelik bir eleştiriyi ifade eder. Buna göre o, edebiyat eleştirisi pratiğinde yazarın otoritesine meydan okuyan bir demokratikleştirme çağrısıyla ortaya çıkar. Barthes, tıpkı otoriter yöneticilerin yurttaşların yönetime dengeli bir demokratik katılımına izin vermemeleri, bunu önlemeye çalışmaları gibi, bir metnin yazarına gösterilen kölece saygının okuyucu ve yorumcuların metnin yorumlanması sürecine katılımını engellediğini

öne sürer. Kapitalizmi otoriteryanizmle özdeşleştiren, yazarın egemenliğini ise doğallıkla bireycilik, kapitalizm ve otoriteryanizmle irtibatlandıran Barthes, yazarın otoritesini, Marksist kapitalizm eleştirisiyle bir analoji kurarak yıkmaya çalışır. Yazarın bütünüyle modern bir figür, bireyin saygınlığını keşfetmiş bir eser olduğu gerçeğinin altını çizmeye özen gösteren Barthes'a göre, yazar bu dönemde metnin ana-babası ya da tek sahibi olarak görülürken, metnin birliğini mümkün kılan, metnin bütün okumalarının kendisine yöneldiği, metnin en son gösterileni olarak değerlendirilir.

Yazarla olan bu hesaplaşmasına paralel olarak, işte bu noktada, düşünen bireysel töz şeklinde anlaşılan Kartezyen özne anlayışını, söz konusu benlik görüşünün insani öznelliği yansıtmaktan çok uzak olduğunu öne sürerek reddeder. Söz konusu reddiyesini Barthes, elbette edebi eleştiri kapsamı içinde ve dil, yazı ve yorum anlayışıyla ilintilendirerek ortaya koyar. Özneyi kesin ve belirgin hiçbir sınırı olmayan ve çok muğlak bir tarzda "sınırsızca yayılan enerji" diye tanımlayan Barthes, insani öznelliği linguistik bir alan hem dilin bilinç içeriklerine nüfuz ettiği ölçüde biçimlenmiş hem de anlamlandırma potansiyeli bakımından sınırsız olan bir dilsel alan olarak anlar. Durum böyle olduğunda, bir metni kaleme alan, metnin sorumluluğunu üzerinde taşıyan bireysel yazarı reddeden Barthes, yazma işini gerçekleştirenin, yazarın öznelliği yoluyla iş gören kişiler üstü bir güç olarak, dilin bizatihi kendisi olduğunu ileri sürer. Bir birey olarak yazarın yerini bir başka yazar, yani özneler aracılığıyla iş gören bir güç diye düşünülen dilin kendisi alır. Dil, artık insani bireyselliği aşan gayrikişisel bir yazardır.

Barthes, buradan yola çıkarak, dilin açık bir iletişim aracı olması nedeniyle, yazılmış olanın bundan böyle yalnızca yazarın otoritesine indirgenemeyeceğini ileri sürer. Bu çerçeve içinde özellikle James Joyce ve Stéphane Mallarmé gibi yazarların metinlerine göndermede bulunan Barthes, yazmanın, son tahlilde eylemde bulunan öznenin olduğu yere değil de dilin bulunduğu yere ulaşması gerektiğini ileri sürer. Yazar, bir yazı örneği olmaktan daha fazla bir şey olmadığı için yazı da bütün köken veya kaynak noktalarını yıkmaya yarar.

Okuyucunun Doğuşu

Yazarın ölümüyle birlikte, Barthes'ta bambaşka türden bir yazma deneyimi içerisinde bulunan "yazıcı"nın elindeki modern metin, bundan böyle anlamlandırılmasının çoğalmasına hiçbir şekilde set çekilemeyen bir metin haline gelir. Onun deyimiyle "modern yazıcı" verili anlamlarla çalışmak yerine, anlamla geçici olarak yazmak suretiyle ilişkiye geçen ve böylelikle de nihai gösterileni sürekli bir biçimde erteleyerek, bir an-

lamlar çokluğu yaratmanın peşinde olan kişidir. Barthes, bu tür bir yazı tarzının bütünüyle özgürleştirici olduğunu ileri sürer. O aslında Tanrıyı, aklı, bilimi ve yasaları neredeyse hiçe sayan bir faaliyettir. Söz konusu yeni yazma türünde, Barthes ister otobiyografik, ister geleneksel ya da ister formalist olsun, geleneksel bütün eleştiri anlayışlarının bir tarafa atılmak zorunda olduğunu ileri sürer. Yazının ödevi artık, dile getirilen anlamı ortaya çıkarmak, metnin gizlerini aramak veya metinde üstü örtük olarak varolanın üzerindeki örtüyü kaldırmak değil fakat metnin anlamını gerektiği zaman başka bağlamlara taşımak, metinde söylenenleri doğrudan ilintili olmadıkları başka söylemlerde yeniden ifade etmek suretiyle, metnin anlamlarını alabildiğince çoğaltmaktır.

Yeni yazar veya yazıcının görevi bu şekilde tanımlandığında, okuyucuya metnin birliğini sağlamak gibi bir görev düşer. Kendisinden söz konusu görevi yerine getirmesi beklenen okuyucu, yazarın tersine kişiliği, tarihi, psikolojisi ve bireysel kimliği olmayan linguistik bir mekândır. O, yazılı metnin bıraktığı izleri tek bir alanda bir araya toplayan, gayrikişisel ve soyut bir varlıktır. Okuyucu metni bu şekilde bir araya getirirken, metne salt tüketilecek bir şey olarak yaklaşmaz. Ondan beklenen şey, tam tersine etkin ve sürekli bir üretim faaliyeti içinde olmaktır. O, artık metnin gerçekleştirilmesinde yazar ile işbirliği yapan kişi konumuna yükselmiştir. Okuyucu, metni anlamıyla ilgili bilumum kısıtlamalardan kurtararak onu özgürlüğüne kavuşturma imkânına sahip bulunan biricik varlıktır.

Barthes bu noktada durmayıp, okuma eylemini de metinde söz konusu olan anlam oyunlarının oynanması suretiyle kendisinden haz alınan, kişiye mutluluk veren bir eylem olarak tanımlamaya geçer. Ona göre okuma, en iyi metnin erotik vücuduyla girilen bir tür cinsel ilişki olarak gösterilebilir. Okumanın önceden kestirilemeyen bir dinamizmi olduğunu ileri süren Barthes'a göre, okuma yaşantısı ancak en yüksek noktaya çıktıktan sonra düşüşe geçen bir haz yaşantısıdır.

Derrida ve Dekonstrüksiyon

Postyapısalcılığın gelişiminde çok önemli bir yer işgal eden bir diğer filozof da Batı metafiziğine uyguladığı dekonstrüksiyon ile tanınan Jacques Derrida'dır (1930-2008). Onun da diğer yapısalcı ve postyapısalcılar gibi Saussure'ün dilbilim teorisinden etkilendiği söylenebilir. Hatta onun yapısalcı teorinin içerimlerini başka herkesten daha iyi okuduğu, sonuçlarını olabilecek en açık ve en tutarlı bir biçimde çıkarsadığı kabul edilir. Bu yüzden yapısalcılıktan postyapısalcılığa geçişte, Batı felsefesinin hü-

manizminden hiç de hoşnut olmayan Derrida bağlamında söz konusu olan şeyin, bütünsel bakış açısındaki kapsamlı bir değişiklikten ziyade, tematik gelişme açısından süreklilik olduğu rahatlıkla ileri sürülebilir. Buna göre yapısalcılıkta bütün sosyal fenomenleri linguistik sistemler olarak görme yönünde bir gayret ve buna paralel olarak söz konusu sistemlerin eşzamanlı yapısını, bilimsel bir sistemi model alarak ortaya çıkarma eğilimi söz konusuydu. Oysa postyapısalcılıkta, genel olarak sistematik düşüncenin doğasını, tarihsel açıdan çok daha duyarlı bir çaba içinde, edebi düşüncenin her daim yeniden yorumlayıcı gözlükleriyle ele alma eğilimi baskın çıkar. Bu eğilimin en belirgin biçimde görüldüğü kişi ise Derrida'dır. Nitekim bu eğilim onu felsefi spekülasyonun en temel kabullerini eleştirel bir incelemeye tabi tutmaya sevk etmiştir.

(a) Différance

Derida'nın hem Saussure'le olan bağlantısını hem de felsefi spekülasyonun temel önkabullerini sorgulama eğilimini, "Différance" adını taşıyan ilk yazısından itibaren görebilmek mümkündür. Différance onun Fransızcada "hem sonraya bırakma, erteleme" hem de "aynı olmama, başka olma" anlamlarına gelen "différer" fiilinden türettiği isimdir. Söz konusu fiilden türeyen isim "farklılık" anlamına gelen "différence" olmakla birlikte, Derrida sözcüğün yedinci harfi olan e'yi a yaparak, différance sözcüğünü türetir. İki sözcük eşsesli sözcüklerdir, yani onların konuşma dillerindeki okunuşları aynıdır. Başka bir deyişle, söz konusu iki sözcük konuşmada hiçbir farklılık yaratmadığı için différance sözcüğü ilk anlamını différence sözcüğüyle olan yazılı karşıtlığından alır. Söz konusu farklılık sadece sessiz bir farklılıktır çünkü iki sözcük arasındaki farklılık belirtik olarak bir tek sözcükler yazıldığı zaman ortaya çıkar.

Derrida'nın *différance* sözcüğünü, her şeyden önce Batı metafiziğinin temelini oluşturan mevcudiyet düşüncesine, mevcudiyeti temel klasik dil ve varlık anlayışına ve bu arada aklın gerçekliği temsil etmeye muktedir olduğunu dile getiren modern temsil anlayışına karşı çıkmak amacıyla uydurmuş olduğu rahatlıkla ileri sürülebilir. Gerçekten de mevcudiyeti temele alan klasik dil anlayışının, Aristoteles'teki versiyonuna göre, gerçekten var olan şeyler, onun "birinci dereceden tözler" adını verdiği, masalar, sandalyeler, taşlar, kayalar ve insanlar benzeri, çevremizi algıladığımız zaman zihnimizi etkileyen, ona suretlerini bırakan gündelik şeylerdir. Aristoteles konuşma dilinin zihin hallerini, yazı dilinin ise konuşma dilini temsil etmekte olduğunu söylüyordu. Onun gözünde birinci dereceden tözler temel mevcudiyetler olup, yazılı dil bu temel mevcudiyetlerin veya en temel şeylerin iki derece uzağında kalır. Derrida *différance* sözcüğüyle işte bu tabloyu tersine çevirmeye çalışır. Buna gö-

re o, *différence* sözcüğüyle karşısına getirdiği *différance* sözcüğü arasında ses ya da konuşma bakımından hiçbir farklılık bulunmadığını gösterirken, konuşmanın yazı karşısındaki önceliğini geçersiz kılar ve farklılığı yaratanın yazılı dil olduğunu gösterir. Buna göre, o gündelik deneyim ile Aristoteles'in metafiziğinin algısal olarak idrak edilmiş mevcudiyetlerinin temel olduğu düşüncesine karşı çıkarken, ister algısal nesneler ister soyut düşünceler olsun genel olarak mevcudiyet üzerine yoğunlaşan klasik anlayışın dilin, özellikle de yazı dilinin önceliğini ve meşruiyetini ortadan kaldırdığını söyler.

Dilde bulunan ve bir şeyin pozitif mevcudiyetinin idrakinden önce gelen, kendisinin *différance* adını verdiği bir şey olduğunu ileri süren Derrida *différance*ı, ikinci olarak anlamı temellendirebilmek, anlamın farklılıklar üzerinden kurulduğunu göstermek için kullanır. Burada *différance* sözcüğünün, Saussure'ün linguistik göstergeler ağı içindeki farklılık düşüncesiyle yakından ilişkili olduğu kolaylıkla görülebilir. Gerçekten de Saussure'e göre, bir dil ya da göstergeler sistemini meydana getiren şey, sistemde yer alan terimler arasındaki farklılıklardır. Bu ise bir göstergeye bir anlamın diğer göstergelerden olan farklılıkları yoluyla yüklenebildiği anlamına gelir; o, bir sözcüğün anlamının sözcüğün içinde yer aldığı kavramlar şebekesinden bağımsız olarak kavranamamasını ifade eder. Buna göre bir sözcüğün anlamı sistem içindeki diğer sözcüklerle olan ilişkilerin meydana getirdiği şebeke tarafından belirlenir.

Derrida'nın bu şekilde ifade edilebilen Saussurecü anlam anlayışından çıkarttığı, kendisinin *différance* anlayışıyla irtibatlandırılabilecek en önemli sonuçlardan biri, gösterilen kavramının hiçbir zaman kendisinde ve kendi başına mevcut olamayacağı sonucudur. Başka bir deyişle, Saussurecü göstergebilimden çıkan ve onu *différance* düşüncesine götüren en önemli nokta, gösterilen nosyonunun, kendisine bir şekilde gönderme yapılabilen tam bir mevcudiyet terimiyle, yani kendi kendine mevcut bir varolan şeklinde ele alınamayacağı hususudur. Buna göre, anlamlandırmada asıl olan fark ve ayırımdır; dil içinde geçen bir sözcüğün kendinde sahip olduğu bir anlamdan ve sözcüğün gönderme yaptığı düşünülen anlaşılabilir bir kavramsal içerik veya özden söz etmek mümkün değildir. Anlamlandırma sürecinde, anlamı belirleyen şey göstergeler arasındaki farklılıklar olduğundan ve her gösterilen de bir başka şeyin göstereni olduğundan, sabit kalıcı bir anlam düşüncesinden söz edilemez.

Derrida bu bağlamda her kavramın, kavramların bir "zincir" ya da "farklılıkların sistematik oyunu" olarak ifade edilebilecek bir oyun aracılığıyla diğer kavramlara göndermede bulunduğu bir sisteme kayıtlı ol-

duğunu ileri sürer. Ona göre, *différance* aslında böyle bir oyuna gönderme yapar. O, basit bir biçimde bir kavram olmaktan ziyade, ortaya çıkan kavramsal süreç veya sistemin imkânıdır. *Différance*, farkları ve farkın etkilerini üreten bir oyun hareketi, farkların farklılaştırıcı kökenidir. *Différance*'ın farkları ve farkların etkilerini üreten oyun hareketi olduğuna işaret eden Derrida, şu halde *différance*ın kendileri olmadan ne düşüncenin ne de dilin tasarlanabileceği karşıtlıkları yarattığını öne sürerken, onu dili ve anlamı mümkün kılmak için kullanır. Derrida'nın, bununla birlikte *différance*ı esas mevcudiyet metafiziğini karışıklığa itme amacıyla tasarlamış olduğu ileri sürülür.

(b) Mevcudiyet Metafiziği

Derrida, Platon'dan başlayarak metafizik bir karakter kazanan Batı felsefesine damgasını vuran, yıkmaya çalıştığı metafizik anlayışına "mevcudiyet metafiziği" adını verir. Bu metafiziğe aynı zamanda özdeşlik metafiziği adı da verilmekte olup o, gerçekten var olanın bir, kendi kendisiyle özdeş ve değişmez olduğu inancıyla karakterize olur. Derrida, Batı metafiziğinin, ilk başlarından itibaren temel bir zemin ya da sebep, kendi kendisiyle özdeş olan mutlak bir başlangıç, kendisinden çıkan veya neşet eden her şeyi kontrol edip yönetme anlamında merkez olma işlevi gören bir Arşimet noktası tesis etme yönündeki çabalardan meydana geldiğini söyler. En azından Platon'dan itibaren mevcudiyet olarak tanımlanagelen bu kaynağın, kendini tamamıyla sunan ve kendisine bütünüyle yeten, kendinden kaim bir şey olarak düşünüldüğünü belirtir. Bu kaynak ya da mevcudiyetin mutlak bir kesinlik alanı meydana getirdiğine inanılır. Derrida saf, basit, standart, kendine yeten, kendinden kaim ve kendiyle özdeş bir şey olarak düşünülen söz konusu kaynağın, ayrıca hiyerarşik bir değer sistemi de içerdiğini söyler.

Buradan da anlaşılacağı üzere, söz konusu mevcudiyet metafiziği, varlık veya hakikatin birtakım mevcudiyetler yoluyla anlaşılmasını mümkün kılan bir ontoloji ya da varlık anlayışı verir. Bilen öznenin, insan zihninin dolayımsız olarak kavradığı bu mevcudiyetlerin başında, Platon'un İdeaları, Aristoteles'in birinci dereceden tözleri, Descartes'ın düşünen tözü, ampirist epistemolojilerin verilmiş olanları veya duyu verileri, geleneksel felsefelerin özleri vs. gelir. Bütün bu örnekler, mevcudiyet metafiziğinde insanın varlığın ve eşyanın bilgisini elde etmeye muktedir bir varlık olarak görüldüğünü telkin eder. Çünkü varlık ve eşya insan için tam bir mevcudiyete sahip olup insan, onların dolayımsız bir biçimde tam bilgisini elde etmesi mümkündür. Sözgelimi Descartes, kendi zihin halleriyle ilgili olarak, bütünüyle açık ve mutlak bir özmevcudiyet iddiasında bulunur ve imtiyazlı bir epistemik geçişi bilinçten türetir.

Mevcudiyet metafiziği, bu noktada söz konusu mevcudiyetlerin veya varsayılan varlıkların kavranmasının hakikatin ne olduğunun kavranması anlamına geldiğini ifade eder. Derrida, bu çerçeve içinde mevcudiyetlerin veya insanda mevcut olanın "göstergelere başvurması gerekmeyen saf bir sezgi ediminde" kavrandığını iddia eder. Mevcudiyet metafiziğinde, söz konusu varlık ya da kendiliklerin her ne ise o olarak, bütünüyle ve dolayımsız bir biçimde mevcut olduklarının varsayılmasının nedeni budur. Demek ki bu anlamıyla mevcudiyet metafiziği, insan bilincinin varlığı dolayımsız bir biçimde deneyimleyebildiği yani hakikatin bilince verili olduğu anlamına gelir. Derrida mevcudiyet metafiziğinde aslında bilincin kendisinin de mevcudiyet terimleriyle düşünüldüğünü ve bir özmevcudiyet veya kendiliğinden mevcudiyet olarak algılandığına işaret eder. Mevcudiyet metafiziği, bilinç bağlamında gündeme getirdiği bu hususları, özneyi bilinç olarak tanımlaması nedeniyle öznel varoluş için de öngörür. Ona göre bilinç olarak özne kendisini mevcut olma olarak açığa çıkarır. Bundan dolayı Derrida, bilince bahşedilen imtiyazın, gerçekte mevcut olana, yani ebedi bir şimdiki zamanda mevcut olana bahşedilen imtiyaz olduğunu ifade eder.

Logosantrizm/Sözmerkezcilik-Sesmerkezcilik

Derrida, gerçekliğin bilgisini birtakım kendinden kaim mevcudiyetlere ilişkin kavrayış üzerinden kuran mevcudiyet metafiziğinin varlık ve bilgi noktasında gözettiği dolayımsızlığa ve buna bağlı olarak da yazı karşısında konuşmaya nasıl öncelik verdiğine işaret edebilmek için sözmerkezcilik veya akılmerkezcilik anlamında logosantrizmi gündeme getirir. Logosantrizm, Derrida'nın perspektifinden, Batı felsefesinde aklın geleneksel önceliğine ve irrasyonel olduğu varsayılan her şeyin marjinal ve önemsiz görülüp dışlanmasına gönderme yapar. Batı felsefesi geleneğinin, tam mevcudiyet olarak anlaşılan varlığı ve rasyonalite ile mantığın evrensel özünü aşırı önemsediğini iddia eden Derrida'ya göre, logosantrizm, adı ister varlık, ister İdea ya da ister öz veya Tanrı olsun, biricik diye nitelenen ve kendi kendisiyle özdeş kabul edilen sabit veya değişmez temel bir ilkenin olduğu varsayımına bağlanır. Logosantrizm, bu yüzden aklın, mantığın ve konuşma dilinin önceliğini ya da merkeziliğini ifade eder.

Derrida'nın *logosantrizm* veya sözmerkezcilik terimini geliştirme ihtiyacı duymasının en önemli nedeni, Batı felsefesinde "mevcudiyet" kabulünden dolayı şimdiye kadar konuşmaya yazı karşısında verilen üstünlük ile tanınan hâkimiyetin hayli problematik bir düşünce yapısına yol açmış olmasıdır. Ona göre konuşma, dolayımsız bir "kendiliğindenlik" bildirdiği ve bu yüzden mevcudiyet alanına yazıdan çok daha yakın

olduğu için yazıya göre hep daha öncelikli veya imtiyazlı bir konumda düşünülmüştür. Bu yönden ele alındığında, anlamın da öteden beri konuşmaya içkin bir düzlemde deneyimlenmiş olduğu söylenebilir. Bilincin iç sesiyle konuşmaya başladığımız zaman, gerçek varlığımızla, özmevcudiyetimizle veya sahici benliğimizle konuştuğumuz sanısı içinde, mevcudiyet alanına geçtiğimizi düşünürüz. Kendimizle konuştuğumuzu hissetmekle kalmayıp konuştuklarımızın anlamını en son ve en üst düzeyde yakaladığımız duygusuna kapılırız.

Bu açıdan bakıldığında, yazının ümitsizce yerine getirmeye çalıştığı bir işlev olarak konuşmadaki anlama aracılık etme işleviyle kıyaslandığında, konuşmanın yaşanan "an"a, o andaki "mevcudiyet"e bağlanışıyla, yazı karşısında imtiyazlı ve üstün bir konuma yükseldiği söylenebilir. Bütün bir Batı felsefesinin Platon'dan itibaren bir bütün olarak konuşmanın her yönden daha değerli olduğunu, yazıdan önce geldiğini düşünmesinin, nedeni budur. Batı felsefesinin konuşmayı ya da sözü temele almak suretiyle, daha ilk baştan itibaren bir yanlış tasarım üzerine kurulduğunu, yazının işte bu yanlış tasarım uyarınca bastırıldığını bildiren Derrida'ya göre, burada konuşmaya öncelikli bir değer atfediliyor olması, tarihsel bir önyargıdan öte bir şey değildir. Onun eleştirdiği "mevcudiyet metafiziği", yani konuşmacının fiziki varlığının onun konuşmasını belgelediği düşüncesi yazarın, metnin okunması sırasında onu doğrulamak için hazır bulunmaması fikrine yapılan göndermeyle, konuşmayı öncelikli hale getirmiştir. Bu anlayışa göre, dil düşünce ile doğrudan ilgili olduğundan, yazı konuşma diline nazaran ikinci plandadır.

Derrida Batı felsefesinin, işte bu nedenden dolayı hakikatin kaynağının veya köklerinin sözde yattığına inanma noktasına geldiğini söyler. Buna göre mutlak hakikatin kaynağı ve yaratıcısı olarak görülen konuşma dilinin temel ilkesi, akıl ya da mantık anlamında *logos*un mevcudiyetidir. Konuşma, Batı felsefesinde, bu yüzden hakikatin, iyiliğin, sahiciliğin ilah^ sesi olarak anlaşılırken, yazı büsbütün değerden düşürülerek, otantik olmayışı ifade eden kurmaca, uydurma veya yapıntı benzeri sözcüklerle nitelenmiştir. Demek ki aşkın bir varlığın, evrensel aklın, en önemlisi de Tanrının sesini sadece konuşmada duyurabileceği düşüncesi, Derrida'ya göre, bir başka hatalı düşünce ya da yanlış tasarım olarak sesmerkezciliğe yol açmıştır. Sesmerkezciliği mevcudiyet düşüncesi ya da varsayımının kaçınılmaz bir sonucu olarak değerlendiren Derrida, *logos* merkezli bir düşünme biçiminin bütün bir Batı felsefesine hâkim olmasının birkaç önemli sonucu olduğunu ileri sürer.

Bir kere böylesi bir *logosantrik* düşünce yoluyla, varlık mevcudiyet formu içerisinde ele alınırken, varlığın hakikati de çokluğa ve farklılığa yer bırakmayacak şekilde, rasyonel bir felsefe üzerinden evrensel bir for-

ma taşınmıştır. Derrida, bunun çok aşikâr bir sonucunun dil felsefelerinde sorgusuz sualsiz benimsenen tek anlamlılık fikrinin hâkimiyeti olduğunu söyler. Derrida'ya göre, hakikatin doğrudan doğruya tecrübe edilmesi umudu içinde olan *logosantrik* filozoflar, hakikatin birliği ve evrenselliği idealinin bir yansıması olarak tekanlamlılığın dilin özü olduğunu savunmuşlar ve bir sözcüğün çok sayıda anlama sahip olması ve sınırlandırılamaması durumunda, akledilebilirliğin, yani tanım, söylem ve *logos*un imkânsız olacağını iddia etmişlerdir. Bu ise çokanlamlılığın, dilin ve dolayısıyla da insanlığın dışında bir yere itilmesi anlamına gelir. Oysa Derrida çok anlamlılığı sınırlandırma arzusunun, dil fenomenine ait imkânların dogmatik bir biçimde dışlanması anlamına geldiğini düşünür. Söz konusu dışlama, *logosantrik* düşünme tarzı içerisinde, pratiğe sınırsızca aynı şekilde tekrarlanabilir bir özdeşlik ve içeriği yalıtlama umuduyla geçirilir. Böylelikle, telaffuz yoluyla kast edilen şeyin anlamı, en azından konuşan özne için özgül, tekanlamlı ve büyük ölçüde de kontrol edilebilir hale gelir. Bu sayede, anlamın gerçekte kesin bir içerik ve öze sahip olduğu düşüncesi pekiştirilmiş olur.

Derrida, ikinci olarak Batı felsefesinde, *episteme-doksa*, form-madde, içerisi-dışarısı, numen-fenomen gibi ikili ya da kutupsal ve hiyerarşik karşıtlıkların zemininde de söz konusu *logosantrik* düşünme tarzının bulunduğunu söyler. Yazı karşısında söz ve sesi imtiyazlı kılma tavrının da aynı *logosantrik* düşünmeyle ilişkili olduğunu söyleyen Derrida onun klasik edebiyat eleştirisinde de yansımasını bulduğunu ve metin-yazar-okur ilişkisinin yönünü çok büyük ölçüde belirlediğini ileri sürer. Çünkü burada da bir otorite formu olarak ortaya çıkan *logosantrizm*e dayalı okuma tarzı, basit, sabit ve otoriter bir merkezi varsayıp sabit ya da değişmez bir anlamı yaymaya çalışır.

(c) Dekonstrüksiyon

Derrida, yoğun bir biçimde eleştirdiği Batı metafiziğini ve ondan ayrılmaz olan logosantrizmi, en azından onun hatalı önkabullerini göstermek suretiyle istikrarsızlaştırmak amacıyla, différance anlayışını önemli ölçüde öngören yeni bir yöntem ya da felsefe anlayışı geliştirir. Bu yeni yöntem ya da felsefe anlayışı, salt onun adıyla anılacak şekilde "dekonstrüksiyon" ya da "yapıbozum" olarak geçer. Aslında dekonstrüksiyonu tamamen negatif bir yöntem ya da felsefe telakkisi olarak görmemek gerekir. Çünkü Derrida'ya göre, dekonstrüksiyon öncelikle, "yıkmaktan ziyade, bir 'bütünün' nasıl yapılandığını anlamaya ve onu yeniden yapılandırmaya" işaret eder. Derrida, dil sisteminin, konuşan ve yazan bireylerin kontrolünden bağımsız olarak ve sınırsızca geliştiğini ve anlamın da sürekli bir biçimde yeniden oluşturulduğunu düşünür. Bu açıdan ba-

kıldığında, dekonstrüksiyonun esas itibariyle felsefi metinlerde anlamın, özellikle dışlanan boyutlarını, bastırılan unsurlarını ve metinde geçen argümanlarla tezlerin kendi kendilerine karşı dönebileceklerini gözler önüne sermeye çalışan bir okuma ve anlamlandırma yöntemi olduğu söylenebilir.

Buna göre dekonstrüksiyon, her şeyden önce metinlerin okunması ya da yorumlanması sırasında kullanılması gereken bir dizi okuma tekniği, anlamın sırasıyla yazar, metin ve okuyucular tarafından oluşturulma tarzlarıyla meşgul olan bir anlam felsefesi olmak durumundadır. Derrida'ya göre, anlam, söz konusu özne ister yazar ya da ister okuyucu olsun, bilinçli bir öznenin eseri olarak görülemez. Çünkü anlamın inşa edilme süreci, zihinde mevcut olan ve belli bir özü ifade eden bir anlamın nesnel bir biçimde dışa yansıtıldığı bir süreç değildir. Tam tersine anlam, Derrida'ya göre, gösterenler arasındaki sistematik oyunun sonucu olarak, değişik bağlamlarda sürekli bir biçimde farklılık gösteren ve geleceğe aktarılan bir özellik sergiler. Zaten onun, gerçeklik ve bilginin özsel yapılarını keşfetme çabası güden bütün bir Batı felsefesini eleştiriye kalkışabilmesi ancak söz konusu anlam telakkisi ve bu tür bir dekonstrüksiyon stratejisiyle mümkün olabilir.

Derrida, çeşitli felsefeler tarafından eski zamanlardan beri ortaya konulan ve ilk veya son söz olma, yani her şeyin kaynağı, özü, *arkhe*si ve nihai *telos*u olma iddiasındaki kavramların, aslında kendi bağlamlarını dahi mutlak ve nihai olarak kontrol ve tesis etmekten uzak olduklarını söyler. Onun uyguladığı şekliyle dekonstrüksiyon, işte bu nokta üzerinde yoğunlaşmak suretiyle, felsefi bir metnin ilk ve son söz olma iddiasının nasıl geçersiz hale geldiğini, onun başka bir bağlamda kendi kendisini ne şekilde ortadan kaldırdığını gözler önüne sermeye çalışır. İşte bundan dolayı dekonstrüksiyon, ilk veya son söz olma anlamında kendi kendine-yetme iddiasının, sınırsız bir bağlam ve karar verilemezlik lehine terk edildiği bir düşünme biçimine karşılık gelir. Buna göre Derrida'nın vurguladığı şekliyle dekonstrüksiyonun en önemli özelliklerinden birisi, söz konusu sınırsız bağlamı hesaba katmaya çabalamak, bu bağlam için mümkün olan en keskin ve geniş dikkati sarf etmektir. O, "metnin dışında bir şey olmadığı" iddiasını bu noktada, "bağlamın dışında hiçbir şeyin bulunmadığı" iddiasıyla değiştirerek, dekonstrüksiyona anlamın farklı bağlamlarda nasıl kurulduğunu izleme görevi verir.

Dekonstrüksiyonun, özellikle mevcudiyet metafiziği ve onunla yakından ilişkili *logosantrizm* bağlamında gündeme gelen ikinci ve çok daha temel bir anlamı, onun metnin kendisine dayandığı ikili karşıtlıkları ortaya çıkarıp, bu karşıtlıkları infilak ettirmeyle ilgili görevine işaret eder. Buna göre Batı metafizik geleneği içinde ortaya konmuş olan bütün metinlerin

varlık-yokluk, gerçeklik-görünüş, erkek-kadın, numen-fenomen, olgu-değer gibi hiyerarşik karşıtlıklara dayandığını ileri süren Derrida, hiçbir şekilde yansız olmayan bu karşıtlıklarda daha güçlü, gerçek ya da daha doğru olduğu düşünülen ilk öğenin bütün sistemin merkezine yerleşen bir Arşimet noktası olma fonksiyonuyla diğer öğelere de dayanak teşkil ettiğini ifade eder. Dekonstrüksiyon önce genel olarak bu durumu, sonra kutupsal karşıtlardan dışlanan, marjinelleştirilen unsurların nasıl ve neden böyle bir akıbetle karşılaştıklarını gözler önüne serer. Bu karşıtlıkları yıkarak veya infilak ettirerek sağlam ve mantıksal olduğu düşünülen hususların dayanıksız ve paradoksal olduğu, bunlara dayanarak yapılan yorumların da doğaları gereği hatalı oldukları açığa çıkarılır.

Dekonstrüksiyon, bu yüzden metinde hiçbir şeyin rasgele olmadığı kabulüne dayanır; metnin birliği ve statik uyumundan ziyade, çelişkileri, tutarsızlıkları ve gizlediği şeyler üzerinde odaklaşan dekonstrüksiyon, kavramsal ya da teorik açıdan gizli tutulan yapıların, saklı imtiyazların üzerindeki esrar perdesini aralayıp, onu tümden aşma çabası verir. Buna göre dekonstrüksiyonist okuma, çeşitli metinlerde, özellikle metafizikle ilgili eserlerde kullanılan anahtar kavramların, gerçekte bir şekilde varsaydıkları karşıt kavramları bastırdıklarını ve gizlediklerini göstermeyi amaçlar. Bunlar, yazarın kendisinin veya eserin ait olduğu kültürün tercihlerini yansıtan imtiyazlı kavramlardır. Örneğin, akıl, aşkın ve eril kavramları, metin ya da söylem dışına itilmiş, bastırılmış, dışlanmış ve gizlenmiş olsa da her halükârda varsayılan tutku, ampirik ve dişil karşıt kavramlarına bağlanır.

Dekonstrüksiyon, söz konusu kavram çiftlerinden birincilerin imtiyazını ortadan kaldırır ve önceliğini yıkarken, kavramlar arasında eşitlik sağlamaya ya da bu kez ikincileri imtiyazlı kılmaya kalkışır. Bu yapıldığında ise Derrida'ya göre, özdeşliklerden ayrılıklara, birliklerden parçalara, ontolojiden dil felsefesine, epistemolojiden söz sanatına doğru bir algı kayışı gündeme gelir. Zaten dekonstrüksiyonla da hakikatin dağıtılıp saçılması, birliğin parçalarına ayrılması, dikkatli ve basiretli tartışmalar yerine sonuçsuz tartışmalara geçilmesi, ciddiyet ve rasyonalite yerine, şenliğin ve histerinin konulması amaçlanır. Anlamın hiçbir şekilde statikleştirilemeyeceği, değişmez kılınamayacağı görüşüne dayanan dekonstrüksiyon, son çözümlemede yorumlamayı temele alan bir yöntem olarak gelişir.

Foucault ve Arkeolojik-Jeneolojik Soruşturma

Postyapısalcı düşünce geleneği içinde karşımıza çıkan Michel Foucault (1924-84), aslında tek bir gelenek içine sıkıştırılamayacak kadar önem-

li ve etkili bir filozoftur. Onun önemini ve büyüklüğünü göstermek üzere, 20. yüzyıl için "Foucault Çağı" diyenlerin sayısı azımsanamayacak kadar çoktur.

Foucault farklı pek çok projesinde, tıpkı Sartre ve Merleau-Ponty gibi, beşeri varoluşun somut gerçekliğinde temellenen ve insanın kurtuluşu amacına yönelmiş bir düşünme tarzının peşinden koştu. Sartre ve Merleau-Ponty'nin somutluğu, fenomenolojide ve Marksizm yoluyla kurtuluşta aradıkları yerde, doğallıkla eğitimini bu filozofların eserlerinin hâkim olduğu bir ülkede alan Foucault da kendisini başlangıçta aynı yönelim içinde bulmuştu. Söz konusu filozof ve akımlarla bağını kısa sayılabilecek bir süre içinde koparan Foucault, bununla birlikte özgürlüğe olan ilgisinden hiç uzaklaşmadı. Gerçekten de o, eşitlik ve kardeşlikten ziyade, tamamen özgürlük üzerinde yoğunlaşmıştı; bu yüzden eserlerinden pek çoğu kurtuluş ya da özgürleşme deneyimi üzerine çok yönlü araştırmalardan meydana gelir. Bu deneyimin esas itibariyle koyulan kurallar, getirilen sınırlamalar ve tahditlerle ilişkili yönleri söz konusu olduğunda, onun toplumların insanlara şöyle ya da böyle dayattıkları kurumsal kafeslere ek olarak insanların özellikle başkalarından tecrit olunmuşluklarında zaman zaman içine düşebildikleri psikolojik kafesler üzerinde yoğunlaşmış oldukları söylenebilir. Onun sadece bireysel düzeyde değil fakat toplumsal düzeyde de ele alınması mümkün olan delilik veya akıl hastalığıyla oldukça yoğun bir biçimde uğraşmasının en önemli nedeni budur. Söz konusu kapatmaların, dayatılan kafeslerin tarihsel olarak nasıl inşa edilmiş olduklarını araştıran Foucault, okuyucularına onların baskıcı karakterlerini ortadan kaldırmanın veya yapıbozuma uğratmanın yollarını gösterme çabası içinde olmuştur.

Foucault, söz konusu yapı ve kafesler dışında yüzyıllar boyunca hiç sorgulanmamış olan, sorgulanmadıkları için de doğallaşıp insanlara ikinci bir doğa olarak sunulan düşünce ve anlayışları da tartışıp sorgulama çabası vermiştir. Sözgelimi kökleri Antik Yunan'a kadar geri giden bu düşüncelerden biri, her insan varlığında rasyonel bir yapıya sahip, bir öz, ruh ya da temel bir benlik bulunduğu düşüncesidir. Foucault, sadece bu türden düşünceleri değil fakat toplumun "normal" diye nitelediği düşünce ya da yapıların ebedi bir geçerliliğe sahip olduğu düşüncesine karşı çıkmak suretiyle birtakım toplumsal yapıların meşruiyetini de sorgulamıştır. O da tıpkı Roland Barthes gibi, sadece bireysel benliklerin değil fakat toplumsal yapıların da oldukça keyfi ve sanıldığından çok daha esnek olduğunu söylemekteydi. Çoğu zaman "normal" ve "patolojik" kavramlarının tarihsel olarak değişken, değer yüklü ve politik, teknolojik, iktisadi vs. anlamlarla bezenmiş olduğunu söyleyen Georges Canguilhem'ın da etkisiyle adeta bir "tıbbi rölativist" gibi davranan Foucault,

bir yandan toplumsal yapıların keyfi olmaları ölçüsünde değiştirilebilir olduklarını, diğer yandan doğal gibi görünen unsurların aslında değişime uğratılabilir toplumsal yapımlardan daha fazla hiçbir şey olmadıklarını gözler önüne serme çabası sergilemiştir.

Foucault'nun bu bağlamda, önce ve çok uzun bir süre boyunca, sosyal disiplini hayata geçirmekle kalmayıp devam ettirmeye yarayan mekanizmaları toplumda kontrolü elinde tutanların bakış açısından ele alarak açıklamaya çalıştığı fakat sonradan Nietzsche'nin etkisiyle özdenetim ve kendi kendini disipline etme düşünceleri üzerinde durmaya başladığı söylenebilir. İnsanların kendileri üzerine uyguladıkları kontrolün daha yapıcı ve yaratıcı bir biçimde ve kolaylıkla gerçekleştiğini ve son çözümlemede insanlar üzerinde hâkimiyet tesis edip onları bastırma amacıyla toplumsal bir düzlemde iş gören kontrol mekanizmaları kadar etkili olduğunu öne süren Foucault'nun düşüncelerinin üç ana döneme ayrıldığı kabul edilmektedir. Foucault'nun çalışmalarının tümü dikkate alındığında, üç büyük çözümleme alanını birbirinden ayırdığı dikkati çeker.

Bunlardan birincisi, 1960'lı yıllarda gördüğümüz, bilgi sistemleri üzerinde yoğunlaşan arkeolojik bakışlı dönemdir. Buna göre, psikiyatri, klinik tıp ve sosyal bilimler üzerine olan bu ilk dönem çalışmalarında, Foucault düşünce sistemlerini bireylerin inanç ve niyetlerinden bağımsız "söylem oluşumları" olarak değerlendiren bir bilgi arkeolojisi geliştirir. Onun birinci dönemde "bilgi sistemleri"ni konu alan söz konusu arkeolojisinin en önemli sonuçlarından birinin özneyi, yapısalcılığın antihümanizmine uygun olarak, Kant'tan beri hâkim olan hümanizmde oynadığı merkezi rolden uzaklaştırması olduğu söylenebilir.

İkinci dönem ise 1970'li yıllarda söz konusu olan ve esas itibariyle iktidar tipleri üzerinde yoğunlaşan dönemdir. Bu dönemde arkeolojinin yerini "jeneoloji" ya da "soykütüğü yöntemi" alır. Arkeolojinin bir sistemden diğerine geçişler konusunda hiçbir açıklama sunmaması nedeniyle Foucault, söylem sistemlerindeki değişmeleri, onları toplumsal iktidar sistemlerinin diskürsif olmayan yapılarına bağlamak suretiyle açıklamaya çalışan bir "soykütüğü yaklaşımı" geliştirir. Nietzsche'nin soykütükleri gibi, onun jeneolojileri de Marx'ın veya Freud'un şeması benzeri bütün geniş kapsamlı açıklayıcı şemaları reddeder. Bunun yerine o, düşünce sistemlerini birçok küçük, ilişkisiz nedenin olumsal ürünleri olarak değerlendirir. Foucault'nun bu dönemde iktidar biçimlerini konu alan jeneolojileri, bilgiyle iktidar arasındaki özsel ilişkiye vurgu yapar. Bilgi kümeleri veya bütünleri, Bacon'ın güç aletleri gibi, her nasılsa kullanılmaya başlanan özerk entelektüel yapılar değildir. Onlar tam tersine, toplumsal iktidar sistemlerine ayrılmazcasına bağlanmışlardır.

Üçüncü dönem ise 1980'li yılların benlik teknolojileriyle etik ve özgürlük üzerinde odaklaşan dönemine karşılık gelir. Buna göre, birinci ve ikinci dönemlerde bilgi sistemlerini arkeoloji, iktidar biçimlerini soykütüğü yöntemiyle analiz eden Foucault son dönemde, kişinin özdenetim ve kendini disipline etme üzerinden gerçekleşen "kendi kendisiyle ilişkisi"ni etik alanı içinde çözümlemeye çalışır.

(a) Aldığı Etkiler

Foucault, düşüncelerini oluştururken, elbette yaklaşımının ve fikirlerinin özgünlüğüne halel getirmeyecek şekilde, pek çok kaynaktan azımsanmayacak ölçüde etkiler almıştı. Başka her şey bir yana, onun zamanın Fransa'sında bir entelektüel olarak, sözgelimi Marksizm ve varoluşçuluk ile belli bir ilişki içinde olmadan, bu düşünce akımlarıyla öyle ya da böyle hesaplaşmadan varolması pek mümkün görünmüyordu. Nitekim 1950'li yılların ortalarında, önce Marksizme bağlanıp, Komünist Parti'ye girdi. Marksizm etkisinin çok güçlü olduğu bu dönemde, Foucault Marksist olmayan her tür açıklamayı sadece birer efsaneden ibaret sözde açıklama olarak görecek şekilde, akıl hastalıklarının bile sosyal ilişkilerin belirlediği çelişkilerin ürünü olduğunu ileri sürdü. Onun Marksizmle olan bu flörtü, bununla birlikte çok uzun süreli olmadı; bunda, partide yaşadıkları kadar Marksizmin hem teorisi hem de pratiği konusunda yaşadığı hayal kırıklığı etkili oldu. Bu yüzden daha sonra solcu bir bakış açısını korumayı sürdürürken, Marksizmle arasına hep bir mesafe koydu.

Sartre'la olan ilişkisi veya onun geliştirmiş olduğu egzistansiyel fenomenolojiyle olan bağları, Marksizmle olan ilişkisiyle kıyaslandığında çok daha güçlüydü. Fakat burada da özellikle ellili yılların sonlarına doğru, birtakım ciddi sorunlar yaşamaya başladı. Bir kere, fenomenolojik tasvirin öznel bakış açısı, onun kabul edebileceği bir şey değildi; dahası haklı olarak fenomenolojinin dile, bilinçdışına ve toplumsal yapılara yeterli ve tatmin edici açıklamalar sağlayamadığı duygusuna kapıldı. Zaten fenomenolojiden uzaklaşınca, Sartre'ın egzistansiyalizminden de kopması zor olmadı. Sartre'dan veya varoluşçuluktan kopuşu ise tarih alanında oldu. Foucault, Sartre'ın tarihin önemini fark etmiş olmasını çok değerli bir şey olarak görüyordu. Bununla birlikte, onun tarihin anlamını özgür özneden aldığını ifade eden hümanist perspektifine, daha temel kategori ve yapıların önemi üzerinde duran tarihsel bakış açısından dolayı şiddetle karşı çıktı.

Marksizm ve egzistansiyalizm ile olan söz konusu nispeten kısa süreli ve biraz da ikircikli ilişkisi bir tarafa bırakılacak olursa, Foucault'nun fikir hayatı üzerinde en kalıcı etkiyi, ikisi Fransız ikisi Alman dört filozofun yaptığı söylenebilir. Bu etki kaynaklarından ilk ikisi, 20.

yüzyılda önemli bir bilim felsefesi okulu olarak Fransız bilim felsefesi geleneğini yaratırken, nesnel kavramlar üzerinde odaklaşan Gaston Bachelard ve Georges Canguilhem'dir. Foucault'nun özellikle tarihsel eserlerinin hemen tamamında Bachelard'ın fizik bilimleri ve Canguilhem'ın da biyoloji bilimleri için yaptığı çalışma veya araştırma türünün sosyal bilimler alanına doğru genişlemesini görmek mümkündür. Foucault, Bachelard ile Canguilhem'ın bilim felsefelerinin anahtar iddia ya da tezlerinden pek çoğunu apaçık veya bütünüyle doğru iddialar olarak değerlendirmekteydi. Söz konusu tez ya da iddiaların başında, bilimin tarihsel karakteri ve epistemolojik kopuş ya da süreksizliklerin merkezi rolüyle ilgili iddialar bulunur. Öte yandan Bachelard'ın epistemolojik engel düşüncesi, Foucault'nun kendilerini tarih dışı zorunluluklar olarak sunan kavramlarla pratiklerin tarihsel, olumsal doğalarını gözler önüne serme projesini önceler. Tıpkı Bachelard'ın bilginin psikanalizinden bahsetmesi gibi, Foucault da kendi eserini bilgimizin bilinçdışını keşfetme yönünde bir çaba olarak tanımlar.

Foucault'yu çok daha derinden etkileyen filozofların ise hiç kuşku yok ki Nietzsche ve Heidegger olduğu rahatlıkla söylenebilir. Nietzsche bir kere her şeyden önce Foucault'nun jeneolojik yönteminin yegâne kaynağı olmak durumundaydı. Gerçekten de onda da jeneoloji pratiği aynen Nietzsche'de olduğu gibi sırasıyla "Ben neyim?", "İçinde bulunduğum duruma nasıl geldim?" ve "Mevcut durumdan hangi duruma geçebilirim?" sorularını ihtiva etmekteydi. Aslında onun Nietzsche'den aldığı ilhamın söz konusu yöntemin sınırlarından çok daha geniş olduğunu söylemek gerekir. Bu bağlamda Foucault'nun öldüğü 1984 yılının Temmuz ayında verdiği son mülakata gönderme yapmak faydalı olabilir. Bu mülakatında, Foucault kendisi için tek gerçek filozofun Heidegger olduğunu belirtir. Onu Heidegger'den bile daha çok heyecanlandırıp coşkuya sevk eden husus ise Heidegger'in düşüncesinin Nietzsche'nin düşüncesiyle birleşmiş olmasıydı. Foucault'nun Heidegger'i coşkuyla selamlamaya yönelten hususların en başında, onun insan varlığını soru soran, sorgulayan bir varlık olarak tanımlaması geliyordu. Gerçekten de *Varlık ve Zaman* adlı eserine insanın özel durumundan söz ederek giren Heidegger, onun, varoluşu kendisini bir problem olarak ortaya koyan, kendi kendisini sorgulayabilen yegâne varlık olduğunu söyler. İşte bu soru sorma yeteneği, Foucault'nun da öne süreceği üzere, insana bir güç sağlar; zira sorgulamada, özellikle de otoriteyi sorgulamada özgürleştirici değişmenin sağladığı bir güç bulunur. Kişinin kendi kendisini sorgulayabilmesi ise onun kendisini mevcut durumdan kurtarabilme gizil gücüne sahip bulunduğunu ifade eder. Buna göre kendisini sorgulayan varlık özü itibariyle kendisi özgürleştiren varlıktır.

Heidegger, kendisini sorgulayan varlık olarak insan anlayışını çok boyutlu ve imkânlarla dolu bir gerçeklik telakkisiyle tamamlamıştır. Gerçekten de varlığın kendisinin çok önemli bir bölümünün saklı, kapalı, hatta hiç düşünülmeden kaldığını, Varlık alanı içinde her daim örtülü birtakım imkânlar bulunduğunu söyleyen Heidegger, doğallıkla sahici bir insan olmanın sorgulayıcı, yaratıcı olmayı ve daha önceden gerçekleşmemiş, öngörülmedik imkânlara açık olmayı ihtiva ettiğini düşünüyordu. Foucault, Heidegger'in imkânları gerçekte sonsuz olan sorgulayıcı bir varlık olarak insan düşüncesini çok boyutlu ve imkânlarla dolu bir gerçeklik telakkisiyle tamamlamakla da kalmayıp, bir yandan da bütün bir gerçekliği belli birtakım kalıplar içine sokmayı amaçlayan monolitik, belirli ve otoriter sistemlere ve kendilerini nihai veya mutlak görüşler olarak lanse eden bakış açılarına büyük bir güçle karşı çıktığını söyler. O, yine Foucault'yu yakından ilgilendiren bir husus olarak dünyaya bilimsel, nesne merkezli ve niceliksel bir yaklaşımın totaliter ve mutlakçı bir nitelik kazanabileceğini, böylesi bir bilimsel yaklaşımı hayatın bütün alanlarına doğru genişletmenin insanın imkânlarını daraltmakla eşanlamlı olduğunu söylemekteydi.

Bakış açısının veya ufkunun vaat ettiği düşünce özgürlüğü bir tarafa bırakılsa bile Heidegger, biz insan varlıklarının kozmik dünyada zamandan bihaber olarak dolaşan hayaletler olmadığımız olgusunun altını büyük bir güçle çizmişti. Ona göre, bizler zamanın belli bir anında dünyanın belli bir noktasına atılmış, içine doğduğumuz dil tarafından belli biçimlerde etkilenen, kanlı canlı varlıklarız. O, söz konusu kanlı canlı konumlanmışlık durumu içinde, bizim bir şeyleri anladığımız her seferinde, anlamamızı bir şekilde yönlendiren ve sorularımıza sosyal bir anlam kazandıran birtakım örtük önkabullere dayanmak zorunda kaldığımızı ileri sürmüştü. Yeni imkânlara açık olmayı sürdürdüğümüz sürece, sorgulamamızın arka planındaki bu önkabuller tarafından bir şekilde yönlendirilmeye devam ettiğini söyleyen Heidegger, Varlığın yepyeni boyutlarını açımlamanın bir yolu olarak sanatsal ifadenin önemine de değinmişti. Onun hemen tüm düşüncelerinin Nietzsche'nin metinlerinde zaten önemli ölçüde yer aldığını söyleyen, onun sadece bu Nietzscheci vukufları varoluşsal, tarihsel ve dilsel ifadeye yaptığı vurgularla geliştirdiğini düşünen Foucault, bütün bir altmışlı yıllar boyunca Heidegger'in yolundan yürür. O da tıpkı Heidegger gibi, bizim esas itibariyle tarihsel varlıklar olduğumuza, bu yüzden daha önceki kuşaklardan miras aldığımız, çoğu zaman sınırlayıcı önkabulleri teşhis etmemizin kendimizi anlamak açısından elzem olduğuna inanıyordu. Bizim ancak bundan sonra kendimizin daha çok farkında olarak özgürleşip gelişebileceğimizi savunan Foucault, söz konusu tarihsel mirası sorgulamanın, özellikle de

belli bir baskılamayla sonuçlanmaları kaçınılmaz olan yapılanmalar hesaba katıldığında kendimize, kendimizi yeniden yaratma ve daha çok belirleme imkânı sağlayacak mekânlar oluşturmak açısından gerekli olduğu kanaatindeydi.

(b) Arkeolog Olarak Foucault

Filozof kariyerinin ilk önemli döneminde Foucault, üst ya da altbaşlıklarında "arkeoloji" sözcüğünün geçtiği kitaplarla ve bir arkeolog edasıyla ortaya çıkar. Buna göre söz konusu dönemde kendisini, dünyanın en zengin kütüphanelerinden biri olan Fransız Milli Kütüphanesi'ndeki tozlu kitaplar arasında arkeolojik kazılar yapan bir arkeolog olarak gösteren Foucault'nun, 1963 yılında yayımlanan eserinin altbaşlığı "Tıbbi Algının Arkeolojisi"dir; 1966 yılında Şeylerin Düzeni adlı eserinde "insan bilimlerinin arkeolojisini" takdim edişinin ardından, 1969 yılında da Bilginin Arkeolojisi adlı meşhur eserini çıkarır.

Arkeoloji

Arkeolojiden tam olarak ne anladığını gün ışığına çıkardığımız takdirde, ilgili dönemde savunduğu görüşlere daha kolay nüfuz edebileceğimiz Foucault, Şeylerin Düzeni adlı eserinde, arkeoloji anlayışını şu sözlerle ifade eder: "Böyle bir analiz, amacı daha ziyade bilgi ve teorinin hangi temel üzerinde mümkün kılındığını, bilgi düzeninin hangi mekân içinde kurulduğunu, düşüncelerin hangi tarihsel a priorilerin oluşturduğu temel üzerinde ortaya çıkabildiğini, bilimlerin hangi pozitifliğin unsurları olarak tesis edildiğini yeniden keşfetmek olan bir araştırmadır. Böyle bir araştırma, bir tarihten ziyade, sözcüğün geleneksel anlamı içinde bir arkeolojidir." *Bilginin Arkeolojisi*'nin yayımlanmasından hemen önce vermiş olduğu bir mülakatta ise "'arkeoloji'yle bir disiplini değil fakat belirli bir anda bir teorinin, bir düşüncenin, bir pratiğin ortaya çıkışını mümkün kılan tarihsel a priorilere veya koşullara ilişkin bir araştırmayı kastettiğini" belirtir. Buna göre, arkeoloji, Foucault tarafından belirli bir dönemin düşüncesini karakterize eden çok farklı kavramların, yöntem ve teorilerin bütün bir alanının temelinde bulunan, onu mümkün kılan entelektüel yapıları veya tarihsel a priorileri gözler önüne sermeyi amaçlayan bir analiz yöntemi olarak tasarlanır.

Bir arkeolog olarak Foucault, geleneksel arkeologlarca yapıldığı gibi, bir halkın hayat tarzını açımlamaktan ziyade, belli bir halkın, Avrupa toplumunun bilgi tarzını açımlamaya, gözler önüne sermeye çalışır. Bunu da şu ya da bu olgunun bilgisini ifade eden iddiaların ortaya çıkışından önce iş görmeye başlayan birtakım arkaplan kabulleri gün ışığına çıkartarak yapmaya çalışır. Arkeolojisini, ne tarihin ne de bili-

min bir parçası olarak tanımlarken, Kant'ta geçtiği anlamıyla *a priori* terimini kullanan Foucault, doğallıkla araştırmasının, insan zihninin bilgi için gerekli evrensel önkabuller ağını meydana getiren temel yapılarını ortaya çıkarmaya çalışmış olan Kant'ın araştırmalarına benzediğini en azından ima eder. Şu farkla ki o, arkeolojisinin gözler önüne sereceği, evrensel ve zorunlu *a priori*lerden ziyade tarihsel *a priori*lerden söz ettiği için Kant'ın insan bilgisinin zorunlu ve evrensel *a priori* koşullarıyla ilgili araştırmasına, yeni veya çağdaş diye nitelenebilecek bir dönüşüm kazandırır. Bu bağlamda kendisinden çokça ilham aldığı Kant'ın terminolojisinde yaptığı bu değişiklik, aslında pek çoklarına göre, Foucault'nun, bütün insanlarda ortak olan tek ve değişmez bir bilgi tarzı olamayacağını, bunun yerine zamana ve mekâna bağlı olarak değişen bilgi tarzları veya *episteme*lerin çokluğu olabileceğini dile getiren görüşünü, Kant'ın görüşünden çok daha ileri bir noktaya taşır. Buradan hareketle Foucault'nun, Kant'ın zaman dışı *a priori*ler yerine kullandığı tarihsel *a priori*lerin, onun hem bu dönem düşüncesinin Kantçı kaynaklarını hem de Heidegger'den kazanmış olduğu tarihsel ve varoluşsal duyarlılığın etkisiyle, Kant'tan ayrılışını yansıttığını ileri sürebiliriz.

Gerçekten de bir şeyi anladığımız veya bir şeyi bildiğimizi söylediğimiz zaman, bu anlamanın öteden beri hep varolagelmiş olan, yorum açısından yol gösterici birtakım tarihsel önkabullere dayandığını ileri sürmek, Heidegger'in felsefeye veya yorum teorisine yapmış olduğu en önemli katkılardan birini meydana getirir. Söz konusu önkabuller oldukça genel ve çok açık oldukları için kendilerini bizden gizlerler; Heidegger işte bu yüzden, yani bize çok yakın oldukları ve dolayısıyla sessizce ve hiç fark edilmeden iş gördükleri için söz konusu arkaplan önkabullerinin çoğu zaman görünmez olduklarını ileri sürer. Heidegger'den çok yoğun bir şekilde etkilenen Foucault, işte bu çoğu zaman atlanan, pek farkında olmadığımız önkabul veya önyargıların tarihsel *a priori*nin çok önemli bir bölümünü meydana getirdiğini dile getirir. Şu halde, onun 1960'lı yıllarda gerçekleştirdiği arkeolojik araştırmaların, bilgi ve anlamanın *a priori* koşullarını gözler önüne sermeye çalıştığı ölçüde Kantçı, anlamanın tarihsel kökleri olan koşullarını ortaya çıkarmaya çalıştığı ölçüde de Heideggerci bir yapıya sahip oldukları söylenebilir.

Delilik

Foucault'nun söz konusu arkeolojik araştırmasının ilk örneğiyle *Delilik ve Uygarlık* adlı eserinde karşılaşırız. Bu eserinde Avrupa kültürü içinde bazı temel kurumların ortaya çıkışının temelinde bulunan tarihsel koşulları soruşturan Foucault, esas olarak da toplumdan, egemen

anlayışın bakış açısından sözde "deli" oldukları gerekçesiyle dışlanmış olanları konu alan toplumsal tanım ve tutumlar üzerinde yoğunlaşır. Onun eserde vardığı en önemli sonuçlardan biri, söz konusu "delilik" kategorisi içine sokulan bireyler öbeğinin tarihsel dönemlere göre değiştiğidir. Buna göre, aynı zamanda "Akıl Çağı" veya "Klasikçağ" olarak da bilinen Aydınlanma Çağı'nda, söz konusu delilik kategorisi veya grubu sadece günümüzde akıl hastaları olarak nitelendiren insanları değil fakat bedensel yönden hasta olanları, suçluları, işsizleri ve yaşlıları da ihtiva etmekteydi. Foucault'ya göre, 1600'lü yılların ortalarında, bütün bu farklı insanlar, aralarında hiçbir ayrım gözetilmeksizin deli diye çağrıldılar.

Bununla birlikte, bu çağın bir akıl çağı ya da aynı anlama gelecek şekilde dünyayı baştan aşağı dönüştüren bir bilimsel keşif çağı olması, Foucault açısından özel bir önem taşır. Çünkü bu noktada aklın tarafsız, çıkar gözetmeyen, ölçme amaçlı ve düzen merkezli bir düşünme tarzıyla özdeşleşecek şekilde bir kültürel baskı ya da hegemonya unsuru haline gelmesiyle birlikte, davranışları söz konusu akıl ölçülerine uygun olmayanlar toplumun dışına, toplumsal kabul edilirlik veya sosyal meşruiyet sınırlarının dışına itilirler. Çünkü insanlar akıllı varlıklar olarak tanımlandıkları için tipik olmayan insanlar olarak deliler, hemen hemen insandan aşağı veya hayvanlığa yakın bir düzeye indirilir. Akıl Çağı'ndan önce deliliğin bütünüyle insani bir fenomen olarak görüldüğünü, onun insani varoluşun alternatif bir şekli olarak, aklın yalın bir biçimde reddedilmesine karşılık gelmediğini; hor görülen ya da aşağılanan bir şey olsa bile, hiçbir zaman akla anlamlı bir meydan okuma, ciddi bir itiraz olarak değerlendirilmediğini söyleyen Foucault'ya göre, bu durum 16. yüzyılla birlikte tamamen değişir. Çünkü Akıl Çağı deliliği, insanın özsel bir sıfat olan aklın inkârı olarak değerlendirir. Bu dönemde o, akılsızlık veya insani hiçbir anlamı olmayan bir hayvanlığa batış olarak görülür. Bu dönemle birlikte, delinin insan toplumundan kavramsal olarak dışlanması söz konusu olur.

17. yüzyılın delilere yönelik kavramsal dışlamasını, 18. yüzyılda delilerin fiziki olarak da dışlanmaları takip eder. 1700'lü yıllardan başlayarak deliler, içlerinde etkin birtakım manipülasyon teknikleri yoluyla ıslah edilecekleri, mümkün olduğu ölçüde sıkı çalışan, makul, davranışları kestirilebilir, yasaya itaatkâr yurttaşlar haline getirilecekleri hapishanelere atılırlar. Eski çağlarda cüzamlılara izafe edilen "mutlak paryalık" veya dışlanmışlık sosyal statüsü artık delilerin statüsünü ifade etmeye başlar. 19. yüzyılın başlarından itibaren, akıl hastalarını suçlulardan veya bedensel bozuklukları ya da hastalıkları olanlardan ayırma tutumunun bir parçası olarak tımarhaneler veya akıl hastaneleri inşa edilir. Fo-

ucault'nun bakış açısıyla söz konusu genel tavır değişikliği, akıl hastalarına karşı sergilenen muamelede kayda değer bir gelişme ya da iyileşmeyi temsil etmez. Çünkü artık deliler veya akıl hastaları, insandan aşağı varlıklar veya hayvanlar olarak görülmeseler bile, ahlaki açıdan dışlanırlar. Başka bir deyişle 19. yüzyıldan itibaren deli, insanlık sınırının ötesindeki hayvan olarak değil de beşeri toplumun içindeki bir varlık olarak değerlendirilir. Fakat beşeri toplum içindeki deliler şimdi de durumlarından dolayı kendilerini suçlu hissetmeleri gereken, tutumları ve davranışları açısından yeniden şekillenmeye ihtiyaç duyan ahlaki suçlular, toplumun belirli birtakım normlarını ihlal eden kimseler olarak görülür. İşte bu yeni delilik anlayışına, deliye karşı karakteristik bir biçimde modern olan muamele ya da davranış tarzı tekabül eder. Bu, Klasikçağın salt kapatmasından, modern tedavi edici akıl hastanesine geçişi ifade eder. Modern akıl hastanesi, geniş çevreler tarafından insanlık yönünden tartışılmaz bir ilerleme olarak değerlendirilmiş olsa da Foucault bu kurumu sadece deliyi kontrol altında tutmanın daha derinlikli ve mükemmel bir yöntemi olarak görür. O, delinin gerçek kurtuluşu olmaktan ziyade, "ahlaki bir hapsetme"den başka bir şey değildir.

Demek ki *Delilik ve Uygarlık* adlı eserinde, Foucault, başka pek çok şey yanında esas olarak "insanların özleri itibariyle akıllı varlıklar olduklarını" ifade eden klasik düşünce, bir baskı ve toplumsal dışlama aracı haline gelecek ölçüde güç kazanıp yerleştiği zaman ortaya çıkan trajediyi belgeleriyle gözler önüne serer. Bu ilk kitabın tamamlanmasıyla birlikte, tıbbi otoritenin muamelesine maruz kalanların konumlarını ortaya koyduktan sonra, Foucault, *Kliniğin Doğuşu*'nda bu durumun diğer yüzünü ele almaya karar verir. Burada, hekimlerin artan otoritesinin bilimsel düşüncenin yükselişi ve güç kazanmasıyla nasıl koşutluk gösterdiğini, doktorun tarafsız ve derin bilgisini dışa vuran tıbbi bakışının onlara nasıl Hristiyan rahiplerinin otoritesini çağrıştıran bir güç ve otorite kazandırdığını anlatır.

Episteme Türleri

Foucault, *Şeylerin Düzeni* adlı eserinde, psikoloji ve sosyoloji gibi beşeri bilimlerin doğuşunu açıklamak amacıyla tarihsel açıklamalarının kapsamını genişletmeye yönelir. Onun farklı çağların bilgi tarzlarını ve epistemelerini ayrıntılı olarak açıkladığı yer de işte burasıdır. Kişinin tarihi, toplumsal yapıları ve söz konusu sosyal parametrelere göre hareket eden bireyleri anlamak istiyorsa eğer, zaman dışı ve değişmez özler üzerinde değil de değişen tarihsel koşullar üzerinde yoğunlaşması gerektiğini söyleyen Foucault, bilginin tarihini burada Rönesans Çağı, Klasikçağ ve Modern dönem olarak üçe ayırır.

Foucault söz konusu her bir dönemin kendine özgü bir *episteme*si, bilgi tarzı veya epistemik yapısı olduğunu öne sürer. *Episteme*, tarihin belli bir dönemi boyunca neyin düşünülebilir neyin düşünülemez, neyin söylenebilir neyin söylenemez, çok daha önemlisi neyin duyulabilir neyin duyulamaz olduğunu belirleyen "söylem" veya "algılama-kavrama" çerçevesidir. O, her çağın *episteme*sinin iki ayrı yönü olduğunu söyler. Buna göre, "genellik" olan birinci yönüyle *episteme*, belirli bir çağda bilginin imkânının koşullarını belirler; her çağda bilgilerin birliğini yöneten uygun bir *episteme* bulunmasının nedeni budur. "Derinlik" olan ikinci yönüyle, o, bilgileri en temelinden başlayarak belirginleştirmeye yarar. Bir çağın, bu çağın bilgi formlarının birliğini yöneten bir *episteme* tarafından belirginleştirildiğini söyleyen Foucault, her yeni *episteme*nin bir kopukluğu, bir süreksizliği ihtiva ettiğini, bir çağın *episteme*sinden bir başka çağın *episteme*sine geçişte bir kopuş yaşandığını iddia eder. Başka bir deyişle, epistemolojik dönüşümler, temelde belirli ilkeleri olan dönüşümler değildir. Birbirlerini hiçbir içsel mantığa dayanmaksızın izleyen söz konusu *episteme*ler arası ilişkilere egemen olan yasa, mutlak süreksizliktir. Foucault söz konusu süreksizlik söylemini bilginin düzenli birikimi ya da aklın tedrici ilerlemesi olarak ortaya konulmuş bulunan geleneksel tarih anlayışına karşı çıkmak ve bilginin biçimlenmesinde beklenmedik anlık değişimlerin gün yüzüne çıktığını göstermek için benimser.

Rönesans'ın Epistemesi: Ona göre, süreksizlik bir tarihsel dönemden bir başka tarihsel döneme geçişte şeylerin artık aynı tarzda algılanmaması, betimlenmemesi, ifade edilmemesi, sınıflandırılmaması gerektiği gerçeğini gösterir. Rönesans'tan Klasik döneme geçişte ortaya çıkan epistemik kaymada, örneğin düşünce ***benzerliğin*** gerektirdiği biçimde hareket etmeyi terk eder; çünkü benzerlik Rönesans döneminin bilgisinin oluşmasında temel bir unsur rolü oynarken, klasik dönemde tam tersine bilgide bir yanlışlık aracı olarak görülmeye başlanır. Buradan da anlaşılacağı üzere, Foucault bu üç dönemden birincisi, yani 1500'lü yılların sonuna kadar olan Rönesans döneminde, Batı kültürünün bilgi tarzı ya da *episteme*sinin şeyler arasındaki benzerlikleri tespit etme yeteneğine dayandığını söyler. Gerçekten de Rönesans düşüncesi açısından şeyleri birbirleriyle ilişkilendirmenin temel yolu, benzerlik olmuştur.

Burada iki nesne arasındaki temel ilişki, söz konusu nesnelerin paylaştıkları veya paylaşamadıkları, ortak olarak sahip oldukları ya da olmadıkları nedensel fonksiyonlara bağlı olur. İlişki onların kendileri sayesinde birbirlerine benzedikleri benzerliklerden kaynaklanır. Nitekim Rönesans düşüncesi örneğin bıldırcın otuyla, söz konusu bitkinin tohu-

mu insan gözüne çok benzediği için insan gözü arasında çok yakın bir ilişki tespit etmişti. Aynı şekilde, insanın kafasıyla gezegen sistemi arasında yakın bir bağ kurulmuştur çünkü kafadaki deliklerin sayısı (yedi) gezegenlerin sayısına eşittir. Foucault'ya göre, sihirsel boyutları da olan söz konusu antropomorfik *episteme* tarzı, üretken olduğu söylenemeyen bir *episteme*dir çünkü insanoğlu sonsuz sayıda benzerlik algılayabilir ve gerçekte ilişkisiz şeyler arasında benzerlikler kurabilir.

Klasik Episteme: Klasikçağ, Foucault'ya göre, Rönesans'ın muğlak ve belirsiz benzerlik düşüncesinin yerine, çok daha kesin ve belirgin özdeşlik ya da aynılık ve farklılık kavramlarını geçirmiştir. Şeyler arasındaki özsel ilişkiler artık, şeylerin birbirlerine benzer olma değişen dereceleri tarafından değil, onların ortak olarak sahip oldukları veya olmadıkları tam ve belirgin özellikler tarafından belirlenir. Descartes işte bundan dolayı, duyulara aşikâr olan benzerliklerin ötesine nüfuz ederek, şeyleri hakiki gerçeklikleri içinde tanımlayan basit doğaların tam (açık ve seçik) bir entelektüel analizine erişmemiz gerektiğini söyleyecektir. Rönesans döneminin belirleyicisi olarak dikkate alınabilecek olan *benzerlik episteme*sinin 17. yüzyılda birdenbire ortadan kalkmış olduğuna dikkat çeken Foucault, artık bilginin başka bir biçimde işlerlik kazandığını öne sürer. Rönesans'a özgü bilginin temelinde yatan *kıyas* yerini Klasikçağda *çözümleme* ya da *analize* bırakırken, zihnin etkinliği de artık 16. yüzyılda olduğu gibi şeyleri birbirlerine yaklaştırmaktan ziyade, onları birbirlerinden ayırt etmekten meydana gelir. Ona göre, uzun bir süre bilginin hem biçim hem de içerik bakımından temel kategorisi olmuş olan *benzerlik*, özdeşlik ile farklılık üzerine yapılmış bir çözümlemenin eşliğinde giderek ortadan kalkar.

Bütün bunlar, elbette Foucault açısından Klasik dönemin fiziğin öncülük ettiği doğabilimleriyle karakterize olduğu anlamına gelir. Buna göre klasik akıl veya düşünce düzeni üzerinde yoğunlaşmış, ölçme merkezli, soyutlayıcı, evrenselleştirici ve tarafsız bir düşünce, anlayış ya da *episteme*yi ifade eder. Bunun en mükemmel örneğiyle Galileo'da karşılaşırız. Doğaya ilişkin teorik kavrayış noktasında, fiziki nesnelerin ölçümlenebilir, nesnel ve değişmez özellikleriyle öznel ve değişken ikincil nitelikleri arasında bir ayrım yapan Galileo'nun, fiziğin yasalarının matematiksel ve nesnel ifadelerinin gelişim sürecine doğrudan ve çok belirleyici bir etki yaptığı söylenebilir. Foucault'ya göre, söz konusu *episteme* ya da bilgi tarzının en temel kabullerinden biri araştırmacının gözlenen, araştırılan nesneye, onu kendinde olduğu şekliyle kavrayabilmesi için önyargısız ve tarafsız bir biçimde yaklaşması gerektiğidir. Başlangıçta cansız varlıklara, maddi şeylere yönelik olan söz konusu bilimsel zihniyet, daha sonra biyoloji, psikolo-

ji ve sosyoloji bilimlerinin doğuşu ve gelişimini teşvik edecek şekilde canlı varlıkları da kapsamaya başlar.

Modern Episteme: Foucault, 19. yüzyılın başlangıcının modern çağın yani daha güçlü ve keskin bir tarih duygusu ve böylelikle de beşeri deneyimin gelip geçici ve dalgalı yönlerine karşı daha derin bir duyarlılıkla karakterize olan bir çağın başlangıcını ifade ettiğini söyler. Geçen zamanı daha derinden duyumsayan modern filozoflar zaman dışı doğru veya evrensel hakikat arayışının anlamsızlaşmasına, geçersiz hale gelmesine tanık olurken, doğallıkla teorisyenin kendi olumsal varoluşuyla sonluluğunu dışa vuran daha eğreti, koşullu ve sınırlı bakışlar geliştirirler.

Demek ki tıpkı klasik *episteme*nin merkezinde öncelikle ve temelde doğanın bulunması gibi, modern *episteme*nin merkezinde, insan kavramı bulunur. Foucault bu yüzden tutarlı bir insan anlayışı veya telakkisi geliştirmenin, modern *episteme*de, Kant'tan beri felsefenin temel projesi olduğunu söyler. Bu çerçeve içinde insanın hem özne ve hem de beşeri bilimlerin konusu olarak nesne oluşunu tartışan Foucault, özne olarak insan ile nesne olarak insan ayrımını formüle etmenin üç modern yolunu birbirinden ayırır: Her şeyden önce, özellikle Kant'la ilişkilendirilecek olan ve bilginin imkânının koşullarını ortaya koyan transandantal bir özne ile bilimsel bilginin ampirik nesnesi arasındaki ayrım vardır. İkinci olarak, özellikle Husserl ile irtibatlandırılabilecek bir şey olarak, düşünen *cogito* ile düşüncenin nesnesi ve sınırı olarak karşılaşılan düşünülmemiş arasındaki bölünme söz konusudur. Üçüncü olarak da esas itibariyle Heidegger ile ilişkilendireceğimiz, beşeri varoluşun tarihsel anlamını kökenine doğru geri giderek yeniden yakalama ile bu kökeni her seferinde erişilebilir olmayan bir geçmişe doğru geri çekme arasında bir bölünme vardır. Ona göre, söz konusu her üç bölme de beşeri nesnelliği, sırasıyla bilim, yaşama dünyası ve tarih yoluyla anlayıp yorumlama çabasından doğar.

(c) Jeneolog olarak Foucault

Foucault, ikinci dönemine geçişle birlikte, sadece yeni konulara yelken açmakla kalmaz fakat söz konusu yeni konulara uygun düşen bir metot benimsemek suretiyle, yöntem anlayışını da değiştirir. Bu dönemin temel konuları bilgi/iktidar, ceza ve gözetim; yöntemi de ona göre, bilgi/iktidar konusunu ele almaya en uygun düşen yöntem olarak jeneolojidir.

Jeneoloji

Foucault, ikinci döneminde temel eseri *Disiplin ve Ceza* ile birlikte, incelemesine bu kez bilgi sistemlerindeki değişimlerle ilgili nedensel açık-

lamaları da katacak şekilde, birinci yöntemin bazı yönlerden devamı olan yeni bir yöntemle ortaya çıkar. Buna göre hakikat, bilgi, iktidar ve dil benzeri temel kavramlara ilişkin analizleri somut tarihsel bağlamların ayrıntılarında temellenen Foucault, tarih dışı, bütünüyle evrensel ve dolayısıyla değişmez bir kavramsal yapıyı gerçek hayat durumlarının sonsuz karmaşık ağından yalıtlayan yaklaşımlara şiddetle karşı çıkar. Bu yüzden de birinci dönemin tarihsel a priorileri su yüzüne çıkarmaya çalışan arkeolojinin tarihsel perspektifini koruyacak şekilde, bir tür "efektif tarih" veya mevcut ilgi ve çıkarların ışığında yazılmış tarih diye nitelenebilecek olan jeneolojik yaklaşımı benimser.

Foucault, jeneolojiyi esas itibariyle modern iktidar formlarının özünü ve gelişimini analiz etme yöntemi olarak kullanır. İlerleme olarak tarih inancını, düşüncelerinin ilk formasyon dönemi dışta bırakılacak olursa hiç benimsemeyen, modern toplumun liberal evrim geleneğinin, insanın aydınlanma, hakikat ve özgürleşme yönünde ilerlemesinin bir parçası olmadığını ileri süren Foucault'ya göre, modern toplum bir başka tahakküm ve disiplin formu olup, güç ilişkileri ve iktidar/bilginin kusursuz bir örneğini meydana getirir. O, tarihin sürekli bir değişim ve ilerleme süreci olmadığını, aksine görünen düzen ve kontrolün altında yatan düzensiz iktidar mücadelelerinin kaos ve çatışmanın öyküsü olduğunu söyler. Tarihi bu şekilde bir tahakküm ve tabi kılma öyküsü olarak gören Foucault, özgül kurumlarla söylem formlarının köklerini çıplak iktidar mücadelelerinde arayan jeneoloji projesi içinde, bireylerin modern iktidar/bilginin sonuçları olarak nesneler ve özneler şeklinde nasıl oluşturulduklarını veya kurulduklarını araştırır. Söz konusu jeneolojik yöntem, bu bağlamda esas diskürsif olmayan pratiklerle söylem sistemleri veya bilgi bütünleri arasındaki ilişkiyi ele alır. Bu açıdan bakıldığında, Foucault'nun temel iddiasının bilgiyle iktidar yani diskürsif olmayan pratiklerde, özellikle de bedenlerin kontrolünde ortaya çıkan iktidar arasında çok sıkı bir ilişki bulunduğu iddiası olduğu söylenebilir. İşte bundan dolayıdır ki onun jeneolojik yaklaşımını tam olarak kavrayabilmek bilgiyle iktidar arasındaki ilişkiye dair görüşlerini anlamayı gerektirir.

Bilgi/İktidar

Foucault'nun bilgi/iktidar anlayışının ayrıntılarına geçmeden önce, onun kariyerinin bu ikinci evresinde, güç ya da iktidarı bir toplumsal iktidar olarak anladığını, söz konusu iktidarın özgürlüğü sınırlayıcı ve insanları manipüle edici bir şey olduğu kanaatini benimsediğini ve dolayısıyla, bir toplumda iktidarın mevcudiyetini olumsuz bir şey olarak değerlendirdiğini söylemekte yarar olabilir. Burada sözü edilen iktidar, iktidarları bir

tahakküm unsuru olarak gerçekleşen bireylerin ya da hükümetlerin iktidarı değildir; o, daha ziyade kurumsal bir çerçeve içinde ortaya çıkan iktidarı ifade eder. Foucault söz konusu iktidarın, birtakım sosyal pratikler yoluyla tesis edildiğini ileri sürer. Özellikle belli bir kimseden gelmemek anlamında yüzsüz olduğunu söylediği iktidarın o, bilgiyle yakından ilişkili olduğunu, daha doğrusu bilgiden ayrılmaz olduğunu ileri sürer. Buna göre, bilgi sadece güç ya da iktidar olmakla kalmaz fakat iktidarı elinde tutanlar bilgiyi de bir şekilde kontrol ederler. Nitekim Foucault bu bağlamda, "belirli bir beşeri faaliyet alanında güç sahibi olanlar, kendi kontrol alanları içinde, bilgiyi tanımlama, kontrol etme ve böylece diğerlerini kendi yönetimlerine tabi kılma kapasitesine sahiptirler. Bir bilgi alanının oluşumuyla ilişkili olmayan güç ilişkisi olmadığı gibi, güç ilişkileri gerektirmeyen ve oluşturmayan bilgi de yoktur." İktidarla bilgi arasındaki bu zorunlu ilişki, en iyi bir şekilde modern devletin doğasında ortaya çıkar. Buna göre devlet, iktidarı artarken, kendi sınırları içindeki sosyal grupları tanımlamak, sayılarını planlamak ve disipline edip kontrol altında tutmak için yeni söylem formları geliştirmeye çalışır.

Disiplin ve Ceza

Foucault, bilgi/iktidarı *Disiplin ve Ceza*'da, işte bu doğrultuda, modern dönemde insan bedenlerini kontrol altında tutmak amacıyla kullanılan disipliner pratiklerle modern sosyal bilimler arasında bağ kurarak ele alır. Onun bu bağlamda geliştirdiği en önemli örnek, suçluları cezalandırmanın bir yolu olarak kriminoloji ve kriminolojiyle ilintili sosyal bilimlerle olan ilişkisi içinde hapsetme uygulamasıdır. Buna göre Foucault, hapsetmeyi modern disipliner pratiklerin genel bağlamı içinde tartışıp, cezanın bilgi ile iktidar ilişkisine bağlı olarak Klasikçağdan modern döneme nasıl evrim geçirdiğini, hapishanenin disipline edici uygulamalar kapsamı içinde bir model haline geldiğini gözler önüne serer.

O, gerçekten de modern döneme geçişle birlikte, 18. yüzyıl ve öncesinin işkence ve halk önünde cezalandırma uygulamalarının sorgulanmaya ve tartışılmaya başlandığını, ölüm cezasının pek çok yerde kaldırıldığını söyler. İki dönem arasındaki en çarpıcı farklılığın, modern öncesi dönemde suçlulara verilen cezanın, daha yumuşak ve "düşük profil" bir ceza olarak modern hapsetme cezasının tam tersine, şiddeti ve halka açık ya da kamusal doğa tarafından yaratıldığını belirtir. Gerçekten de modern dönemde cezalandırma, fiziki acıdan psikolojik ıstıraba ve özgürlük yitimine kayar, intikam ve caydırma ise yerini reform ve ıslaha bırakır. Bu dönemde, yargılama da artık sadece işlenen suça göre değil aynı zamanda onun ardındaki güdülere göre yapılır. Ceza alanındaki bu değişmeler, Foucault'ya göre, her biri kendi özel uzmanlık bil-

gisine ve gücüne sahip, hepsi de devlet hizmetinde olup otorite iddiası taşıyan bir uzmanlar ordusunun ortaya çıkışıyla sonuçlanır.

Foucault bu şekilde bir uzmanlar ordusu eliyle hayata geçirilen modern disiplinin üç yönden ayırıcı bir karaktere sahip olduğunu ileri sürer: Öncelikle, modern disiplinin kontrol objesi bedenin kendisi olmak durumundadır. İkinci olarak, modern disiplin, özgül birtakım maddi mekanizmaların da kullanılması suretiyle, tam ve eksiksizce hayata geçirilir. Nihayet, onun kontrol tarzı, bedensel faaliyetin sürekli bir gözetim ve kontrolünün sürdürülmesinden meydana gelir. Sonuç, "uysal bir beden"dir yani sadece yapmak istediğini yapan değil fakat yapmak istediği şeyi yapmak istediği şekilde yapan biridir.

Foucault, modern disiplinin üç ayrı teknik aracılığıyla hayata geçirildiğini söyler. Söz konusu temel tekniklerden veya disipline edici iktidar formlarından birincisi, kendileri gözlenmeyen gözlemcilerin dikkatli izlemelerinden meydana gelen hiyerarşik gözlemdir. İkincisi normatif yargıdır yani suçluyu kendisinden intikam alınması amacıyla birtakım cezalara çarptıran eski yargı anlayışının yerine, sapkın davranışın ıslah edilmesi amacıyla disipline edilenlerin hata ve kusurlarıyla ilgili değerlendirmede bulunan ve bireyleri, onlara normal ya da anormal olduklarını bildiren bir değerleme sistemi içine oturtan modern reformist yargıdır. Üçüncüsü ise bireylerin sözgelimi okullardaki sınav ya da testlerle, tıbbi imtihanlarla, mesleki değerlendirmelerle farklılaştırılmalarını ve yargılanmalarını mümkün kılan "normalleştirici bakış" anlamında incelemedir.

Gözetim Toplumu

Söz konusu disiplinler veya disipliner pratikler Foucault'ya göre, ister modern tıp, isterse ceza politikası şeklinde gerçekleşsin, bütün çağdaş insan ve toplum bilimlerinin genel eğilimini ve tanımlayıcı özelliğini ifade eder. Bu disiplinler, ayrıca yeni teknolojileri ve yepyeni kontrol tarzlarını teşvik eder; onlar, sadece uzmanın gücünü artırmakla kalmayıp, kurban, hasta veya suçlunun normal hayata dönebilmek için kendi üzerinde denetim kurmasına da yol açarlar. Öte yandan söz konusu modern disipline edici pratikler, ilk olarak her ne kadar hapishaneler ve akıl hastaneleri benzeri tecrit edilmiş, kapalı kurumlarda başlamış olsa da toplumda çok kısa bir zaman içinde okullara, fabrikalara, kliniklere vs. büyük bir hızla yayılmışlardır. Söz konusu pratiklerin işte bu yayılma süreci içinde, sadece kabul görmeyen davranışa engel olmakla kalmayıp, üretim ve bilgiyi artırmak suretiyle, negatif olduğu kadar pozitif bir işlev de kazandıkları söylenebilir. Bu pratikler, Foucault'ya göre, zaman içinde ilgili kurumlardan ayrılarak ulus-devletin kontrolü altına girmiş

ve daha sonra da bir bütün olarak toplum üzerinde etki yapmaya başlamıştır. Genel sonuç, toplumun bir gözetim toplumuna dönüşmesidir.

Foucault *Disiplin ve Ceza*'yı bilgi/iktidarın hapishane modelinin bir bütün olarak topluma yayılmasının sonuçlarına ilişkin bir tartışmayla sonuçlandırır. İlk ve en önemli sonuç, cinayetlerden ailelerin veya okul kurallarının küçük müdahalelerine kadar, her tür uygunsuz davranışın belirlenip tanımlandığı tek bir sürekli alanın tesisidir. Bu alan, modern çağda uygun ya da yerinde olmayan her tür davranışın, aynı temel doğayı sergileyen, normdan sapma olarak değerlendirilmesi olgusunu yansıtır. Bir seri katil ve asi okul çocuğundan her ikisi de birer "sapkın" olup, birinin davranışı diğerinin davranışının dallanmasından veya öncelenmesinden başka bir şey değildir. Böyle bir sapma anlayışı söz konusu olduğunda, artık açıktır ki "kanuna karşı gelenler"in, toplumun dışında veya ötesinde varolan insanlardan oluşması düşünülemez. Böyle bir "sapkınlar" sınıfı, daha ziyade içinde eğitildikleri, ıslah edildikleri, gözlendikleri ve kontrol edildikleri bir yer olarak toplumun bağrında var olur.

Gözetim toplumunun gelişimiyle birlikte, psikiyatrların, kriminologların ve öğretmenlerin toplumdaki otoriteler haline geldiklerini belirten Foucault'ya göre, bu insanların otoriteleri kendilerinin eğitimli temsilcileri oldukları sosyal bilimlerin otoritesinden gelir. O, modern bilgi/iktidarın gözetim sisteminin sosyalbilimsel bilgi sistemiyle yakın bir ilişki içinde olduğunu ileri sürer. Buna göre, iktidar sisteminin gözlem ve belgeleme teknikleri bilgi sisteminin gelişiminin özsel koşullarını meydana getirirken, bilgi sistemi de iktidar sisteminin otorite uygulamasına meşruiyet kazandırır. Modern toplum Foucault açısından, gerçekten de baştan sona gözetlenen, son derece disiplinli bir toplumdur; o, sosyal kontrol ve gözetimin arttığı, bu artışın ise keyfi değil de aksine teknolojinin yayılmasının kaçınılmaz bir sonucu olduğu bir toplum olmak durumundadır. Modern toplum, yakalanma ve cezalandırılma korkusunun insanları kendilerini daha çok kontrol etmeye zorladığı, gözetleme kameraları, hız tuzakları ve veri bankaları sayesinde her şeyi görüp her şeyi bilen devlete itaat ve uyumu güçlendirdiği, bir anlamda kendi kendini disipline eden bir toplumdur.

Bununla birlikte, bu mutlak kontrol, Foucault'ya göre hassas bir denge durumunu ifade eder. Çünkü insanlar, zaman zaman elverişli koşullar bulduklarında, "Büyük Birader"e direnme, kaytarma, özel hayatları ve hakları tehdit altında olduğunda isyan etme kapasitesi sergileyebilirler. Modern toplumun görünür sükûneti ve kontrolünün dışında, hükümet, polis veya öğretmenin otoritesinin altında protesto gösterileri, yoksulların isyanları veya kızgın insanların sesiz tepkileri türünden sos-

yal direniş ve kaos potansiyeli yatar. Güç ve kontrolün, bundan dolayı itaat ile isyan arasında hassas bir denge durumu meydana getirdiğini ileri süren Foucault'ya göre, otoritelerin iktidarı yeni bilgi ve kanaat kaynaklarının meydan okumalarına her zaman için açık durumdadır.

(d) Benlik Teknolojileri

Foucault, kariyerinin son döneminde, dünyanın basit, statik ve esas itibariyle tanımlanabilir olmaktan ziyade, karmaşık, alabildiğine değişken ve çok boyutlu olduğu düşüncesine koşut olarak, iktidar anlayışında da birtakım değişikler yapar. Buna göre eskinin, sınırlayıcı ve engelleyici bir şey olması dolayısıyla, olumsuz bir şey olarak telakki edilen iktidar anlayışının yerine Foucault, her yerde iş başında olan çokmerkezli ve pozitif bir iktidar anlayışını geçirir. Foucault, aslında daha önce *Disiplin ve Ceza*'da bir yere kadar geliştirmiş olduğu bir düşünce olarak, iktidarın toplumda sadece negatif değil fakat hem yeni bilgi formları ve hem de yeni sosyal kategoriler ve yapılar üreten pozitif bir yaratıcı güç olduğu görüşünü öne sürer. Yine daha önce *Disiplin ve Ceza*'da ortaya konmuş olan bir başka husus da iktidarın tek bir merkezi kontrol noktasının eylemiyle anlaşılamayacağı hususudur. Bir toplum birbirleri üzerine karşılıklı eylemde bulunan çok sayıda güç merkezi ihtiva eder. İktidar yayılır ve kendisini anlamanın anahtarı olan tek bir merkezden çıkmaz.

Değişen iktidar görüşü elbette birey yoluyla, bireyin kendi üzerinde gerçekleştirdiği birtakım uygulamalarla hayata geçtiği düşüncesinde ifadesini bulur. Toplumsal pratikler bir gücün birey üzerindeki hâkimiyetini somutlaştıran unsurlar olmakla birlikte, iktidar esas bireylerin kendilerini şekillendirme, kendilerini fethetme güçleri yoluyla gerçekleşir. Foucault, artık esas itibariyle bireylerin kendileri aracılığıyla gerçekleşen bu pozitif iktidarı ifade etmek amacıyla "benlik teknolojileri"nden söz etmeye başlar. Bireylerin kendilerini belli birtakım hedefler doğrultusunda dönüştürecek şekilde gerçekleştirmelerine imkân veren pratikler bütünü olarak benlik teknolojileri, kişisel kimliklerin inşası noktasındaki yaratıcı çabaları açığa vurduğu için bir yandan da iktidarın pozitif yanına yani paradoksal olarak onun özgürleştirici boyutuna işaret eder.

Foucault bu düşünceleri, *Cinselliğin Tarihi* adlı eserinde ortaya koyar. Buna göre, suç ile cinsellik arasında belli bir ilişki kuran Foucault, cinselliğin modern kontrolünün suçluluğun modern kontrolüne paralel bir yapı sergilediğini ileri sürer. Çünkü söz konusu kontrol, cinselliği, tıpkı suçta olduğu, bilgi vermekle kalmayıp, eşzamanlı olarak objeleri üzerinde hâkimiyet tesis edilmesini sağlayan birtakım bilimsel disiplinlerin konusu haline getirmiştir. Burada fazladan bir de cinsellik bilimle-

riyle yakından ilişkili olan bir iktidar boyutunun söz konusu olduğunu bildiren Foucault'ya göre, cinsellik söz konusu olduğunda, sadece başkalarının bireylere ilişkin bilgisi aracılığıyla gerçekleşen bir kontrol yoktur. Bunun dışında ayrıca bireylerin kendilerine ilişkin bilgileri yoluyla hayata geçirilen bir kontrol daha vardır. Nitekim Foucault, bireylerin cinsellik bilimleri tarafından ortaya konan normları içselleştirdiklerini ve bu normlara uyma çabası içinde kendilerini gözleyip incelediklerini savunur. Onlar; böylelikle sadece disiplinlerin nesneleri olarak değil fakat kendilerini inceleyen ve oluşturan özneler olarak kontrol edilirler.

Onun insanın cinselliğinde, sadece toplumsal kontrol mekanizmalarının takviyesini teşvik eden bir kaynağı değil fakat aynı zamanda özgürleştirici bir merkez görmesinin en önemli nedeni budur. Gerçekten de Foucault, insanların cinsel doğalarını kendilerini incelemek suretiyle keşfetmeye ve söz konusu doğayı, çok çeşitli güçlüklerin ve nevrozların üstesinden gelerek ifade etmeye çalışırlarken, kendilerini modern cinsellik bilimlerinde örtük olarak bulunan norm ve değerlere göre şekillendirdiklerini ve bunun her şeye rağmen yaratıcı ve özgürleştirici bir şey olduğunu söyler.

OTUZUNCU BÖLÜM

POSTMODERNİZM

Postmodernizm, herhalde düşünce tarihinin en son ortaya çıkan akımı olarak görülebilir. Felsefi bir ekol ya da akım olarak 20. yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıkan postmodernizm de hemen hemen çoğu felsefe akımı gibi hem negatif hem de pozitif yönleriyle yani başka yaklaşım ya da felsefelere yönelik yıkıcı bir eleştiriyle olduğu kadar yeni ve alternatif birtakım düşüncelerle karakterize olur. Buna göre onu belirleyen şey, öncelikle modernliğe veya Descartes tarafından kurulan modernizme yönelik radikal bir eleştiridir. Postmodernizm her şeyden önce modernliğin akılcılığına, aklın bütün alanlarda, insanlığın tüm problemlerini çözebilecek mutlak otorite olmasına itiraz eder. Postmodernizm, modernitenin ahlaki iddialarına, modern öznede temellenen evrensel etik düşüncesine, özellikle de yararcılık ve bireycilik diye ifade edilen etik anlayışlara şiddetle karşı çıkar. Postmodernizm, politik veya sosyal nitelikli, küresel, her şeyi kucaklayıcı bütün dünya görüşlerine itiraz ederken, Marksizm, faşizm, Stalinizm, liberalizm ve modern bilim ideolojisi benzeri tüm büyük ideoloji ve dünya görüşlerini, söz merkezci, aşkın ve bütünselleştirici büyük anlatılar oldukları gerekçesiyle reddeder. Başka bir deyişle, o, modern çağın tüm meşrulaştırıcı söylemlerine, büyük anlatılarına karşı çıkışı, bilginin geçmişte temellendirildiği meşrulaştırıcı öykülerden beslenen kuşkuyu ifade eden negatif bir felsefe anlayışı olmak durumundadır.

Postmodernizm, yine aynı çerçeve içinde, felsefenin, insanlığın bilim aracılığıyla gerçekleşecek özgürleşmesini ve evrensel olarak geçerli insan bilgisini öğretebilmek için ihtiyaç duyulan birliği insana temin edebileceği düşüncesine de saldırır. Postmodernizm evrenselciliğe de karşı çıkarken, genel geçer, evrensel ve yansız bir bilgi anlayışını ve temelciliği hiçbir şekilde kabul etmez. Nitekim postmodernizm tek, değişmez ve evrensel bir akıl yerine, çeşitli akılların varoluşundan söz etmeyi ve bilginin göreliliğini ve bağlama bağımlılığını vurgulayıp, akıl, hakikat ya da

bütünlük yerine, Wittgensteincı dil oyunlarından söz etmeyi ifade eder. Gerçekten de teori ve hakikat kavramlarına da kuşkuyla bakan postmodern düşüncede teori, belli bir mesafeyi korumak anlamında hiçbir şekilde masum değildir; hakikat ise tarafsızlık ve nesnellik bağlamında naif bir şey olmanın çok uzağındadır.

Postmodern felsefe ya da bakışı benimsemiş pek çok çağdaş filozoftan söz etmek mümkün olmakla birlikte, bu filozoflardan en fazla Jean-Frarçois Lyotard ile Jean Baudrillard'ın öne çıktığı söylenebilir. Başka bir deyişle en iyi bu iki filozof tarafından temsil edilen postmodernizmin ortaya çıkışında üç neden ya da faktörün önemli bir rol oynadığı kabul edilmektedir. Bu faktörlerden birincisi, Aydınlanmaya hemen tüm yönleriyle karşı çıkan postmodernizmin Aydınlanmadan kopuşunun, Nietzsche, Heidegger, yapısalcılık ve postyapısalcılığın antihümanizmi ve özneye yönelik eleştirisi tarafından hazırlanışına işaret eder.

Postmodernizmin doğuşunda ikinci olarak, Avrupa'nın 20. yüzyıldaki politik tarihinin çok etkili olduğu rahatlıkla söylenebilir. Çünkü bu tarih, her şeyden önce iki büyük dünya savaşına, faşizmin Almanya, İtalya ve İspanya'daki yükselişine, Avrupa kaynaklı sömürgeciliğe, modern ve aydınlanmış Avrupalıların Avrupalı olmayan boylara ya da barbar komşularına uygarlık götürme teşebbüslerine, sömürgelerin sözde uygar devletlere karşı verdikleri kurtuluş savaşlarına tanıklık etmiştir. Bu tarih hepsinden önemlisi, başta Yahudiler olmak üzere, altı milyon insanın sistemli bir biçimde ve bilimsel usullere uygun olarak soykırımdan geçirilmesine tanıklık etmiştir. İşte bütün bu olumsuz ve beklenmedik gelişmelerin, Batının hümanizmine, ilerlemeciliğine, iyimserliğine ve kendisinin barbarlığın antitezi olduğu iddiasına gölge düşürüp modernizmin sorgulanmasına neden olmak suretiyle, postmodernizmin doğuşunda etkili olduğu söylenebilir.

Postmodernizmin doğuşunda önemli bir rol oynayan sonuncu faktör ise bu kez hem tarihsel ve hem de entelektüel bir faktör olarak, Marksizmin 20. yüzyıldaki kaderi olmuştur. Postmodernizmin bakış açısından modernizmin ayrılmaz bir parçasını oluşturan Marksizm, teoriden pratiğe doğru olan evrimini bu yüzyılda tamamlamış ve birtakım sosyalist rejimlerin resmi öğretisi haline gelmiştir. Ama bu evrim her şey bir yana gerçekte, insanı özgürleştirme, insanın yabancılaşmasına son verme ve insanlığı kurtarma iddiasıyla ortaya çıkan Marksizmin baskıcı, totaliter rejimlerin temel, doktriner dayanağı haline geldiğini göstermiştir. Bu durumun en açık kanıtı ise partiden atılan entelektüeller, açılan toplama kampları, Stalin dönemi katliamları, Macaristan'ın 1956, Çekoslovakya'nın da 1968 yılında Sovyetler Birliği tarafından işgali, Çin'de kültür devrimi adı altında gerçekleştirilen zorbalık ve aşırılıklardır. İşte bütün

bu gelişmeler postmodernist filozoflara, Doğu'nun Batı'dan daha masum olmadığını, daha doğrusu Doğu ve Batı'nın modernliğin iki ayrı yüzü olduğunu, şu farkla ki Batı kapitalizminin ekonomik rasyonalizasyonunun yerini Doğu'da bürokratik rasyonalizasyonun aldığını gösterdiği için postmodernizmin doğuşunda bir kilometre taşı meydana getirir. Başka bir deyişle, Marksizmin en azından uygulamadaki apaçık başarısızlığı, postmodernizmin şiddetle karşı çıktığı Aydınlanma projesiyle modernizmin iflasının kesin ve nihai bir kanıtı olduğu için postmodernizmi hazırlayan en önemli etken ya da evrelerden biri olmak durumundadır.

Lyotard ve Postmodern Durum

Jean-François Lyotard (1924-1998), postmodernizmini iki farklı şekilde öne sürer. Buna göre, onun postmodernizmi her şeyden önce bir süreden beri içinde yaşadığımız yeni dünya düzeni ve toplumla ilgili bağımsız ve yeni bir perspektifi ifade eder. Lyotord, postmodernizmi aynı zamanda hakikatin keşfedilen değil de yaratılan bir niteliğe sahip olduğu düşüncesinden hareketle, modern felsefeyi karakterize eden düalizm, akılcılık, evrenselcilik ve özcülük benzeri temel felsefi tutumlara karşı çıkışla belirlenen alternatif bir felsefe anlayışı olarak öne sürer.

Lyotard'ın, biraz da bu duruma bağlı olarak postmodernizmin gelişimine iki şekilde katkıda bulunduğu kabul edilir. Buna göre o, her şeyden önce 1970'li yıllarda felsefi modernizm ile modern pek çok gelişmeye karşı şiddetli bir hücum başlatmıştır. Dönemin pek çok Fransız entelektüeli gibi, başlangıçta azımsanmayacak derecede etkisi altında kaldığı Marksizmi tam da bu sıralarda terk eden Lyotard, modern siyasetin iki temel ideolojisinden birini meydana getiren Marksizmi olduğu kadar, liberal kapitalizmi de çok sert ve yoğun bir şekilde eleştirir. Bununla birlikte, onun öfke ve kızgınlığı esas itibariyle modern bilimle teknolojiye ve onların, özellikle de birtakım yeni teknolojiler yoluyla dünyayı koruma ve insanın ilerlemesinin motoru olma iddialarına yönelmişti. Bilimsel ve teknolojik gelişmenin insanın kurtuluşundan çok acılarının ve huzursuzluklarının nedeni olduğunu dile getiren Lyotard'a göre, bilimsel ilerleme insanı aydınlatmaktan ve zenginleştirmekten ziyade gelir dağılımında büyük uçurumlara, zengin ile fakir ayrımına yol açarak, Birinci Dünyanın, Üçüncü Dünyayı sömürmesini teşvik etmeye devam eder. Klinik açıdan verimli ama duygusal açıdan iflas etmiş, insani duygulara yer olmayan yabancılaştırıcı bir dünya yaratan bilim ve teknolojinin totalitarizminin modern dünyayı yönetebileceğini hiç kuşku yok ki kabul eden Lyotard, bununla birlikte görü-

nenlerin gerisinde hem aklın hem de biliminsanının iktidarına meydan okuyacak, onu yerle bir edecek bir yabancılaşma, nefret ve öfkenin gelişmekte olduğunu ileri sürer.

Lyotard, düşüncesinin söz konusu eleştirel boyutuna ek olarak, çoğulculuk ve çeşitliliğe dayalı bir hakikat anlayışı ve alternatif bir toplum telâkkisi ortaya koyan pozitif düşünceleriyle de önem kazanır. Wittgenstein'ın dil oyunları anlayışına dayanarak, modern biliminin mutlakçılığının yerine her biri kendi entelektüel kabulleriyle inançlarına sahip paradigmalar veya dil oyunları düşüncesini geçirir. Bütün söylemlerin aynı ölçüde geçerli olduğunu, modern bilimin dahi bir başka ideolojiden daha fazla hakikat iddiası içinde olamayacağını ileri süren Lyotard'a göre, olup biten her şey ve bu arada bilumum olumsuzluklar modern bilimin dil oyununun diğer dil oyunlarına baskın çıkmasının bir sonucu olmak durumundadır.

(a) Aldığı Etkiler

Aslında, postmodern durumu tasvir etmek, postmodern dünyayı anlatmak dışında esas derdi adalet meselesi olan Lyotard, temel eseri Postmodern Durum'u kaleme almadan önce, Marksizmle birlikte benimsemiş olduğu dil anlayışında dili, tıpkı Barthes gibi baskıcı bir yapı, genelde duyum ve görsel imgeler üzerinde odaklanmak suretiyle aşılması gereken negatif bir güç olarak görme eğiliminde olmuştur. Bu yüzden, onun kariyerinin ilk döneminde Barthes'tan etkilenmiş olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, onun böylesi estetik yönelimli bir bakış açısının politik adaletle ilgili meselelere anlaşılırlık kazandırma ve çözüm getirme noktasında yetersiz kalmaya mahkûm olduğunu görmesi için çok zaman geçmesi gerekmedi. İşte bu nedenle o, kısa bir süre içinde, politik meselelerin ele alınıp tartışılması sürecinde daha yararlı ve hatta sağlam bir zemin üzerinde olunmasını temin edecek bir bakış açısına doğru kayma eğilimi göstermiştir. Sonraki dönemde onun önemli ölçüde Foucault etkisi altına girdiği söylenebilir. Dile artık daha pozitif bir bakış açısıyla yönelmeye başlayan Lyotard, onu politik gücün cisimleştiği veya tezahür ettiği bir şey olarak görmeye başlar. Lyotard'taki söz konusu değişimin "metnin verdiği haz"dan söz eden Barthes'ın bakış açısından Foucault'nun farklı söylem tarzlarını kurumsal iktidar yapılarının ifadesi veya tezahürü olarak gören bakış açısına doğru bir geçiş olarak değerlendirmek mümkündür.

Bununla birlikte, onun postmodern duruma ilişkin çözümlerinde olduğu kadar, yeni zamanların ruhuna içkin olan tahakkümü tanımlama ve aşma gayretlerinde en önemli desteği sağlayan şeyin, gerek Barthes'ın gerekse Foucault'nun önemli etkilerine rağmen, söz konusu postyapısal-

cı filozofların görüşlerinden ziyade çağdaş analitik filozof Ludwig Wittgenstein olduğu söylenebilir. Wittgenstein'ın ikinci döneminin en önemli unsurunu meydana getiren dil oyunları kavramını kullanarak, sosyal hayatın esasen belirli toplumsal grupların tartışma, müzakereleri kontrol etme ve kendi hakikat yorumlarını dayatma gücü etrafında organize olduğunu ileri sürer.

(b) Postmodern Durum

Lyotard, önce postmodernliği ele alırken, onu şimdiki zamanın sanayi sonrası veya postendüstriyel toplumuna karşılık gelen bir durum olarak tanımlar. Ona göre, söz konusu toplum şekli, endüstriyel toplum veya sanayi öncesi toplum benzeri eski toplum biçimlerinin tersine, bilgi ve enformasyon teknolojisinin merkezi bir rol oynadığı bir üretim tarzına dayanır. Bu yüzden onu en fazla bilginin postmodern toplumda aldığı form ilgilendirir. Postendüstriyel toplumda, bilginin otoritesini nasıl kazandığı, hangi formatla veya ne şekilde ortaya çıktığı meselesinin Batı toplumunun bir bütün olarak organizasyonuyla yakından ilişkili olduğunu öne süren Lyotard, yaklaşımını ve temel problematiğini şöyle açıklar: "Bilim öykü ya da anlatılarla hep çatışma içinde olmuştur. Bilim ölçütüyle yargılanan bu anlatıların birer masal olduğu ortaya çıkmıştır. Fakat bilim, kendisini faydalı düzenlilikleri ortaya koymakla sınırlamayıp hakikati aradığı ölçüde, kendi oyununun kurallarını meşrulaştırmaya mecburdur. Bu durumda kendi statüsü bakımından bir meşrulaştırma söylemi, felsefe adı verilen bir söylem ortaya koyar. Ben, kendisini Tinin diyalektiği, anlamın hermeneutiği, akıllı ya da çalışan öznenin özgürleşmesi veya zenginlik yaratılması benzeri bir büyük anlatıya açıkça başvurarak, bu türden bir üstanlatıyla meşrulaştıran bir bilime işaret etmek amacıyla *modern* terimini kullanıyorum."

Üstanlatılar

Postmodernin karşısına koyduğu moderni tanımlarken, Lyotard her şeyden önce bütün meşrulaştırma formlarının hikâyeler anlatmayı veya anlatılar ortaya koymayı ihtiva ettiğini söyler. Söz konusu meşrulaştırıcı anlatılar, belirli birtakım faaliyetlerin içinde pozitif anlamlarını kazanıp meşrulaştırıldıkları, anlamlı ve görünüşte tartışmasız olan, alabildiğine geniş bir bağlamı tanımlama işlevi görürler. Lyotard'a göre, hakikati ortaya koyma iddiasıyla ortaya çıkan bir faaliyet ya da disiplin, kaçınılmaz olarak bir anlatı şeklini alacak bir meşrulaştırmaya ihtiyaç duyar. Söz konusu anlatı ne kadar geniş kapsamlı, kuşatıcı, karmaşık ve evrensel olursa, meşrulaştırma da o kadar güçlü olur.

Meşrulaştırıcı üstanlatılara inanç ya da tevekkül, ona göre "Batı" adı verilen tercihin özünde bulunur. Lyotard, işte bu iddiasının bir parçası olarak, bilimsel bilginin, anlamlı bir bağlama oturtulmak suretiyle meşrulaştırılmasında merkezi bir rol oynayan üstanlatılar, yani kendi içlerinde birtakım altanlatıları da içerecek kadar geniş kapsamlı olan anlatılar üzerinde yoğunlaşır. Söz konusu üstanlatıları bilim ve devleti meşrulaştırmada oynadıkları rolle tanımlayan Lyotard'a göre, onlar dünya tarihinin veya genel olarak insan hayatının anlamıyla ilgili felsefi açıklamalar veya yorumlar olmak durumundadırlar. Hepsi de bir amaç ortaya koyan veya bütün faaliyetlerin kendisine doğru yöneldiği bir hedef belirleyen ve dolayısıyla insan toplumunun tinsellik, özgürlük veya zenginlik açısından giderek daha anlamlı hale geldiğini dile getiren üstanlatılar çok sayıda olmakla birlikte, bunlar arasından iki tanesi, Aydınlanma anlatısı veya modern bilimin nesnel bilgi anlatısı ile Hegelci idealizmin veya Marksizmin toplum anlatısı çok öne çıkar.

Bunlardan sözgelimi birincisi, modern bilimin bir yandan doğru bilgiler ile faydalı teknolojiler üretmesini gerekçe göstererek, insanlığa yakışan refahı temin ettiğini dile getirirken, diğer yandan da dünyayı yüzyıllar boyunca boyunduruk altına almış cehaletten, karanlık ve hurafelerden kurtarmak suretiyle insanlığı özgürleştirdiğini öne sürerek, bilimsellik adına yapılan her şeyi meşrulaştırır. Lyotard, buradan hareketle her iki üstanlatının da temel amacının, ilerlemenin mutlak anlamda kaçınılmaz olduğu varsayımı temelinde, aklın politikada, üretimde, kısacası hayatın her alanında nasıl tek otorite haline getirilebileceğini göstermek olduğunu ileri sürer. O, büyük anlatıların geçmişte olanlara, şimdi yaşananlara ve gelecekte yaşanacak olanlara ilişkin, her durumda kendi içinde tutarlı ve bütünlüklü bir açıklamaya sahip olmaları nedeniyle, mantıksal bir düşünce sistemi içinde hemen her şeyi anlamlı hale getiren evrensel tarih felsefeleri olarak da görülebileceklerini söyler.

Lyotard, söz konusu büyük anlatılarla ilgili en büyük güçlüğün, bu anlatıların otoriteryan olmalarından kaynaklandığını ileri sürer. Gerçekten de ona göre, büyük anlatılarda bireyler baskı altına alınır ve kendilerinin büyük anlatının kontrolünü elinde tutanların amaçlarına kurban edilmiş olduklarını görürler. Buna göre, Sovyet modelinde Marksizm bütün bireylerden, Komünist Parti bütün hakikatleri tekelinde bulundurduğu için partinin çizgisinde olmalarını istemiştir. Lyotard söz konusu büyük anlatının nasıl bireysel inisiyatifi öldürerek, terör estirdiğini, muhalefeti acımasızca bastırıp yaratıcılığı öldüren totaliter bir toplum modeline götürdüğüne işaret edecektir.

Postmodern Dünyanın İki Ayrı Veçhesi

Lyotard, nasıl ki modern zihniyet üstanlatılara inançla belirleniyorsa, ona tamamen karşıt olan postmodern perspektifin de bütün insani faaliyetleri ve değerleri bir şekilde kuşatan büyük anlatılara karşı inançsızlıkla, totaliteryanizmin her şekline dönük bir reddiyeyle karakterize olduğunu söyler: "Ben postmoderni üstanlatılara karşı inançsızlıkla tanımlıyorum."

Lyotard, sanayi sonrası toplumun veya postmodern zihniyetin üstanlatılara karşı inançsızlıkla karakterize olmasına rağmen, söz konusu toplum düzeninde yönetici veya karar vericilerin toplumu gücü ve etkinliği her geçen gün biraz daha artan bir makine ya da birlikli bir sistem olarak gören bir üstanlatıya göre iş gördüklerini söyler. Postmodern dünyada, öğelerinin ölçümlenebilir ve bütünün de belirlenebilir olmasını gerektiren bir mantığa bağlanmış olan karar vericilerin bütün sosyal meseleleri, girdi-çıktı analizleriyle ele aldığını ileri süren Lyotard, *Postmodern Durum*'da, bilginin nasıl niceliksel, mekanik ve hesaplanabilir bir şey olarak tasarlanma durumuna geldiğini dile getirir. Eserde ayrıca, bu tür bir paketlenebilir, mekanik enformasyonun nasıl hayatın bütün yönlerini kuşatma eğilimi sergileyen bir sosyal bilince yol açtığını tüm ayrıntılarıyla gözler önüne serer. Bu tür bir sosyal bilincin şu ya da bu düzeyde, belli bir teröre yol açması kaçınılmaz olduğuna göre, Lyotard'ın postmodern zihniyetle ilgili görüş ve tartışmaları insanın bilgisayara dayalı, hesaplayıcı teknolojik düşünmenin baskılarından kurtarmaya yönelik bir çaba olarak görülebilir.

Bu yüzden, onun projesine iki yönlü bir proje denilebilir. Bir yandan yeni zamanların ruhunu tasvir etme çabası verdiği için betimleyici fakat diğer yandan varlığını postmodern dünyada da bir şekilde sürdürdüğünü gördüğü modernist yaklaşımın totaliter yönlerini aşmanın bir yolunu kabul ettirmeye çalıştığı için normatif veya buyurucudur. İşte bu durumun bir sonucu olarak, Lyotard, postmodern tarihsel dönemi hem totaliteryanizm eğilimi gösteren hem de özgürleşme potansiyeli içeren bir çağ olarak gösterir.

Bilgi Merkantalizmi

Lyotard, *Postmodern Durum*'da, önce enformasyon devriminin ne kadar büyük bir öneme sahip olduğunu ifade eder. Bilgisayar teknolojisinin gelişimini, anlam ve önem açısından ulaşım sistemi ve kitle iletişim araçları sisteminin gelişimiyle kıyaslar. Bu noktada Foucault'nun iddiasına koşut bir iddia öne sürer. Başka bir deyişle, Lyotard da farklı zaman kesitleri veya tarihsel dönemlerin (sözgelimi, şimdi içinde yaşadığımız, bilgisayarların yaygın kullanımıyla belirlenen bilgi çağı benzeri çağların)

kendileriyle beraber, ne türden tümce ya da önermelerin bilgi addedileceğini belirleyen bir mantık getirdiklerini iddia eder. Bir gün gelip, bilgisayarların enformasyon sistemleriyle uyarlı veya tutarlı olmayan malumatın bilgiden sayılmayacağını savunur.

Lyotard malumatın bilgisayar verisi olarak paketlendiği, alınıp satıldığı bu sürece, "bilginin ticarileşmesi" veya "bilgi merkantalizmi" adını verir. Yine aynı bağlamda, çokuluslu şirketlerin çok büyük ölçekli malumat bankaları üzerinde giderek artan bir kontrol elde ettiklerini, yatırım kararlarının ulus devletler atlanarak alındığını söyleyen Lyotard, işte bu noktada, giderek daha gayrikişisel ve gayriinsani bir görünüm kazanan bilimsel bilginin bir meşruiyet kriziyle karşı karşıya kaldığını ileri sürer. Buna göre böyle bir bilginin küresel düzeydeki savunucuları, onun bilgi olarak rolünü meşrulaştırma ihtiyacı hissettikleri için onun yabancılaştırıcı ve insansızlaştırıcı yönlerini telafi edecek mekanizmalara ihtiyaç duyarlar. Lyotard, bu noktada da kalmayıp tıpkı Foucault gibi, bilimsel bilgiyle kurumsal yapılar, bilgiyle iktidar arasındaki bağa dikkat çeker. Ona göre, politik yönetimler gerçekten de bilginin ne olduğunu belirleyen süreç ve faaliyetlerde çok önemli bir rol üstlenirler.

(c) Dil Oyunları

Postmodern durumu bu şekilde tasvir eden Lyotard, daha sonra modernist bakışın kendisini yeni zamanların ruhunda da bilimsel bilgi ve enformasyon teknolojisi yoluyla devam ettiren baskıcı ve totaliter yön ya da unsurlarından bir çıkış yolu gösterebilmek amacı doğrultusunda, Wittgenstein'ın dil oyunları anlayışından yararlanma yoluna gider. Wittgenstein'ın Lyotard tarafından başvurulan söz konusu anlayış ya da düşüncesine göre, dilsel anlamın temel ya da anahtar unsurları, en iyi sözgelimi satranç benzeri oyunları oynama faaliyetiyle benzerlik kurularak anlaşılabilir. Nitekim Wittgenstein bu bağlamda, sözcüklerin anlamlarının, örneğin tıpkı satrançta taşların anlamının satranç tahtası üzerindeki hareketleriyle tanımlanması gibi, onların bir konuşmacılar topluluğu içinde belirlenen kullanımlarına eşdeğer olduğunu söylemişti. Buna göre, dil alanı içinde, birçok farklı topluluk ve dolayısıyla insanların oynadıkları, birbirleriyle mukayese edilebilir olmayan birçok "dil oyunu" vardır. Wittgenstein'dan hareketle, herkesin tam tamına aynı kurallara göre oynadığı tek bir dil oyununun bulunmadığını, farklı dil oyunları arasında sadece küçük kesişmeler veya daha doğrusu salt birtakım aile benzerlikleri bulunduğunu savunan Lyotard, çok daha önemlisi dilin çatışma ihtiva ettiğini, konuşmanın biraz da savaşmak olduğunu ileri sürer.

Lyotard, bundan sonra postmodern dünyadaki dil oyunlarını ele almaya, bunlardan bir tanesinin diğerlerini yok sayacak veya geçersizleş-

tirecek şekilde nasıl totaliter bir karakter kazandığını açıklamaya geçer. Ona göre, toplumsal yapıları, sosyal düzenlemelerle fenomenleri "sistemler" olarak anlama modernist ve bilimsel yönelimi, çağdaş dünyada varlığını halâ devam ettirmektedir. Kendi kendisini düzenleyen devasa bir sistem olarak toplum, içsel yönelimi giderek daha büyük bir etkinlik veya işlerlik doğrultusunda gerçekleşen makine benzeri bir şey gibi tasarlanmaktadır. Lyotard, tam da bu noktada "sistemler teorisi" benzeri bir teorinin toplumun olabilecek en iyi tasviri olarak benimsendikten sonra, buradan neye bilgi deneceği konusunda kaçınılmaz olarak birtakım sonuçların çıktığını iddia eder. Buna göre toplumun dev bir sistem olarak kabul edilmesiyle birlikte, makineye dayalı enformasyon tercihe şayan bir bilgi tarzı haline gelecektir. Başka bir deyişle, sistemler teorisinin benimsenmesi gerçekte ve esas itibariyle makineye uyumlu, hesaplanabilir enformasyon olarak bilginin meşrulaştırılmasına hizmet eder.

Lyotard, söz konusu akılcı "sistem olarak toplum" tasavvurunun ve "hesaplanabilirlik" olarak bilgiyle salt "bilgisayara dayalı" enformasyon anlayışının yıkıcı etkilerini veya baskıcı gücünü, ortadan kaldıramasa bile azaltmak için Wittgenstein'dan aldığı dil oyunları anlayışıyla dilin gündelik hayatta nasıl işlediğiyle ilgili birtakım gözlemlere müracaat eder. Nitekim o, bu bağlamda dil oyunlarının çokluğunun ve "bilgisayara dayalı, hesaplanabilirlik olarak bilgi" anlayışının dayattığı bir örneklik ile tekdüzeyliliğe karşı koyabilme potansiyeli taşıdığını söyler. Bilgisayara dayalı ve enformasyon merkezli toplum görüşünün başka bir ideoloji ve üstanlatı olduğunu ileri süren Lyotard'a göre dil, sistem olarak toplum görüşünün kabulleriyle çatışır.

Lyotard , işte bu cümleden olmak üzere, fiilen konuşulan dil üzerinde yoğunlaşırken, farklı önerme ya da sözcelem tiplerine gönderme yaparak, farklı bilgi türlerinin bulunduğunu ileri sürer. Bilgiyi, en azından anlatısal bilgiyle bilimsel bilgi veya anlatısal olmayan bilgi diye ikiye ayıran Lyotard'a göre, modern toplumlarda merkeze oturan ve doğruluğu tartışmaya açılmayan bilgi türü hiç kuşku yok ki bilimsel bilgidir. Bilginin, modern dönemde olduğu kadar günümüzün postmodern dünyasında da bu yüzden bilimsel bilgiden ibaret görüldüğünü fakat onun bilginin bütünlüğünü temsil edemeyeceğini söyleyen Lyotard'a göre, bilimsel bilgi dışında, sözgelimi "nasılı bilme" anlamında bilgi ve "nasıl yaşanacağını bilme" anlamında bilgi vardır. Bilimsel bilgiden farklı olan bu bilgi türleri sırasıyla edimsel sözcelemlerle normatif veya değer biçici söz ya da tümcelerde ortaya konur. Lyotard, bu noktada önce, gerçek veya geleneksel anlamıyla bilginin esas itibariyle bu farklı bilgi türlerinden meydana geldiğini, onda söz konusu bilgi türlerinin hemen hepsinin temsil edildiğini ileri sürer. Bundan sonra da diğerleri-

nin kendisine indirgenebileceği tek bir bilgi türünün varlığını kabul etmenin başta sona hatalı, politik açıdan da son derece zararlı bir tutum olduğunu ifade eder. Lyotard'ın, Wittgenstein'ın dil oyunlarından hareketle geliştirmiş olduğu görüşü, şu halde pragmatik, dil-merkezli ve çoğulcu bir görüş olmak durumundadır.

O, bununla da kalmayıp, efsaneler, destanlar, masallar, tarihsel anekdotlar, dünya tarihleri vs. yoluyla, anlatı formunda aktarılan bilgiyi olgu bildiren önermelerle ifade ettiğimiz bilimsel bilgiyle karşı karşıya getirir. Lyotard, böylesi bir karşılaştırma noktasında, anlatısal bilginin diğer bilgi türlerinden çok daha geniş kapsamlı bilgi olduğunu ileri sürer. Bunun da en önemli nedeni, anlatısal bilginin olgusal önermelere ek olarak, edimsel ve normatif sözcelemleri de ihtiva etmesidir. Lyotard, dahası anlatısal bilginin sosyal bağlar ve toplumsal hayat açısından çok daha merkezi bir rol oynadığını ileri sürer. Kısacası, anlatı formunda ifade edilen bilgi, ona göre, bilimsel bilgiden hem daha zengin hem de sosyal açıdan daha temeldir. Lyotard, bu yüzden bilimsel bilginin ancak kendisinde bir şekilde ihtiva olunduğu anlatısal bilgi yoluyla meşrulaştırılabileceğini ileri sürer.

Oysa bilimsel bilgi, günümüz dünyasında, meşrulaştırılma ihtiyacıyla ortaya çıkmak bir yana, sadece tek bir bilgi türünün korunmasını, diğer bütün bilgi türlerinin dışlanmasını talep eder. Bu tür bir dışlamanın terör içerdiğini ve dolayısıyla kültürel emperyalizmin bir şekli olarak görülebileceğini ileri süren Lyotard, bilimsel bilginin, masal, efsane ve menkıbelerle irtibatlandırdığı anlatısal bilgiye düşman olduğunu iddia eder. İşte böylesi bir yaklaşım karşısında, anlatısal bilgiden vazgeçilemeyeceğini, onun bilimsel bilginin meşrulaştırılması da dahil olmak üzere, her türden sosyal meşrulaştırma için gerekli olduğunu söyler.

Lyotard, dolayısıyla sadece bilimsel bilgiyi yegâne meşru bilgi olarak gören bir epistemoloji anlayışının en azından tutarsız olduğunu söyler; çünkü bilimsel bilgi kendisini sosyal açıdan meşrulaştırabilmek için gerçek anlamda bilgi olarak görmediği anlatısal bilgiye bir şekilde dayanmak durumundadır. Bu yüzden bilimsel bilginin tüketiciliğini, onun yegâne gerçek bilgi türü olması anlamında mutlaklığını savunanlar, bir ikilemle karşı karşıya kalırlar. Buna göre onlar ya bilimsel bilgi dışında başka bilgi türlerini de kabul edip, onun yegâne doğru ya da gerçek bilgi türü olduğu iddialarından vazgeçecek ya da bilimsel bilginin biricik hakiki bilgi olma iddiasını büyük bir güçle savunmaya devam ederken, anlatısal bilgiyi reddedecek ve kendilerini bilimsel bilgiyi meşrulaştıracak yegâne ya da en önemli yoldan mahrum bırakacaklardır. Bu ise bilimsel bilginin her iki durumda da yegâne bilgi türü olma statüsünü kaybetmesi anlamına gelir.

Küçük Anlatılar

Bütün bu gelişmelerin olumlu ve yapıcı tarafında ise Lyotard'ın küçük anlatılarla ilgili iddiası bulunur. Başka bir deyişle o, kültürel faaliyetlerimize anlam yüklemenin, onları meşrulaştırmanın bir yolu olarak alabildiğine kuşatıcı ve geniş kapsamlı tek bir büyük anlatıya beslenen inancın büyük ölçüde ortadan kalkmış olsa bile, şu ya da bu özgül faaliyet için daha küçük ölçekli anlatılar temin edebilmenin mümkün olduğuna inanır. Yani o, hayatlarımıza mutlak bir anlam yüklemenin imkânsız olsa bile, faaliyetlerimizi daha yerel hikâyeler içine oturtmak suretiyle, nispeten koşullu ve göreli bir anlam yüklenebileceğini söyler. Bunu sağlayan şey ise elbette evrensel doğrulara sahip oldukları iddiasıyla ortaya çıkmayan küçük anlatılar olmak durumundadır. Bu tutumu mutlak anlam arayışıyla, hayatın saçmalığını ve anlamsızlığını öne sürme uçları arasındaki orta noktayı temsil eden Lyotard, dahası küçük anlatıların üstanlatılara karşı koymada başvurulacak yegâne araçlar olduğunu söyler. Ona göre, büyük anlatılara karşı koymanın en iyi yolu, özgül sosyal hastalık ve çarpıklıklarla mücadele etmeye çalışan grupların birleşmeleri, çıkarların koalisyonu veya taktik gruplaşmalar olarak küçük anlatılardır.

(d) Politik Görüşleri

Lyotard, kolaylıkla fark edileceği üzere, sosyal adaletle yakından ilgilenmiş bir filozoftur. O, hesaplanabilirlik, işlerlik ya da enformasyon olarak bilginin günümüzdeki etkisiyle gücünün finansal güce sahip olanların, mali iktidara sahip bulunanların hizmetinde olduğunu savunur: "Para [yani, hassas bilimsel aygıtlar, araştırma projeleri vs. için] yok, kanıtlama yok –bu da önermelerle hakikat için hiçbir haklılandırma getirilememesi anlamına gelir. Bilimsel dilin oyunları, en varlıklı olanın haklı olma noktasında en fazla şansa sahip olmasını temin edecek şekilde, zenginin oyunları haline gelir. Zenginlik ile etkinlik ve hakikat arasındaki eşitlik işte böyle tesis edilir."

Bilginin ticarileşmesiyle ilgili böylesi bir resim içinde Lyotard, bir bilginin doğruluğuyla ilgili geleneksel sorunun yerini bugünlerde önce onun etkili olup olmadığı ve sonra da satılabilir olup olmadığı sorularına bıraktığını söyler. Bilginin bir meta haline gelişine paralel olarak, Lyotard ortaya bir terör dalgasının çıktığını söyler. Söz konusu terör ise alternatif veya rakip bilgi telakkilerinin sesini boğmaktan meydana gelen bir terördür. Başka bir deyişle, onun bakış açısından terör, bir kişi ya da topluluğa uygulanan bir şiddet, ilgili bireylerin kendilerine karşı yapılmış yanlışlar olarak algıladıkları şeyleri, mevcut dil oyunu veya kullanılan dilsel pratiğin söz konusu ifadeyi tanımaması nedeniyle, dile getirmelerine izin verilmemesinden meydana gelen ma-

nevi bir şiddet olmak durumundadır. Buna göre bir toplum şayet yegâne meşru bilginin bilgisayara dayalı, malumat depolama süreçlerinin veya enformasyon teknolojisinin eseri olan bilgi olduğuna inanırsa, niceliksel olmayan bilgi türlerinin, hatta belki geleneksel veya anlatısal bilginin savunuculuğunu yapan kimselerin bilgilerini toplumsal olarak kabul görmüş, meşru bilgi formlarında ifade edebilmeleri imkânsızlaşır. Onlar bu durumda susturulmuş olurlar. Toplumsal olarak meşru kabul edilen bilgi formlarının darlığı veya sınırlılığının alternatif bilgi türlerini geçerli söylem alanının dışında tanımlamaya, onları sosyal varoluşun büyük ölçüde dışına atmaya yaradığını söyleyen Lyotard'a göre terör, demek ki hayli geniş bir dil oyunları alanında yalnızca tek bir dil oyununun tanındığı veya kabul gördüğü ve dil oyununun kuralları farklı seslere kendilerini ifade etme imkânı bırakmayacak şekilde daraltıldığı zaman ortaya çıkar.

Barthes hayatının son yıllarında dilin, kategorilerinin bize bir şekilde dayatılması sebebiyle faşist olduğunu söylemişti; benzer şekilde Lyotard da çok daha açık ve somut bir şekilde, dilsel bir durumun, özellikle de bir topluluk kendi dillerinin kurallarını hayat biçimleri farklı dilsel kurallara göre şekillenmiş insanlara dayattığı zaman, baskıcı ve şiddet yüklü hale geldiğini söyler.

Baudrillard ve Simülasyon

Postmodern düşüncenin önemli bir diğer filozofu da postmodern dünyayı en az Lyotard kadar derinlemesine analiz eden Jean Baudrillard'dır (1929-2007). Dönemin başkaca pek çok Fransız entelektüeli gibi, o da başlangıçta Marksizmden etkilenmişti; fakat sonradan Marksizmle olan bağını koparak kendi görüşlerini oluşturan Baudrillard'ın düşüncesinin iki ana dönemden geçtiği kabul edilir. Düşüncesinin 1960'lı yılların başlarından 1970'li yılların ortalarına kadar süren birinci döneminde, Baudrillard tüketim toplumuyla söz konusu toplum biçiminin nesneleri üzerinde çalışırken, daha ziyade üretim ve tüketim etrafında örgütlenen toplumsal düzen içinde gündelik hayata bakışta kullanılabilecek birtakım eleştirel perspektifler geliştirme çabası içinde olmuştur. Onu 1970'li yılların ortalarından itibaren bu kez yeni iletişim, enformasyon ve medya teknolojilerinin etkileri üzerinde çalışırken ve yeni bir dönemin başlangıcını haber verirken görürüz. Bu dönemde modern toplumdan radikal bir kopuşun yaşandığını, yeni ortaya çıkan postmodern toplumun yeni bir söylemi gerekli kıldığını ileri süren Baudrillard, sadece öznenin ve moderne özgü ekonomi politi-

ğin değil anlamın, hakikatin, toplumsalın ve gerçeğin yok oluşunu da ilan eder.

(a) Postmodern Dünya

Baudrillard, 1970'li yılların ortalarında, tarihte, modern öncesi sembolik toplumlarla modern kapitalizm arasındaki kopuş kadar radikal bir bölünmenin yaşandığını iddia eder. Buna göre o, öncelikle sembolik mübadele etrafında organize olan modern öncesi toplumlar ile üretime dayanan, üretim olgusuna göre örgütlenen modern toplumlar arasında keskin bir ayrım yapar. Birincisinden ikincisine geçişin tarihin en önemli anlarından birini meydana getirdiğini ileri süren Baudrillard, şimdi artık simülasyon olgusu üzerine yükselen, simülasyona dayanan postmodern toplumun ortaya çıktığını savunur. Onun modern toplumu örgütleyen üretim ve fayda mantığı ile postmodern toplumların organize edici ilkesi olduğuna inandığı simülasyon mantığı arasında yapmış olduğu ayrım, şu halde modern toplum ile postmodern toplum arasında, modern öncesi geleneksel toplum ile modern toplum arasındaki bölünme kadar radikal bir kopuşun varlığını öngörür. Baudrillard, postmodernin modernden çığır açıcı kopuşunu teorileştirirken, ekonomi-politiğin sonuyla üretimin toplumun organize edici ilkesi olduğu bir çağın sonunu ilan eder.

Buna göre o, büyük ölçüde Marx'ı takip ederek, söz konusu modern dönemin, kapital ve hâkim sınıf tarafından sömürülen işçilerin, devrimci bir güç meydana getirdiği kapitalizm ve burjuvazi çağı olduğunu söyler. Bununla birlikte, modernitenin sonuyla birlikte ekonomi politiğin ve dolayısıyla Marksist problematiğin sonunu ilan eden Baudrillard'da bu "sonluluk söylemi" demek ki tarihte yaşanan postmodern kopuşu ifade etmeye yarar. Başka bir deyişle o, bizim şimdi, enformasyon teknolojilerinin, iletişimin, bilgi endüstrilerinin belirlediği bir sosyal üretimin toplumun örgütleyici ilkesi olarak üretimin, yerini aldığı bir simülasyon çağında bulunduğumuzu söylemektedir.

Simülasyon

Simülasyon kavramı Baudrillard'ın *Simülasyonlar* adlı 1983 tarihli eserinde, günümüz postmodern dünyasının gerçek bir toplumdan ziyade, sembollerle imajların, gerçek ve somut olanın yerini aldığı sanal bir gerçeklik olduğunu göstermek amacıyla geliştirmiş olduğu bir kavramdır. Bizim bugün, mal ve hizmetlerden ziyade sembollerle imajları alıp sattığımızı, gerçek birtakım maddi ihtiyaçları karşılamaktan çok ihtiyaçlarla arzuların psikolojik tatminini sağlamaya çalıştığımızı bildiren Baudrillard, düşüncesini veya temel argümanını daha iyi ifade etme nok-

tasında günümüzün moda ve giyim endüstrisini verir. İnsanların değişen hava koşullarına göre, düzgün ve temiz giyinme ihtiyacının yerini yüksek statülü tasarımcıların etiketleri için duyulan arzu almıştır. Sözgelimi Metro mağazalarında kolaylıkla ve çok daha elverişli fiyatlarla bulunabilecek kotlar ve spor ayakkabılar, çok muhtemelen Levi's'ın kotları veya Adidas ile Nike'ın spor ayakkabıları kadar iyi ve sağlamdır. Ama onları giyecek genç bulmak hiç de kolay değildir. Adidas'ın, Nike'ın, Levi's'ın, Reebok'un imaj geliştirdiğini ve günümüzde insanların birbirlerini, birer kişi olarak görmek yerine, giydikleri ayakkabı ve kıyafetlerin marka veya etiketlerine göre değerlendirdiklerini söyleyen Baudrillard'ın noktainazarından, imaj günümüzde her şey olmak durumundadır.

İşte bu gözlemlerden yola çıkarak, postmodern toplumun doğası hakkında, göstergelerin gücünü temel alan hayli radikal bir teori geliştirmeye çalışır. Baudrillard'a göre, beşeri kültürde göstergeler dört evrede gelişir. Birinci evre, göstergelerin, yani sözcüklerle imgelerin gerçekliğin yansımaları olarak geliştirildiği evreye karşılık gelir. İkinci evrede, göstergeler artık hakikati süslemeye, abartmaya ve hatta çarpıtmaya başlarlar ama buna rağmen gerçeklikten mutlak bir kopuş söz konusu olmadığı için göstergeler gerçekliği yansıtmaya ve sembolleştirmeye bir şekilde devam ederler. Fakat üçüncü ve dördüncü evrelere geçildiğinde, göstergeler ve simülasyon bundan böyle gerçekliğin yerini alır ve en nihayetinde sembolik bir topluma geçilir. Bu toplum, sembollerle göstergelerin gerçek olan şeylerle hiçbir ilişkisinin kalmadığı, insan ilişkilerinin bile sadece sembolik ilişkiler olup çıktığı bir simülakrum ya da taklitler toplumudur. Bu noktada, postmodern toplumun gerçekte bir imajlar ve göstergeler dünyası meydana getirdiğini, onun üretim tarzının yerini üretim koduna bıraktığı bir toplum olduğunu söyleyen Baudrillard, bu tezini desteklemek için Las Vegas ve Hollywood'dan, Batı'nın hayal dünyasını oluşturan Disneyland'dan örnekler verir.

İçe Göçüş

Baudrillard'ın postmodern dünyası aynı zamanda çok keskin bir içe göçüşün yaşandığı, yani toplum ile kültürün eskiden özerk olan alanlarının, aralarındaki sınırların silinmesi ve farklılıkların ortadan kalkmasıyla beraber birbirlerinin içine geçtikleri bir dünyayı tanımlar. Modern toplumların farklılaşmayla karakterize olduğu yerde, Baudrillard'ın gözünde postmodern toplumlar farklılıkların ortadan kalkışı veya içe göçüş ile karakterize olurlar. 1980 yılında yayımlanan "Medyada Anlamın İçe Göçüşü ile Kitlelerde Toplumsalın İçe Göçüşü" adlı makalesinde, içe göçme sürecini "kutupların sigortasının atması, anlam sistemlerindeki

tüm kutupların kısa devre yapması, başta yanılsama ile gerçek arasındaki ayrım olmak üzere, tüm karşıtlıkların silinip giderek anlamlarını yitirmesi" olarak tanımlayan Baudrillard, postmodern dünyada, ekonomi, siyaset ve cinsellik de dahil olacak şekilde, her şeyin hem kendisini hem de temel çağrışımlarını yitirdiğini söyler. Böylesi bir kayıpla birlikte, ona göre, her şeyin her şey olabildiği ama bir yandan da hiçbir şeyin hiçbir şey olamadığı bir içe göçüş dünyası ortaya çıkarken, anlamlandırma sistemi de tamamen çöker. Gerçekten de o, simülasyon çağında ekonominin, politikanın, kültürün, cinselliğin ve toplumsalın tamamen iç içe geçtiğini ve aralarındaki bütün sınırların ortadan kalktığını söyler. Nitekim ekonomi, temelde kültür, siyaset ve diğer alanlar tarafından şekillenirken, bir zamanlar bir farklılık ve muhalefet alanı meydana getiren sanat, ekonomi ve siyasetin bir parçası haline gelmiştir. Cinsellik ise artık her yerdedir.

Buna göre Baudrillard, postmodern dünyada, en başta iyi ve kötü kavramlarıyla ekonomi, siyaset, kültür ve cinsiyet türünden en temel kavramlar olmak üzere, istisnasız her şeyin öteden beri yürürlükte veya dolaşımda olan anlamını yitirdiğini, kavramların seçikliğinin yitip gittiğini söyler. Tıpkı kavramların seçikliklerinin yitip gitmesi gibi, toplumsal hayat alanları da aralarındaki sınırların şeffaflaşmasıyla birlikte, seçikliklerinin artık seçilemediği bütünüyle sanal olan bir anlam dünyasına gömülürler. Bu yüzden günümüzün şeffaflık dünyasında artık her şey ekonomiktir, her şey cinseldir, her şey felsefidir ve çok daha önemlisi 1968 yılının sloganlarında ifade edildiği üzere, "her şey politiktir."

Bu açıdan ele alındığında, şeffaflığın kategorilerin giderek daha çok genelleşerek bütün özgüllüklerini kaybetmelerinin, diğer kategoriler tarafından deyim yerindeyse emilmelerinin bir sonucu olduğu söylenebilir. Buna göre her şey cinsel olduğundan, artık hiçbir şey cinsel değildir, zira artık cinsellik anlamını yitirmiştir. Her şey politik hale gelince, siyaset sözcüğünün kendisi de anlamsızlaşır. Her şey estetik olunca, geriye güzel ya da çirkin diye bir şey de kalmaz. Baudrillard, postmodern dünyada, değerlerin birbirlerine karışarak şeffaf kendilikler şeklinde dolaştıklarını, onlara bulaşmış şeffaflık virüsüne karşı mücadele verecek, bağışıklığı olan bir antivirüs aramanın boşuna olduğunu söyler. Ona göre böylesi bir bağışıklık kaybı, hemen bütün varlık kategorilerinin gerçekte yok iken varmış gibi görünmelerine neden olur. Bu açıdan bakıldığında, cinselliğin sadece cinsellikte olmayıp, başka her yerde, sözgelimi sinemada, edebiyatta, medyada olduğu söylenebilir. Siyaset sadece siyasette değildir, dinden sanata, felsefeden bilime ve üniversiteye her yerdedir.

Hiper Gerçeklik

İçe göçüş kavramı ile postmodern dünyada alanlar ve kavramlar arasındaki farklılıkların ortadan kalktığını ifade eden Baudrillard, yüz ile derinlik, gerçek ile hayal arasındaki ayrımların da ortadan kalktığını ifade etmek için bu kez hiper gerçeklik kavramını kullanmaya başlar. Gerçekten de yeni dünya düzeninde eğlence, iletişim ve enformasyon teknolojilerinin insana, gündelik hayata yapı kazandıran kodlarla modellerden olduğu kadar günlük hayatın sıradan banal deneyimlerinden de çok daha yoğun ve kapsamlı deneyimler temin ettiğini söyleyen Baudrillard, hiper gerçekliğin veya aşırı gerçek alanın, yani medyanın gerçeklik simülasyonlarının, Disneyland'lerin ve başkaca eğlence parklarının, TV sporlarının vs. gerçek olandan çok daha gerçek hale geldiğini söyler. Bu ise elbette hiper gerçekliğin düşünceyi ve gerçekliği kontrol etme düzeyine geldiğini ifade eder. Ona göre, söz konusu modern dünyada, bireyler hakikaten "gerçek olanın ıssız çölünden" kaçıp hiper gerçekliğin çok çeşitli çılgınlıklarına, bilgisayar, medya ve başkaca teknolojilerden meydana gelen yeni bir dünyaya sığınırlar.

Baudrillard söz konusu hiper gerçeklik düşüncesiyle hiç kuşku yok ki yeni dünyada insanın gerçeklikle olan bağının bir daha hiç telafi edilemezsine koptuğunu, gerçekliğe ulaşıp onu kavramasının imkânsız olduğunu anlatmak ister. Gerçekliği kavramak mümkün değilse eğer, onu değiştirmek de mümkün olamaz. Demek ki insanlar postmodern dönemde anlamsız ve gerçekdışı, doğruyu yanlıştan ayıracak hiçbir ölçütün olmadığı, sürekli değişme içindeki bir dünyada yaşamaktadırlar. Onlar medyanın gerçekliğin bir aynası olmaktan çıkarak, bizzat bir gerçeklik haline geldiği bir hiper gerçeklik içinde var olurlar. Artık hiçbir gerçekliğin olmadığını söyleyen Baudrillard, medyanın tarihi yeniden yaratmakta olduğu iddiasından hareketle hiçbir geçmişin, hiçbir geleceğin ve doğallıkla hiçbir anlamın olmadığını ileri sürer.

(b) Postmodern Felsefe

Baudrillard'ın simülasyon, içe göçüş ve hiper gerçeklik kavramları, kolaylıkla görülebileceği üzere, postmodern durumu meydana getirecek şekilde bir araya gelirken, yeni bir kavramsal çerçeveye veya felsefeye duyulan ihtiyacı olabilecek en açık bir biçimde ortaya koyarlar. O da işte bu noktada, zaman zaman modern felsefenin geçersizleşen unsurlarını gözler önüne seren, zaman zaman da yeni postmodern felsefenin temel unsurlarını ortaya koyan bir felsefe anlayışı geliştirir. Buna göre modernitede idelerin, yani kavramlarla düşüncelerin gerçekliği ve hakikati temsil ettiğini dile getiren Baudrillard, postmodern toplumun söz konusu modern epistemolojiyi, öznelerin gerçeklikle olan temaslarını tüm-

den yitirmelerine sebep olan yeni bir durum yaratmak suretiyle geçersizleştirdiğini söyler.

Gerçekten de o, söz konusu yeni durumun öznenin nesneyi gözlemleyip kontrolü altında tuttuğu varsayılan bir özne-nesne diyalektiğine göre işleyen modern teori ya da felsefenin sonuna işaret ettiğini ileri sürer. Buna göre modern felsefenin tarihinde özne, gerçekliğin doğasını tefrik edip kavramaya, temellenmiş bilgiyi tedarik etmeye ve söz konusu bilgiyi nesneyi ya da doğayı kontrol etmek, onlara ve başka insanlara egemen olmak için kullanmaya çalışır. Baudrillard işte bu noktada düşünce ve söylemin *a priori* veya imtiyazlı yapılara demirleyemeyeceğini bildiren postyapısalcı eleştiriyi tamamen benimser. Gerçekten de realitenin kendisine değil de sadece başka metinlere ya da söylemlere gönderme yapan ve bu yüzden metinselliğin ve söylemin oyununa başvuran Fransız filozofları ve özellikle de postyapısalcılara benzer şekilde Baudrillard, medya ve tüketim toplumunda insanların dışarısıyla, bir dış gerçeklikle ilişkileri giderek daha azalan imajların, göstergelerin ve taklitlerin oyununa veya tuzağına düştüğünü öne sürer. Öyle ki söz konusu imajların ve göstergelerin etkisinden dolayı toplumsal, politik, hatta gerçeklik kavramları anlamlarını yitirirler. Buna göre sersemleşmiş, uyuşmuş ve medya tarafından doyurulmuş bilinç, imaj ve gösterinin büyüsüne öylesine kapılıp baştan çıkar ki istikrarlı sınırlara, sabit yapılara ve paylaşılan mutabakata bağlı olan anlam kaybolup gider.

Başka bir deyişle, söz konusu yeni postmodern durumda, derinlik, öz ve gerçeklikle birlikte, gönderge veya ötesi ya da dışarısı kaybolurken, onlarla beraber potansiyel bir direniş ve muhalefet imkânı da ortadan kalkar. Giderek çoğalan simülasyonlar, sadece kendilerine gönderme yaparlar. Artık sadece başka aynalardan yansıtılmış imaj ya da görüntüleri her yerde hazır ve nazır olan televizyona, bilgisayar ekranına ve bilincin perdesine yansıtan bir aynalar karnavalı söz konusu olur. Simülasyonlar evreni içinde yollarını yitiren bireyler, medyanın anlamdan yoksun mesajlarına boğulurlar. Çünkü bu, sınıfların da kaybolduğu, tıpkı özgürlük, kurtuluş ve devrim büyük düşleri gibi, politikanın da öldüğü bir kitle çağıdır.

Buradan hareketle Baudrillard'ın Marx'ın tarihsel materyalizmini bir anlamda tersine çevirdiği söylenebilir. Gerçekten de Marx'ın ekonomi politiğe ve iktisadi olanın önceliğine vurgu yaptığı yerde, Baudrillard için bu durumda gerçek olanı belirleyen ya da vücuda getiren şey modeldir, üstyapıdır. Onda gösterge değerleri kullanım değeriyle mübadele değerine tamamen baskın çıkarken, Baudrillard'ın göstergelerin insani hayatı yeniden inşa edecek şekilde gerçek olandan önce geldiği semiyolojik tahayyülünde maddi ihtiyaçlar ile kullanım değeri önemli ölçü-

de yok olup gider. Marksist kategorilerin kendilerine karşı çevrildiği bu yeni postmodern perspektifte, kitleler sınıfları kendi içlerinde eritirken, *praksis*in öznesi parçalanır ve nesneler insan varlıklarını yönetmeye başlarlar. Devrim eleştirinin objesi tarafından yutulurken, teknolojik patlama tarihte bir kopuş meydana getirme sürecinde, sosyalist devrimin yerine geçer. Gerçekten de Baudrillard açısından modernitenin felaketiyle postmodernitenin doğuşunu ortaya çıkaran şey, teknolojik devrimdir. Bu yüzden Marx'ın iktisadi boyuta, sınıf mücadelesine ve beşeri pratiğe vurgu yapan iktisadi ve sosyal determinizminin yerine, göstergelerin ve nesnenin özneye hâkim olduğu semiyolojik bir idealizm ile teknolojik determinizmi geçirir.

Gerçekten de nesneler dünyasının özne üzerindeki gücünü daha ilk baştan itibaren kendisine mesele etmiş olan Baudrillard'ın metafiziksel senaryosunda, modern felsefenin putu ya da sevgilisi özne tam bir bozguna uğrarken, modern felsefenin genel çerçevesini meydana getiren özne-nesne diyalektiği de artık tamamen sona erer. Onun özellikle kariyerinin son dönemine doğru, şeyleri karşıtlarına döndüren bir tersine çevirme işlemi ya da yöntemi uyguladığı söylenebilir. Buna göre, üretim toplumu simülasyon ve ayartma toplumuna dönüşmüştür. Foucault tarafından betimlenen panoptik ve baskıcı güç, kinik ve baştan çıkarıcı bir güç haline gelmiştir. 1960'lı yıllarda peşinden koşulan özgürlük, gönüllü bir kölelik şeklini almış, egemenlik özne tarafından nesne tarafına geçmiştir. Baudrillard devrim ve özgürlüğü de tamamen tersine, bireyleri bir simülasyon düzeni içinde tuzağa düşüren bir yapıya çevirir. Onun "içkin tersine çevirme" mantığı, bu noktada, Horkheimer ile Adorno'nun her şeyin karşıtına dönüştüğü, Aydınlanmanın hâkimiyet, kültürün kültür endüstrisi, demokrasinin kitlelerin manipülasyonu ve bilim ile teknolojinin tahakküm araçları haline geldiği Aydınlanma diyalektiğine çok benzer bir görünüm kazanır.

BİBLİYOGRAFYA

SÖZLÜKLER

Akarsu, B., *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 6. Baskı, İnkılap Yayınları, İstanbul, 2002.

Angeles, P. A., *The Harper Collins Dictionary of Philosophy*, Collins, New York, 1992.

Arrington, R. L., (ed.) *A Companion to the Philosophers*, Oxford University Press, Oxford, 1999.

Audi, R., *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

Blackburn, S., *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1996.

Bolay, S. H., *Felsefi Terimler ve Doktrinler Sözlüğü*, 8. Baskı, Ebabil Yayınları, Ankara, 1996.

Bottomore, T., (ed.) *Marksist Düşünce Sözlüğü* (çev. M. Tuncay), İletişim Yayınları, İstanbul, 1993.

Collinson, S.-R. Wilkinson, (eds.) *Biographical Dictionary of Twentieth Century Philosophers*, Routledge, London, 1996.

Bullock, A.-O. Stallybrass, *The Fontana Dictionary of Modern Thought*, Fontana, London, 1997.

Caygill, H., *A Kant Dictionary*, Blackwell, Oxford, 1995.

Cevizci, Ahmet, (ed.) *Felsefe Ansiklopedisi*, 1-6. cilt, Ebabil Yayınları, Ankara, 2003-2009.

Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 6. Baskı, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2006.

Cottingham, J., *Descartes Sözlüğü* (çev. B. Özkan-N. Ilgıcıoğlu-A. Çitil-A. Kovanlıkaya), Sarmal Yayınları, İstanbul, 1996.

Edwards, P., *The Encyclopedia of Philosophy*, 8 cilt, Macmillan, New York, 1967.

Glock, H. J., *A Wittgenstein Dictionary*, Blackwell, Oxford, 1996.

Güçlü, A. B.-E. Uzun-S. Uzun-Ü. H. Yolsal, *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2002.

Inwood, M., *A Heidegger Dictionary*, Blackwell, Oxford, 1995.

Gordon, H., *Dictionary of Existentialism*, Greenwood Press, New York, 1999.

Honderich, T., (ed) *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1995.

Iannone, A. P., *Dictionary of World Philosophy*, Routledge and Keegan Paul, London, 2001.

İnwood, M., *A Hegel Dictionary*, Blackwell, Oxford, 1992.

Inwood, M., *A Heidegger Dictionary*, Blackwell, Oxford, 1999.

Liddle, H. G.-R. Scott, *Greek Lexicon*, Oxford University Press, Oxford, 1973.

Lucy, N., *A Derrida Dictionary*, Blackwell, Oxford, 2004.

Mautner, T., (ed.) *A Dictionary of Philosophy*, Penguin, London, 1994.

Morfaux, L.-M., *Vocabulaire de la Philosophie et des Sciences Humaines*, PUF, Paris, 1985.

Outwaite, W.-T. Bottomore, *The Blackwell Dictionary of Social Thought*, Blackwell, London, 1993.

Peters, F. E., *Grek Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, (çev. H. Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2005.

Rials, S.-P. Raynaud, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

Robertson, D., *The Penguin Dictionary of Politics*, Penguin, London, 1993.

Runes, D. D., *A Spinoza Dictionary*, Blackwell, Oxford, 1994.

Russell, J., *Marx-Engels Dictionary*, Greenwood Press, Brighton, 1980.

Scruton, R., *A Dictionary of Political Thought*, The Macmillan Press, London, 1982.

Sena, C. , *Filozoflar Ansiklopedisi*, 4 cilt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1974.

Sim, S., *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, (çev. M. Erkan-A. Utku), Ankara, 2006.

Slattery, M., *Sosyolojide Temel Fikirler*, 2. Baskı, (yay. haz. Ü. Tatlıcan-G. Demiriz), Sentez, Bursa, 2009.

Taylor, V. E.-C. E. Winquist, (eds) *Encyclopedia of Postmodernism*, Routledge, London, 2001.

Tokatlı, A., *Ansiklopedik Felsefe Sözlüğü*, Bilgi Yayınevi, İstanbul, 1973.

Urmson, J. O.-J. Rée, (eds) *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*, Routledge, London, 1989.

GENEL FELSEFE TARİHLERİ

Aiken, H. D. *The Age of Ideology*, Clarendon Press, London, 1956.

Akarsu, B. *Ahlak Öğretileri*, 2 cilt, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1968.

Arrington, R. L. *The World's Great Philosophers*, Oxford University Press, Oxford, 2003.

Arslan, A., *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 2. Baskı, c. 1, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2005.

Arslan, A., *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, c. 2, *Sofistlerden Platon'a*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006.

Arslan, A., *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, c. 3, *Aristoteles*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008.

Arslan, A., *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, c. 4, *Helenistik Felsefe*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009.

Ashby, W. A., *A Comprehensive History of Western Ethics*, Clarendon Press, New York, 1997.

Aster, E. v., *Felsefe Tarihi Dersleri*, (çev. M. Gökberk), İstanbul, 1943.

Boas, G., *Dominant Themes of Modern Philosophy: A History*, New York, 1965.

Bochenski, M., *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, (çev. S. R. Kırkoğlu), İstanbul, 1983.

De Boer, T. J., *İslamda Felsefe Tarihi*, Akçağ, Ankara, 1960.

Bottomore T.-R., Nispet, (der.) *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, (çev. M. Tuncay-A. Uğur), Kırmızı Yayınları, Ankara, 1997.

Bowle, J., *Western Political Thought*, Oxford University Press, New York, 1948.

Bozkurt, N., *20. Yüzyıl Düşünce Akımları*, Morpa Kültür Yayınları, İstanbul, 1995.

Bréhier, E., *Histoire de la Philosophie*, c. 1, *Antiquité et Moyen Age*, 4. Baskı, PUF, Paris, 1981.

Bréhier, E., *Histoire de la Philosophie*, tome II, *XVIIe-XVIIIe siècles*, PUF, Paris, 1962.

Bréhier, E., *The History of Philosophy, The Middle Ages and The Renaissance*, (çev. W. Baskin), Chicago University Press, Chicago, 1965.

Brinkley, L. J., *Contemporary Ethical Theories*, Clarendon Press, New York, 1968.

Brown, S., (ed.) *Routledge History of Philosophy*, c. 5, *British Philosophy and the Age of Enlightenment*, Routledge, London, 1996.

Bubner, R., *Modern Alman Felsefesi*, (çev. A. Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul, 1993.

Burch, G. B., *Early Medieval Philosophy*, Routledge, New York, 1951.

Burtt, E. A., *The English Philosophers from Bacon to Mill*, New York, 1939.

Butterworth C. E., (ed.) *İslam Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi*, (çev. S. Ayaz), İz Yayınları, İstanbul, 1999.

Canfield, J., (ed.) *Routledge History of Philosophy*, c. 10, *Philosophy of Meaning, Knowledge and Value in the Twentieth Century*, Routledge, London, 1997.

Cantor, N. F., *Twentieth-Century Culture: Modernism to Deconstruction*, Peter Lang Publ. Comp., New York, 1988.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihine Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2007.

Cevizci, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 4. Baskı, Asa Yayınları, Bursa, 2007.

Cevizci, Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, 3. Baskı, Asa Yayınları, Bursa, 2007.

Cevizci, Ahmet, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, 2. Baskı, Asa Yayınları, Bursa, 2008.

Cevizci, Ahmet, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, 2. Baskı, Asa Yayınları, Bursa, 2008.

Chadwick, H., *Early Christian Thought*, Oxford University Press, Oxford, 1984.

Chevalier, J., *Histoire d ela Pensée*, c. I. *La Pensée Antique*, PUF, Paris, 1955.

Clark, G. H.-F. Q. Clark-S. G. Martin-C. T. Ruddick, *A History of Philosophy*, Clarendon Press, New York, 1941.

Collinson, D., *Fifty Major Philosophers: A Reference Guide*, Routledge, New York, 1988.

Collinson, D.-R. Wilkinson, *Otuz Beş Doğu Filozofu*, (çev. M. Berke-H. Bravo-S. Özbudun-B. F. Ülner), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2000.

Copenhauer, B. C.-C. B. Schmitt, (ed) *A History of Western Philosophy*, c. 3, *Rennaissance Philosophy*, Routledge, Oxford, 1992.

Copleston, F., *A History Of Philosophy*, c. 8, Burns Oates and Washbourne, New York, 1950-1965.

Copleston, F., *Contemporary Philosophy: Studies of Logical Positivism and Existentialism*, Burns Oates and Washbourne, London, 1972.

Corbin, H., *İslam Felsefesi Tarihi*, (çev. H. Hatemi), İletişim Yayınları, İstanbul, 1986.

Cornford, F., M. *Before and After Socrates*, Cambridge University Press, Cambridge, 1965.

Corrado, M., *The Analytic Tradition in Philosophy: Background and Issues*, Chicago University Press, Chicago, 1975.

Denis, H., *Ekonomik Doktrinler Tarihi*, (çev. A. Tokatlı), Sosyal Yayınları, İstanbul, 1973.

Dronke, P., (ed.) *A History of Twelfth Century Western Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

Dumont, J., *La Philosophie Antique*, PUF, Paris, 1962

Ebenstein, W., *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, (çev. İ. Özel), Şule Yayınları, İstanbul, 1996.

Fahri, M., *İslam Felsefesi Tarihi* (çev. K. Turhan), Şato Yayınları, İstanbul, 1998.

Fahri, M., *İslam felsefesi, Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, (çev. Ş. Filiz), İnsan Yayınları, İstanbul, 1998.

Furley, D., (ed.) *Routledge History of Philosophy*, c. 2, *Hellenistic and Early Medieval Philosophy*, Routledge, London, 1997.

Gilson, E., *The Spirit of Medieval Philosophy* (çev. A. H. C. Downes), University of Notre Dame de Press, New York, 1940.

Gilson, E., *La Philosophie au Moyen Age, Des Origines Patristiques A la Fin du XIVe Siècle*, PUF, Paris, 1947.

Gilson, E., *Ortaçağda Felsefe* (çev. A. Meral), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2007.

Gomperz, T., *The Greek Thinkers*, (çev. L. Magnus), c. 1, John Murray, London, 1896-1902.

Gomperz, T., *The Greek Thinkers*, (çev. G. G. Burry), c. 2-5, John Murray, 1901-12.

Gordon, S., *The History and Philosophy of Science*, Columbia University Press, New York, 1993.

Gökberk, M., *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1967.

Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1967-1981.

Guthrie, W. K. C., *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, (çev. A.Cevizci), Gündoğan Yayınları, Ankara, 1989.

Gutting, G., *French Philosophy in the Twentieth Century*, Cambridge University Press, New York, 2001.

Hampsher, I.-Monk, *Modern Siyasal Düşünce Tarihi* (yay. haz. N. Arat), Say Yayınları, İstanbul, 2004.

Hanratty, G., *Aydınlanma Filozofları* (çev. T. İmamoğlu-C. Büyük), Anka Yayınları, İstanbul, 2002.

Heath, T. L., *A History of Greek Mathematics*, Oxford University Press, Oxford, 1965.

Hingis, K.-R. Solomon, *A Short History of Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1998.

Höffe, O., *Felsefenin Kısa Tarihi*, (çev. O. N. Aytolu), İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2008.

Hünler, H., *Estetiğin Kısa Tarihi*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.

Jaeger, W., *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, (çev. G. Highet), 3 cilt, New York, 1934.

Jeauneau, E., *Ortaçağ Felsefesi*, (çev. B. Çotuksöken), İletişim Yayınları, İstanbul,1998.

Joad, C. E. M., *Dünyanın Büyük Felsefecileri*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.

Johansen, K. F., *A History of Ancient Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1991.

Jones, W. T., *A History of Western Philosophy*, c. 3, *Hobbes to Hume*, Wadsworth Publishing, New York, 1952.

Jones, W. T., *A History of Western Philosophy*, c. 4, *Kant and the Nineteenth Century*, Düzeltilmiş 2. Baskı, Wadsworth Publishing, New York, 1975.

Jones, W. T., *Batı Felsefesi Tarihi*, c. 1, *Klasik Düşüncesi* (çev. H. Hünler), İstanbul, Paradigma Yayınları, 2005.

Jones, W. T., *Batı Felsefesi Tarihi*, c. 2, *Ortaçağ Düşüncesi* (çev. H. Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2006.

Kearney, R., (ed.) *Routledge History of Philosophy*, c. 8, *Continental Philosophy in the Twentieth Century*, Routledge, London, 1993.

Kenny, A., (ed) *The Oxford Illustrated History of Western Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1994.

Kirk, G. S.-J. Raven-M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

Knowles, D., *The Evolution of Medieval Thought*, 2. Baskı, Cambridge University Press, London, 1998.

Kretzman, N., *Medieval Philosophy and Theology*, Cambridge University Press, New York, 1995.

Laertios, Diogenes, *Yunanlı Filozofların Hayatları* (çev. C. Şentuna), YKY, İstanbul, 2002.

Lange, F. A., *Materyalizmin Tarihi*, (çev. A. Arslan), c. 1, 2. Baskı, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1990.

Leaman, O., *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, (çev. T. Koç), İz Yayıncılık, İstanbul, 2000.

Leaman, O.-S. H. Nasr, *İslam Felsefesi Tarihi*, (çev. Ş. Öçal-H. T. Başoğlu), Açılım, İstanbul, 2007.

Lechte, J., *Fifty Key Contemporary Thinkers*, Routledge, London, 1994.

Libera, A. de *Ortaçağ Felsefesi* (çev. A. Meral), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005.

Lloyd, G. E. R., *Les Débuts de la Science grecque de Thalès à Aristote* (çev. J. Brunschwig), PUF, Paris, 1974.

Long, A. A., *Hellenistic Philosophy*, University of California Press, London, 1974.

Luce, J. V., *An Introduction to Greek Philosophy*, Thames and Hudson, London, 1992.

Luscombe, D., *Medieval Thought*, Oxford University Press, Oxford, 1997.

Losee, J., *An Historical Introduction to the Philosophy of Science*, Oxford University Press, Oxford, 1993.

MacIntyre, A., *Ethik'in Kısa Tarihi*, (çev. H. Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.

Magee, B., *Büyük Filozoflar, Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi* (çev. A. Cevizci), Paradigma yayınları, İstanbul, 2001.

Marenbon, J., (ed.) *Routledge History of Philosophy*, c. 3, *Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, London, 1998.

Matson, W. I., *A New History of Philosophy*, 2 cilt, Harcourt, San Diego, 1987.

Moran, D., (ed.) *The Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy*, London, Routledge, 2008.

Nispet, R., *History of the Idea of Progress*, Clarendon Press, New York, 1980.

Parkinson, G. H. R., (ed.) *Routledge History of Philosophy*, c. 4, *The Renaissance and Seventeenth Century Rationalism*, Routledge, London, 1993.

Passmore, J., *A Hundred Years of Philosophy*, Penguin, London, 1957.

Popkin, R. H., (ed.) *The Philosophy of the 16th and 17th Centuries*, Cambridge University Press, New York, 1966.

Popkin, R. H., *The Columbia History of Western Philosophy*, Columbia University Press, New York, 1999.

Popkin, R. H., *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, University of Columbia Press, California, 1999.

Price, B. B., *Medieval Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

Ridling, Z., *Philosophy Then and Now*, New York, 2001.

Robin, L., *La Pensée Grecque et Les Origines de l'Esprit scientifique*, Editions Albin Michel, Paris, 1963.

Russell, B., *Batı Felsefesi Tarihi*, (çev. M. Sencer), 3 cilt, 3. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 1994.

Sarıca, M., *100 Soruda Siyasi Düşünce Tarihi*, Gerçek Yayınları, İstanbul, 1977.

Saunders, J. L., (ed.) *Manual, Greek and Roman Philosophy after Aristotle*, Clarendon Press, New York, 1966.

Schmitt, C. B.-Q. Skinner, (eds.) *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

Schrift, A. D., *Twentieth Century French Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2006.

Scruton, R., *A Short History of Modern Philosophy From Descartes to Wittgenstein*, Taylor and Francis, London, 1981.

Shand, J., *Philosophy and Philosophers: An Introduction to Western Philosophy*, Routledge, Florence, 1993.

Shankar, S. G., (ed.) *Routledge History of Philosophy*, c. 9, *Philosophy of Science, Logic and Mathematics in the Twentieth Century*, Routledge, London, 1996.

Sharif, M. A., *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden, Pakistan Philosophical Congress, 1963.

Schacht, R., *Classical Modern Philosophers: Descartes to Kant*, Routledge and Kegan Paul, London, 1984.

Skirbekk, G.-N. Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, (çev. E. Akbaş-Ş. Mutlu), Kesit Yayınları, İstanbul, 2004.

Solomon, R. C., *Continental Philosophy since 1750*, Oxford University Press, Oxford, 1988.

Solomon, R. C.-K. Higgins, (eds.), *Routledge History of Philosophy*, c. 6, *The Age of German Idealism*, Routledge, London, 1993.

Solomon, R. C.-D. Sherman, (eds) *The Blackwell Guide to Continental Philosophy*, Blackwell, Oxford, 2003.

Spink, J. P., *French Free Thought from Gassendi to Voltaire*, Cambridge University Press, London, 1960.

Stokes, P., *Philosophy 100 Essential Thinkers*, Free Library, New York, 2003.

Störig, H. J., *İlkçağ Felsefesi: Hint, Çin, Yunan*, (çev. Ö. C. Güngören), Yol Yayınları, Ankara, 1994.

Strauss, L.-J. Cropsey, *History of Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 1963.

Stumpf, S. E., *Elements of Philosophy*, Mc Graw Hill, New York, 1986.

Stumpf, S. E., *Philosophy: History and Problems*, 6. Baskı, Mc Graw Hill, New York, 2002.

Şerif, M. M., (ed.) *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, (çev. O. Bilen-B. Köroğlu-K. Turhan-İ. Kutluer-M. Armağan-M. A. Tuğsuz-Y. Z. Cömert), İstanbul, 1997.

Taylor, C. C. W., (ed.) *Routledge History of Philosophy*, c. 1, *From the Beginning to Plato*, Routledge, London, 1997.

Ten, C. L., (ed.) *Routledge History of Philosophy*, c. 7, *The Nineetenth Century*, Routledge, London, 1994.

Thilly, F., *Bir Felsefe Tarihi*, (çev. N. Küçük-Y. Çevik), İdea Yayınları, İstanbul, 2000.

Thilly, F.-L. Wood, *Felsefenin Öyküsü*, c. 1, *Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, (çev. İ. Şener), İzdüşüm Yayınları, İstanbul, 2000.

Thilly, F.-L. Wood, *Felsefenin Öyküsü*, c. 2, *Çağdaş Felsefe*, (çev. İ. Şener), İzdüşüm Yayınları, İstanbul, 2002.

Thomson, D., *Siyasi Düşünce Tarihi*, (çev. A. Y. Aydoğan vd.), 3. Baskı, Metropol, İstanbul, 2000.

Trotignon, P., *Les Philosophes Français D'Aujourd'hui*, PUF, Paris, 1967.

Verneaux, R., *Histoire de la Philosophie contemporaine*, PUF, Paris, 1960.

Voegelin, E., *History of Political Ideas: Crisis and Apocalypse of Man*, University of Columbia Press, Columbia, 1999.

Vorlander, K., *Felsefe Tarihi* c. 1-2, (çev. M. İzzet-O. Saadettin), İz Yayıncılık, İstanbul, 2004.

Wahl, J., *Varoluşçuluğun Tarihi*, (çev. B. Onaran), Payel Yayınları, İstanbul, 1999.

Warnock, G., *English Philosophy since 1900*, Oxford University Press, London, 1958.

Watt, W. M., *İslami Tetkikler, İslam Felsefesi ve Kelamı*, (çev. S. Ateş), Pınar Yayınları, Ankara, 1968.

Watt, W. M., *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (çev. E. R Fığlalı), Şato İlahiyat, Ankara, 1981.

Weber, A., *Felsefe Tarihi*, (çev. V. Eralp), 4. Baskı, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1991.

West, D., *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, (çev. A. Cevizci), 3. Baskı, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2009.

Wicks, R., *Modern French Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2003.

Yıldırım, C., *Bilim Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1983.

Zeller, E., *Grek Felsefesi Tarihi*, (çev. A. Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul, 2001.

BİRİNCİL KAYNAKLAR

Abelardus, P., *Bir Mutsuzluk Öyküsü*, (çev. B. Çotuksöken), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1988.

Adorno, T. W.-M. Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği* (çev. O. Özügül), 2 cilt, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1995-1996.

Althusser, L., *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* (çev. Y. Alp-M. Özerk), 4. Baskı, İthaki Yayınları, İstanbul, 1994.

Anselm, *Proslogium; Monologium; an Appendix in Behalf of the Fool by Gaunilon; and Cur Deus Homo*, (çev. by S. N. Deane), Open Court Publishing, Chicago, 1926.

Aquinas, Thomas, *St. Thomas Aquinas: Philosophical Texts*, (çev. T. Gilby), Oxford University Press, London, 1951.

Aquinas, Thomas, *Selected Writings*, (çev. T. McDermott), Oxford University Press, Oxford, 1993.

Arendt, H., *Geçmişle Gelecek Arasında*, (çev. B. S. Şener), İletişim Yayınları, İstanbul,1996.

Aristotle, *The Works of Aristotle*, 12 cilt, Oxford University Press, Oxford, 1908-1952.

Aristoteles, *Organon*, (çev. H. R. Atademir), 5 cilt, MEB, İstanbul, 1947-1952.

Aristoteles, *Politika*, (çev. Mete Tuncay), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1983.

Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, (çev. C. Gürbüz), Ara Yayıncılık, İstanbul, 1990.

Aristoteles, *De Anima/Ruh Üzerine*, (çev. C. Gürbüz Ara Yayıncılık, İstanbul, 1990.

Aristoteles, *Metafizik*, (çev. A. Arslan), 3. Baskı, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2004.

Aristoteles, *Poetika*, (çev. İ. Tunalı), 5. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (çev. S. Babür), Dost Yayınları, Ankara, 1993.

Aristoteles, *Fizik* , (çev. S. Babür), YKY, İstanbul, 1997.

St. Augustinus, *İtiraflar*, (çev. D. Pamir), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999.

Ayer, A. J., *Language, Truth and Logic*, 2. Baskı, Middlesex, Penguin, 1946.

Ayer, A. J., *The Foundations of Emprical Knowledge*, Penguin, Middlesex, 1964.

Bacon, F., *Novum Organum*, (çev. S. Ö. Akkaş), Doruk Yayınları, Ankara, 1999

Bacon, F., *Yeni Atlantis*, (çev. H. Dereli), Akyüz Yayıncılık, İstanbul, 2002.

Bacon, F., *Denemeler*, (çev. A. Göktürk), YKY, İstanbul, 2002.

Barnes, J., *Early Greek Philosophy: A Selection of Texts*, Penguin, Harmondsworth, 1987.

Baudrillard, J., *Sessiz Yığınların Gölgesinde: Toplumsalın Sonu*, (çev. O. Adanır), Doğu-Batı Yayınları, İstanbul, 2003.

Baudrillard, J., *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*, (çev. O. Adanır), Doğu-Batı Yayınları, İstanbul, 2005.

Baudrillard, J., *İmkânsız Sözcükler*, (çev. O. Adanır-L. Yıldırım), Doğu-Batı Yayınları, İstanbul, 2005.

Baudrillard, J., *Simulakrlar ve Simulasyonlar*, (çev. O. Adanır), Dokuz Eylül Yayınları, İzmir, 2006.

Baudrillard, J., *Gösterge Ekonomi Politiği Hakkında Bir Eleştiri*, (çev. O. Adanır), Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009.

Bergson, H. *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*, (çev. M. Karasan), 3. Baskı, MEB, İstanbul, 1986.

Bergson, H. *Yaratıcı Tekâmülden Hayatın Tekâmülü*, (çev. M. Ş. Tunç), MEB, İstanbul, 1934.

Bergson, H., *Düşünce ve Devingen*, (çev. M. Katırcıoğlu), 2. Baskı, MEB, İstanbul, 1986.

Berkeley, G., *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, (çev. H. Turan), Ankara, 1996.

Berkeley, G., *Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma*, (çev. K. Sahir Sel), 2. Baskı, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1966.

Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, (çev. Ç. Dürüşken), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2006.

Cahn, S. M., (ed.) *Classics of Western Philosophy*, Indianapolis, 1977.

Camus, A., *Yabancı*, (çev. S. Tiryakioğlu), 5. Baskı, Can Yayınları, İstanbul, 1973.

Camus, A., *Düşüş*, (çev. Y. Tura), 2. Baskı, Can Yayınları, İstanbul, 1976.

Camus, A., *Denemeler ve Bir Alman Dosta Mektuplar*, (çev. S. Eyüboğlu-V. Günyol), Can Yayınları, İstanbul, 1982.

Camus, A., *Başkaldıran İnsan*, (çev. V. Günyol), 8. Baskı, Can Yayınları, İstanbul, 1994.

Camus, A., *Sisyphos Söyleni*, (çev. T. Yücel), 5. Baskı, Can Yayınları, İstanbul, 1995.

Cassirer, E., *The Philosophy of Enlightenment*, Princeton University Press, Princeton, 1951.

Cassirer, E., *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, (çev. D. Özlem), Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1988.

Cassirer, E., *The Individual and the Cosmos in Renaissance Phisolophy*, (çev. By M. Domandi), Oxford University Press, Oxford, 1963.

Cicero, *De Finibus*, (çev. H. Rackham), Loeb Classical Library, Harvard, 1914.

Cicero, *De Legibus*, (çev. H. Keyes), Loeb Classical Library, Harvard, 1921.

Cicero, *De Republica*, (çev. by C. W. Keyes), Loeb Classical Library, Harvard, 1928.

Comte, A., *Pozitif Felsefe Kursları* (çev. S. Sarı), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2003.

Comte, A., *Cours de philosophie positive*, (ed. M. Serres et al.), 2 cilt, PUF, Paris, 1975.

Comte, A., *Auguste Comte and Positivism: The Essential Writings*, (ed. G. Lenzer), New York, 1975.

D'Alembert, J. L. R., *Felsefenin Öğeleri*, (çev. H. Köse), Öteki yayınları, Ankara, 2000.

de Condillac, E. B. *İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerinde Bir Deneme* (çev. M. Katırcıoğlu), 2.Baskı, MEB, İstanbul, 1992.

de Condorcet, M. *İnsan Zekâsının İlerlemeleri Üzerinde Tarihî Bir Tablo Taslağı*, (çev. O. Peltek), MEB, İstanbul, 1990.

Deleuze, G., *Spinoza: Practical Philosophy*, (çev. by R. Hurley), Free Press, San Francisco, 1988.

Deleuze, G., *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, (çev. by M. Joughin), Free Press, New York, 1992.

Deleuze, G., *Felsefe Dersleri I, Spinoza Üstüne On bir Ders*, (çev. U. Baker), Norgunk, Ankara, 2000.

Deleuze, G., *Kant'ın Eleştiri Felsefesi*, (çev. U. Baker), Cem Yayınları, İstanbul, 2003.

Deleuze, G.-F. Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni*, (çev. A. Akay), 2 cilt, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1990-1993.

Derrida, J., *Gün Doğmadan: Jacques Derrida Elisabeth Roudinesco ile Konuşma*, (çev. K. Sarıalioğlu), İstanbul, 2006.

Derrida, J., *Margins of Philosophy*, (çev. A. Bass), Brighton, 1982.

Derrida, J., *Of Grammatology*, (çev. G. C. Spivak), London, 1976.

Derrida, J., *Positions*, (çev. Alan Bass), Chicago University Press, Chicago, 1981.

Derrida, J., *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, (çev. D. B. Allison), Evanston, 1973.

Derrida, J., *Bağışlama ve Kozmopolitizm*, (çev. M. Erkan-A. Utku), Birey Yayıncılık, İstanbul, 2005.

Descartes, R., *Metod Üzerine Konuşma*, (çev. A. Timuçin), MEB, İstanbul, 1999.

Descartes, R., *Aklın İdaresi için Kurallar*, (çev. M. Karasan), MEB, İstanbul, 1989.

Descartes, R., *Metafizik Düşünceler*, (çev. M. Karasan), 2. Baskı, MEB, İstanbul, 1962.

Descartes, R., *Metot Üzerine Konuşma*, (çev. S. Sel), MEB, İstanbul, 1984.

Descartes, R., *Felsefenin İlkeleri*, (çev. M. Karasan), Maarif Matbaası, İstanbul, 1943.

Descartes, R., *Felsefenin İlkeleri*, (çev. M. Akın), 3. Baskı, MEB, İstanbul, 1992.

Descartes, R., *Ahlak Üzerine Mektuplar*, (çev. M. Karasan), MEB, İstanbul, 1992.

Descartes, R., *Ruhun İhtirasları*, (çev. M. Karasan), MEB, İstanbul, 1972.

Descartes, R., *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, (çev. M. Karasan), MEB, İstanbul, 1998.

Dewey, J., *Ethics*, Clarendon Press, New York, 1932.

Dewey, J., *Özgürlük ve Kültür*, (çev. V. Günyol), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988.

Dewey, J., *Demokrasi ve Eğitim*, Başarı Yayıncılık, İstanbul, 1996.

Dewey, J., *Deneyim ve Eğitim*, (çev. S. Akıllı), ODTÜ, Ankara, 2007.

Diderot, D., *Diderot*, (haz. A. Cresson), Cem Yayınları, İstanbul, 1965.

Diderot, D., *Kaderci Jacques ile Efendisi*, (çev. A. Cemgil), Can Yayınları, İstanbul, 1984.

Diderot, D., *Felsefe Konuşmaları*, (çev. A. Cemgil), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1993.

Diels, H., *Die Fragmante der Vorsakratiker*, 6. Baskı, W. Kranz, Berlin, 1952.

Eflatun, *Büyük Klasikler: Eflatun I*, Hürriyet Yayınları, Ocak, İstanbul, 1974.

Eflatun, *Büyük Klasikler: Eflatun II*, Hürriyet Yayınları, Ocak, İstanbul, 1975.

Eusebio, *Preperatio Evangelica*, PUF, Paris, 1985.

Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, (çev. C. Süer), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999.

Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, (çev. Hayrullah Örs), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1962.

Fârâb˜, *İlimlerin Sayımı* (çev. A. Ateş), Vadi Yayınları, Ankara, 1955.

Fârâb˜, *İdeal Devlet (El-Medînetü'l-Fâzıla)*, (çev. A. Arslan), Vadi Yayınları, Ankara, 1997.

Fârâb˜, *Mutluluğu Kazanma, "Tahsilü's Saâde", Fârâbî'nin Üç Eseri*, (çev. H. Atay), Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1974.

Fârâb˜, *Fusulü'l-Medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1987.

Fichte, G., *Fichte: Alman İdealizmi 1* (der. E. A. Kılıçaslan-G. Ateşoğulları), Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2006.

Foucault, M., *Cinselliğin Tarihi*, (çev. H. Tufan), 3 cilt, YKY, İstanbul, 1993.

Foucault, M., *Hapishanenin Doğuşu*, (çev. M. A. Kılıçbay), Ankara, İmge yayınları, 2000.

Foucault, M., *Bilginin Arkeolojisi*, (çev. V. Urhan), Birey Yayınları, İstanbul, 2000.

Freeman, K., *Ancilla to the Presocratic Philosophers*, Oxford University Press, Oxford, 1948.

Frege, G., *Aritmetiğin Temelleri*, (çev. B. Gözkan), YKY, İstanbul, 2008.

Gadamer, H.-G. *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies*, (çev. P. C. Smith), New Haven, 1980.

Gadamer, H.-G., *Plato's Dialectical Ethics*, (çev. R. M. Wallace), New Haven, 1991.

Gazâlî, *Tahafütü'l Felâsife*, (çev. H. B. Karlığa), Ahsen Yayıncılık, İstanbul, 1981.

Habermas, J., *Rasyonel Bir Topluma Doğru*, (çev. A. Çiğdem-M. Küçük), Vadi Yayınları, Ankara, 1992.

Habermas, J., *Bilgi ve İnsansal İlgiler*, (çev. A. Kanat), İstanbul, 1997.

Habermas, J., *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, (çev. M. Tüzel), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1998.

Hegel, G. W. F., *Bütün Yapıtları* (Seçmeler), (çev. H. Demirhan), Onur, Ankara, 1976.

Hegel, G. W. F., *Seçilmiş Parçalar*, (çev. N. Bozkurt), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1994.

Hegel, G. W. F., *Güzel Sanat Üzerine Dersler*, (çev. T. Altuğ), Payel Yayınları, İstanbul, 1994.

Hegel, G. W. F., *Tarihte Akıl*, (çev. Ö. Sözer), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1995.

Hegel, G. W. F., *The Phenomenology of Mind*, (çev. J. B. Baillie), Dover Publications, Dover, 2005.

Hegel, G. W. F., *Tarih Felsefesi* (çev. A. Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul, 2006.

Hegel, G. W. F., *Tüze Felsefesi* (çev. A. Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul, 2006.

Heidegger, M., *Being and Time* (çev. J. Macquarrie-E. Robinson), Oxford University Press, Oxford, 1962.

Heidegger, M., *Nedir Bu Felsefe?*, (çev. D. Tunç), Sosyal Yayınları, İstanbul, 1990.

Heidegger, M., *Özdeşlik ve Ayrım*, (çev. N. Aça), Bilim ve Sanat, Ankara, 1997.

Heidegger, M., *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, (çev. D. Özlem), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.

Heidegger, M., *Sanat Eserinin Kökeni*, (çev. F. Tepebaşlı), Erzurum, 2003.

Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, (çev. A. Yardımlı), İstanbul, 2005.

Heidegger, M., *Düşüncenin Çağırdığı*, (çev. A. Aydoğan), İstanbul, 2008.

Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, (çev. K. Ökten), Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008.

Heidegger, M., *Metafizik Nedir?*, (çev. Y. Örnek), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2009.

Hobbes, T., *Leviathan*, (çev. S. Lim), 2. Baskı, YKY, İstanbul, 1995.

Horkheimer, M., *Akıl Tutulması*, (çev. O. Koçak), Metis Yayınları, İstanbul, 1994.

Horkheimer, M.-T. W. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği, Felsefi Fragmanlar*, (çev. O. Ozügül), c. 1, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1995.

Hume, D., *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, (çev. O. Aruoba), Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1976.

Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, (çev. L. A. Selby-Bigge), 2. Baskı, Oxford University Press, Oxford, 1978.

Hume, D., *Din Üstüne*, (çev. M. Tuncay), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1979.

Hume, D., *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, (çev. A. Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul, 1997.

Husserl, E., *The Idea of Phenomenology*, (çev. W. Alston-G. Nakhnikian), The Hague, 1970.

Husserl, E., *Cartesian Meditations*, (çev. D. Cairns), The Hague, 1970.

Husserl, E., *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, (çev. D. Carr), Evanston, 1970.

Husserl, E., *Ideas I Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, (çev. F. Kersten), Boston, 1983.

Husserl, E., *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, (çev. T. Mengüşoğlu), YKY, İstanbul, 1995.

Husserl, E., *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, (çev. H. Tepe), TFK Yayınları, Ankara, 2004.

İbn Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, (çev. E. Demirli), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2007.

İbn Rüşd, *İbn Rüşd'ün Felsefesi: Faslu'l-Mekaal, Kitabu'l-Keşf*, (çev. N. Ayasbeyoğlu,) Ankara, 1955.

İbn Rüşd, *Felsefe-Din ilişkileri* (*Faslu'l-makâl* ve *el-Keşf an minhâci'l-edille*) (haz. S. Uludağ), İstanbul, 1985.

İbn Sînâ, *Fizik* (çev. M. Macit-F. Özpilavcı), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005.

İbn Sînâ, *Metafizik* (çev. E. Demirli-Ö. Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005.

İbn Sînâ, *İkinci Analitikler* (çev. Ö. Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006.

İbn Sînâ, *Sofistik Delîller-Safsata* (çev. Ö. Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006.

İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan* (çev. M. Ş. Yaltkaya-B. Reşid), YKY, İstanbul, 2003.

James, W., *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature,* Elibron Classics, New York, 1902.

James, W., *Essays in Radical Empiricism*, (ed. R. B. Perry), Dover Publications, New York, 1912.

James, W., *Pragmatism and the Meaning of Truth,* Dover Publications, New York, 1975.

Jaspers, K., *Reason and Existenz*, (çev. W. Earle), The Noonday Press, New York, 1955.

Jaspers, K., *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*, (çev. S. Umran), Birleşik Yayınları, İstanbul, 1995.

Kant, I., *Kant's Principles of Politics*, (çev. W. Hastie), Edinburgh, 1891.

Kant, I., *The Philosophy of Law: An Exposition of the Fundamental Principles of Jurisprudence as the Science of Right*, (çev. W. Hastie), Edinburgh, 1897.

Kant, I., *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, (çev. N. K. Smith), 2. Baskı, London, 1933.

Kant, I., *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, (çev. Y. Abadan-S. L. Meray), Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1960.

Kant, I., *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, (çev. W. Beck), Indianapolis, 1980.

Kant, I., *Pratik Aklın Eleştirisi*, (çev. I. Kuçuradi-Ü. Gökberk-F. Akatlı), Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1980.

Kant, I., *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (çev. İ. Kuçuradi), Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1982.

Kant, I., *Seçilmiş Yazılar*, (çev. N. Bozkurt), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.

Kant, I., *Critique of the Power Judgment*, (çev. P. Guyer), Cambridge University Press, 2000.

Kant, I., *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, (çev. A. Yardımlı), İdea yayınları, İstanbul, 2006.

Kant, I., *The Critique of Pure Reason*, (çev. N. Kemp Smith), London, 1968.

Kant, I., *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (çev. İ. Kuçuradi), Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1982.

Kant, I., *Arı Usun Eleştirisi*, (çev. A. Yardımlı), İdea yayınları, İstanbul, 1993.

Kierkegaard, S., *The Journals of Kierkegaard 1834-1854*, (çev. A. Dru), Oxford University Press, Oxford, 1938.

Kierkegaard, S., *Concluding Unscientific Postscrift*, (çev. D. F. Swenson-W. Lowrie), Princeton University Press, Princeton, 1941.

Kierkegaard, S., *Korku ve Titreme*, (çev. M. E. Düzen), Ağaç Yayınları, İstanbul, 1990.

Kierkegaard, S., *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, (çev. S. Sertabiboğlu), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996.

Kierkegaard, S., *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, (çev. M. M. Yakupoğlu), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997.

Kranz, W., *Antik Felsefe*, (çev. S. Y. Baydur), İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1976.

Kindî, *Felsefi Risâleler*, (çev. ve inceleme M. Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul, 1994.

Leibniz, G. W., *Monadoloji/Kavrayış Gücünün Gelişimi* (çev. C. Saban), MEB, İstanbul, 1979.

Leibniz, G. W., *Monadoloji*, (çev. C. Şahan), MEB, İstanbul, 1977.

Leibniz, G. W., *Monadology*, (çev. R. Latta), www. Rbjones.com/ rbjpub/philos/classics.

Leibniz, G. W., *Metafizik Üzerine Konuşma*, (çev. A. Timuçin), MEB, İstanbul, 1999.

Lévi-Strauss, C., *Irk, Kültür ve Tarih*, (çev. H. Bayrı-vd), Metis Yayınları, İstanbul, 1997.

Locke, J., *Two Treatises of Government*, (ed. P. Laslett), Cambridge University Press, Cambridge, 1967.

Locke, J., *An Essay Concerning Human Understanding* (ed. P. H. Nidditch), Oxford University Press, Oxford, 1975.

Locke, J., *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, (çev. V. Hacıkadiroğlu), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1992.

Locke, J., *Hoşgörü Üstüne Bir Deneme*, (çev. M. Yürüşen), Liberte Yayınları, Ankara, 1998.

Locke, J., *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, (çev. İ. Çetin), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.

Locke, J., *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, (çev. M. Delikara Topçu), 2 cilt, Doruk Yayınları, Ankara, 1999.

Locke, J., *Eğitim Üzerine Düşünceler*, (çev. H. Zengin), Morpa Kültür Yayınları, Ankara, 2004.

Locke, J., *Hükümet Üzerine İkinci Deneme*, (çev. F. Bakırcı), Ebabil Yayınları, Ankara, 2004.

Locke, J., *Concerning Civil Government Second Essay: An Essay Concerning The True Original Extent and of Civil Government*, Pennsylvania, 1998.

Lukretius, *Evrenin Yapısı*, (çev. Tomris Uyar-Turgut Uyar), Hürriyet, İstanbul, 1974.

Lyotard, J. F., *Postmodern Durum*, (çev. A. Çiğdem), Vadi Yayınları, Ankara, 1997.

Marx, K., *1844 Elyazmaları*, (çev. K. Somer), 2. Baskı, Sol Yayınları, Ankara, 1993.

Marx, K.-F. Engels, *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri*, (çev. M. Erdost), Sol Yayınları, Ankara, 1998.

Mill, J. S., *Hürriyet*, (çev. M. O. Dostel), 2. Baskı, Liberte Yayınları, İstanbul, 2005.

Montesquieu, C. L. S., *Kanunların Ruhu Üzerine*, (çev. F. Baldaş), İstanbul, 2004.

Mirandelo, P. Della, *İnsanın Değeri Üzerine Söylev ya da Rönesans Manifestosu*, (çev. L. Özşar), Biblos, Bursa, 2009.

Montaigne, *Denemeler*, (çev. S. Eyüboğlu), 4. Baskı, Cem Yayınevi, İstanbul, 2006.

Moore, G. E., *Some Main Problems of Philosophy*, London, 1953.

Moore, G. E., *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge, 1903.

Nietzsche, F., *The Will to Power*, (çev. W. Kaufmann-R. J. Hollingdale), Clarendon Press, New York, 1967.

Nietzsche, F., *Human All too Human*, (çev. M. Feber-S. Lehmann), Penguin, London, 1985.

Nietzsche, F., *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, (çev. N. Hızır), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1992.

Nietzsche, F., *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, (çev. A. İnam), Gündoğan Yayınları, Ankara, 1997.

Nietzsche, F., *Ecce Homo*, (çev. C. Alkor), İthaki Yayınları, İstanbul, 1997.

Nietzsche, F., *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, (çev. A. İnam), Gündoğan Yayınları, Ankara, 1998.

Nietzsche, F., *Aforizmalar*, (çev. S. Umran), İstanbul, 2000.

Nietzsche, F., *Şen Bilim*, (çev. L. Özşar), Asa Yayınları, Bursa, 2004.

Nietzsche, F., *Tragedyanın Doğuşu*, (çev. M. Tüzel), İthaki Yayınları, İstanbul, 2005.

Nietzsche, F., *Putların Alacakaranlığı*, (çev. H. Kaytan), Say Yayınları, İstanbul, 1991.

Peirce, C. S., *Pragmatizm, Pratik bir Felsefe: Seçme Yazılar*, (çev. S. Çelik), Doruk Yayınları, Ankara, 2008.

Peirce, C. S., *Philosophical Writings of Peirce*, Dover Publications, Dover, 1990.

Piaget, J. *Le structuralisme*, PUF, Paris, 1968.

Platon, *Theaetetus*, (çev. J. McDowell), Oxford University Press, Oxford, 1973.

Platon, *The Collected Dialogues of Plato*, (ed. E. Hamilton-H. Cairns), Oxford University Press, Oxford, 1963.

Platon, *Mektuplar*, (çev. İ. Şahinbaş), MEB, Ankara, 1962.
Platon, *Devlet*, 3. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1975.
Platon, *Phaidon*, (çev. A. Cevizci), Gündoğan Yayınları, Ankara, 1989.
Platon, *Diyaloglar I*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982.
Platon, *Menon*, (çev. A. Cevizci), Gündoğan Yayınları, Ankara, 1989.
Platon, *Œuvres Complètes*, (çev. V. Cousin), 12 cilt, PUF, Paris, 1822-40.
Platon, *Parmenides*, (çev. S. Babür), Ara Yayınları, İstanbul, 1989.
Plotinus, *Enneads*, (çev. S. MacKenna), London, 1966.
Plotinus, *Enneadlar*, (çev. Z. Özcan), Asa Kitabevi, Bursa, 1996.
Quine, W., *Word and Object*, London, 1987.
Popper, K., *Açık Toplum ve Düşmanları*, (çev. M. Tuncay-H. Rızatepe), Mülkiye Yayınları, Ankara, 1967.
Popper, K., *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, (çev. İ. Aka-İ. Turan), YKY, İstanbul, 1998.
Rorty, R., *Felsefe ve Doğanın Aynası*, (çev. F. Günsoy), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1979.
Rousseau, J. J., *Émile*, (çev. H. Z. Ülken-A. R. Ülgener-S. Güzey), Çan Yayınları, İstanbul, 1943.
Rousseau, J. J., *İtiraflar*, (çev. K. Somer), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1973.
Rousseau, J. J., *Toplum Sözleşmesi*, (çev. V. Günyol), İstanbul, 1974.
Rousseau, J. J., *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, (çev. R. N. İleri), Çan Yayınları, İstanbul, 1982.
Rousseau, J. J., *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk*, (çev. S. Eyüboğlu), Hilmi Kitabevi, İstanbul, 1989.
Rousseau, J. J., *Bir Yalnız Gezerin Düşleri*, (çev. H. F. Nemli), 3. Baskı, Doruk Yayınları, Ankara, 1999.
Russell, B., *Felsefe Meseleleri*, (çev. H. Örs), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1973.
Russell, B., *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz*, (çev. V. Hacıkadiroğlu), Kavram Yayınları, İstanbul, 1983.
Russell, B., *Eğitim Üzerine*, (çev. N. Bezel), Remzi Kitabevi, İstanbul, 2001.
Russell, B., *Russell'dan Seçme Yazılar*, (çev. N. Aydoğan), Dost Kitabevi, Ankara, 2004.
Russell, B., *Felsefede İlmi Metod*, (çev. H. Akverdi), Yeni Zamanlar, İstanbul, 2006.
Sartre, J.-P., *Yabancı'nın Açıklaması ve Başka Denemeler* (çev. B. Onaran), Payel Yayınları, İstanbul, 1965.
Sartre, J.-P., *Denemeler*, (*Çağımızın Gerçekleri*) (çev. S. Eyüboğlu-V. Günyol), Say Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2004.
Sartre, J.-P., *Varoluşçuluk*, (çev. A. Bezirci), 11. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 1993.
Sartre, J.-P., *Özgür Olmak*, (çev. E. T. Eliçin), İstanbul, 1998.
Sartre, J.-P., *Bulantı*, (çev. S. Hilav), Can Yayınları, İstanbul, 2000.
Sartre, J.-P., *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, (çev. T. Ilgaz-G. Ç. Eksen), İthaki Yayınları, İstanbul, 2009.

Sartre, J.-P., *Yöntem Araştırmaları*, (çev. S. Hilav), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1998.

Saussure, F. de *Genel Dilbilim Dersleri*, (çev. B. Vardar), TDK Yayınları, Ankara, 1998.

Schopenhauer, A., *The Essential Schopenhauer*, London, 1962.

Schopenhauer, A., *On the Basis of Morality*, (çev. E. F. J. Payne), New York, 1965.

Schopenhauer, A., *Aşkın Metafiziği*, (çev. S. Hilav), 5. Baskı, Bordo Siyah Yayınları, İstanbul, 1997.

Seneca, *Ruh Dinginliği Üzerine*, (çev. B. Demiriş), YKY, İstanbul, 1999.

Emprikus, Sextus, *Outlines of Pyrrhonism*, (çev. R. G. Bury), London, 1933.

Smith, A., *The Theory of Moral Sentiments*, (ed. K. Haakonssen), Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

Smith, A., *Milletlerin Zenginliği*, (çev. H. Derin), İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2006.

Spinoza, B., *Kavrayış Gücünün Gelişimi*, (çev. C. Şahan), Kuram Yayınları, İstanbul, 1977.

Spinoza, B., *Ethics*, (çev. A. Boyle), Cambridge University Press, London, 1993.

Spinoza, B., *On the Correction of the Intellect*, (çev. A. Boyle), London, 1993.

Taylor, A. E., *A Commentary on Plato's Timaeus*, Clarendon Press, Oxford, 1928.

Whitehead, A. N., *Science and Modern World*, Cambridge University Press, Cambridge, 1926.

Whitehead, A. N., Whitehead, *Adventures of Ideas*, Cambridge University Press, Cambridge, 1933.

Whitehead, A. N., Whitehead, *Aşkın'a Ölümsüzlük*, (çev. A. Güçlü), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1994.

Wippel, J. F.-A. B. Wolter, (eds) *Readings in the History of Philosophy, Medieval Philosophy, From St. Augustinus to Nicholas of Cusa*, Clarendon Press, New York, 1969.

Wittgenstein, L., *Tractatus, Logico Philosophicus*, (çev. A. O. Kozbek), Ankara, 1982.

Wittgenstein, L., *Felsefi Soruşturmalar*, (çev. D. Kanıt), Totem Yayıncılık, İstanbul, 2000.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Aaron, R, I., *John Locke*, 2. Baskı, Cambridge University Press, Oxford, 1955.

Ackrill, J. L., *Aristotle: the Philosopher*, Clarendon Press, Oxford, 1981.

Açıköz, H. M., *Berkeley ve İmmateryalist Metafiziği*, İzmir, 1998.

Adjukiewicz, K., *Felsefeye Giriş*, (çev. A. Cevizci), 4. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2007.

Ağaoğulları, M. A.-F. Ç. Zapçı-R. Ergün, *Kral Devletten Ulus-Devlete*, İmge Yayınları, Ankara, 2005.

Ağaoğulları, M. A., *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*, İmge Yayınları, Ankara, 2006.

Ayers, M. *Locke*, Cambridge University Press, London, 1993.

Akbel S.-Rappe-R. Kamtekar, (eds.) *A Companion to Socrates*, Oxford University Press, Oxford, 2005.

Akyol, Ö. F., *Thomas Aquinas: Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2005.

Allen, R. E., *Plato's* Euthyphro *and the Earlier Theory of Forms*, Clarendon Press, New York, 1970.

Allen, R. E.-D. J. Furley, *Studies in Presocratic Philosophy*, 2 cilt, Cambridge University Press, London, 1970.

Alper, Ö. M., *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din ilişkisi*, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2000.

Altınörs, A., *Analitik Felsefe*, Say Yayınları, İstanbul, 2008.

Altıntaş, H., *İbn Sînâ Metafiziği*, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1985.

Altuğ, T., *Kant Estetiği*, Payel Yayınları, İstanbul, 1989.

Altuğ, T., *Dile Gelen Felsefe*, YKY, İstanbul, 2001.

Ameriks, K., *Interpreting Kant's Critiques*, Clarendon Press, Oxford, 2003.

Annas, J., *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford University Press, Oxford, 1988.

Annas J.-J. Barnes, *The Modes of Scepticism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

Ansell, K.-Pearson, *Kusursuz Nihilist*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.

Anton, J. P.-G. L. Kustas, (eds) *Essays in Ancient Greek Philosophy*, New York, 1971.

Arat, N., *18. yüzyıl İngiliz Felsefesinde Ethik ve Estetik Değerler Arasındaki İlgi Sorunu*, İÜ Yayınları, İstanbul, 1979.

Arblaster, A., *Demokrasi*, (çev. N. Yılmaz), Doruk Yayınları, Ankara, 1999.

Armağan, M., *İslam'da Bilgi ve Felsefe*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1997.

Arrington, R. L., *Western Ethics: An Historical Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 1988.

Aubenque, P., *Le Problème de l'être chez Aristote*, PUF, Paris, 1962.

Aydın, M., *Din Felsefesi*, İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir, 1987.

Aydın, M. S., *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991.

Aydoğan, A., *Heidegger*, Say Yayınları, İstanbul, 2008.

Badinter R.-E. Badinter, *Politikada Bir Entelektüel: Condorcet* (çev. H. Köse), Doruk Yayınları, Ankara, 2000.

Bailey, C., *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford University Press, Oxford, 1964.

Bambach, C. R., *Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism*, Cambridge University Press, London, 1995.

Banham, G., *Kant's Practical Philosophy*, Palgrave Macmillan, London,2003.

Barker, E., *Greek Political Theory*, Methuen, London, 1964.

Barnes, J., *Aristoteles* (çev. B. Ö. Düzgören), Altın Kitaplar, İstanbul, 2002.

Barnes, J.-M. Schofield-R. Sorabji, (eds) *Articles on Aristotle*, c. 3, *Metaphysics*, Cambridge University Press, London, 1979.

Barreau, H., *Aristote*, PUF, Paris, 1972.

Barthold, W., *İslam Medeniyeti Tarihi*, (çev. F. Köprülü), Türk Tarih Kurumu, Ankara,1963

Bataille, G., *Nietzsche Üzerine*, (çev. M. Yakuboğlu), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1998.

Bates, D. W., *Enlightenment Aberrations: Error and Revolution in France,* Ithaca, New York, 2002.

Baykam, F., *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*, Kaknüs Yayınları, Ankara, 1996.

Beare, J., *Greek Theories of Elementary Cognition*, Dubuque, 1906.

Becker, C. L., *Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers*, New Haven, 1932.

Beiser, F., *Companion to Hegel and Nineteenth Century Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

Benhabib, S.-F. Dallmayr, (eds) *The Communicative Ethics Controversy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

Bennett, J., *Kant's Analytic*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

Bennett, J., *Kant's Dialectic*, Cambridge University Press, Cambridge,1981.

Berger, P. L.-T. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Clarendon Press, London, 1966.

Berkowitz, P., *Nietzsche: The Ethics of an Immoralist*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

Bertram, C., *Routledge Philosophy Guidebook to Rousseauand the Social Contrat,* Routledge, New York, 2003.

Best, S.-D. Kellner, *Postmodern Teori*, (çev. M. Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.

Bıçak, A., *Tarih Düşüncesi, IV -Tarih Metafizikleri*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2005.

Billington, R., *Felsefeyi Yaşamak, Ahlak Düşüncesine Giriş* (çev. A. Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995.

Bird, G., *Kant's Theory of Knowledge*, Routledge and Kegan Paul, London, 1962.

Blackham, H. J., *Six Existantialist Thinkers*, London, Blackwell, 1961.

Bloch, O., *Le Matérialism*, PUF, Paris, 1975.

Bolay, S. H., *Aristo Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, 3. Baskı, MEB, Ankara, 1993.

Bottomore, T., *Frankfurt Okulu*, (çev. A. Çiğdem), Ara Yayıncılık, İstanbul, 1990.

Bourgey, L., *Observation et Expérience chez Aristote*, PUF, Paris, 1955.

Bowie, A., *Schelling and Modern European Philosophy*, Routledge, London, 1993.

Boyance, P., *Lucrèce et L'Épicurisme,* PUF, Paris, 1978.

Bozkurt, N., *Sanat ve Estetik Kuramları*, Asa Yayınları, Bursa, 2004.

Bozkurt, N., Bozkurt, *Hegel*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2006.

Brenkert, G. E., *Marx'ın Özgürlük Etiği*, (çev. Y. Alogan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.

Bres, Y., *La psychologie de Platon*, PUF, Paris, 1968.

Brinkley, L. J., *Contemporary Ethical Theories*, Cambridge University Press, New York, 1968.

Brisson, L., *La Même et l'Autre dans la Structure ontologique du Timée de Platon*, PUF, 1974.

Broad, C. D., *Five Types of Ethical Theory*, London, Methuen, Paris, 1951.

Brochard, V., *Études dePhilosophie ancienne et de Philosophie moderne*, PUF, Paris, 1954.

Brochard, V., Brochard, *Les Sceptiques grecs*, PUF, Paris, 1986.

Broadie A., (ed.) *The Cambridge Companion to Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Brommer, R., *Eidos et Idea. Étude sémantique et chronologique des ?uvres de Platon*, Assen, 1940.

Broome, J. H., *Rousseau: A Study of His Thought*, Cambridge University Press, London, 1963.

J. Brotton, *The Renaissance: A Very Short Introduction*, Clarendon Press, New York, 2006.

N. O. Brown, *Ölüme Karşı Hayat*, (çev. A. Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996.

R. S. Brumbaugh, (ed) *New Essays on Plato and Aristotle*, Cambridge University Press, London, 1965.

Bruaire, C. *La Dialectique*, PUF, Paris, 1985.

Brun, J., *Platon et L'Académie*, PUF, Paris, 1960.

Brun, J., *L'Epicurisme*, PUF, Paris, 1959.

Brun, J., *Le Stoicisme*, PUF, Paris, 1958.

Brun, J., *Le Néoplatonisme*, PUF, Paris, 1988.

Bumin, T., *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, YKY, İstanbul, 1996.

Burke, P., *Montaigne* (çev. C. Atila), Altın Kitaplar, İstanbul, 2003.

Carabine, D., *John Scotus Eriugena*, Oxford University Press, New York, 2000.

Carré, M., H. *Realists and Nominalists*, Oxford University Press, Oxford, 1946.

Caws, P., *Sartre*, RKP, Londra, 1979.

Cevizci, A., (der. ve çev.) *Metafiziğe Giriş*, 2. Baskı, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2006.

Cevizci, A., *Felsefe*, Sentez Yayınları, Bursa, 2007.

Cevizci, A., *Etiğe Giriş*, 2. Baskı, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2007.

Chalmers, A. *Bilim Dedikleri* (çev. H. Arslan), 3. Baskı, Vadi Yayınları, Ankara, 1977.

Churchland, P. M., *Matter and Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

Chadwick, H., *Augustine*, Past Masters, Oxford University Press, Oxford, 1986.

Chadwick, H., *Augustine: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2001.

Cherniss, H. F., *Aristotle's Criticism of PreSocratic Philosophy*, Baltimore, 1938.

Cherniss, H. F., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, 1944.

Cherniss, H. F., *The Riddle of the Early Academy*, Los Angeles, 1945.

Chevalier, J., *La Notion du Necessaire chez Aristote et chez ses Prédecesseurs*, Lyon, 1914.

Clarke, M. L., *The Studies in Roman Mind from Cicero to Marcus Aurelius*, Harvard, Harvard University Press, 1956.

Cobban, A., *In Search of Humanity: The Role of Enlightenment in Modern History*, George Brazilier, New York, 1960.

Conche, M., *Pyrrhon ou l'Apparance*, PUF, Paris, 1983

Conche, M., *Les Sceptiques Grecques*, PUF, Paris, 1981.

Conner, S., *Postmodernist Culture*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

Conway, D., W., *Nietzsche and The Political*, Routledge, London, 1997.

Coplestone, F., *Friedrich Nietzsche, Philosopher of Culture*, London, 1942.

Coplestone, F., Copleston, *Contemporary Philosophy: Studies of Logical Positivism and Existentialism*, London, 1972.

Corbin, H., *Creative Imagination in the Sufism of İbn Arabî*, New Jersey,1969.

Cornford, F. M., *Plato's Cosmology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1937.

Cornford, F. M., *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 1950

Cornford, F. M., *Principium Sapientiae*, Cambridge University Press, Cambridge, 1952

Cornford, F. M., *From Religion to Philosophy*, Cambridge University Press, New York, 1957.

Cottingham, J., *The Rationalists*, Oxford University Press, Oxford, 1988.

Crombie, I. M., *An Examination of Plato's Doctrines*, 2 cilt, Cambridge University Press, London, 1962-63.

Croiset, M. S., *La République de Platon: étude et analyse*, PUF, Paris, 1946.

Cross, R. C.-A. D. Woozley, *Plato's Republic: A Philosophical Commentary*, Cambridge University Press, London, 1964.

Cruickshank, J., *Albert Camus ve Başkaldırı Edebiyatı*, (çev. R. Güran) De Yayınevi, İstanbul, 1965.

Culler, J., *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*, New Haven Press, New York, 1982.

Culler, J., *Saussure*, (çev. N. Akbulut), Afa Yayıncılık, İstanbul, 1985.

Çetin, İ., *John Locke'da Tanrı Anlayışı*, Vadi Yayınları, Ankara, 1995.

Çiğdem, A., *Aydınlanma Düşüncesi*, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.

Çiğdem, A., *Bir İmkân Olarak Modernite*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.

Çotuksöken, B., *Petrus Abelardus'un Ahlak Anlayışı*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988.

Çotuksöken, B., *Ortaçağ Yazıları*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993.

Çotuksöken, B.,-S. Babür, *Ortaçağda Felsefe*, Ara Yayınları, İstanbul, 1993.

Çörekçioğlu, H., *Rönesansın Doğası*, Dokuz Eylül Yayıncılık, İzmir, 2008.

Damper, J.-Whetham, *A History of Science and its Relations with Philosophy and Religion*, Cambridge University Press, Cambridge, 1929.

Dancy, J., *Introduction to Contemporary Epistemology*, Oxford University Press, Oxford, 1985.

Davies, B., *The Thought of Thomas Aquinas*, Clarendon Press, Oxford, 1993.
Delahunty, R. J., *Spinoza*, Routledge and Kegan Paul, London, 1999.
Dellaloğlu, B. F., (ed.) *Toplumbilim-Aydınlanma Özel Sayısı* 11, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.
Denkel, A., *Bilginin Temelleri*, Metis yayınları, İstanbul, 1984.
Denkel, A., *Anlamın Kökenleri*, Metis yayınları, İstanbul, 1984.
Denkel, A., *İlkçağda Doğa Felsefeleri*, Doruk Yayınları, Ankara, 2003.
Dherbey, G. R., *Les Sophistes*, PUF, Paris, 1985.
Dies, A., *La Définiton de l'Étre et la Nature des Idées dans le Sophiste de Platon*, PUF, Paris, 1909.
Dies, A., *Autour de Platon*, PUF, Paris, 1972.
Dodds, E. R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley University Press, Berkeley, 1951.
Donaldson, D. M., *Studies in Muslim Ethics*, S P C K, London, 1953.
Dorion, L.-A., *Sokrates*, (çev. M. N. Demirtaş), Dost Kitabevi, Ankara, 2004.
Dreyfus, H.-P. Rabinow, *Michel Foucault*, Gallimard, London, 1984.
Dreyfus, H.-Dreyfus-P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago University Press, Chicago, 1982.
Dönmez, S., *Aziz Thomas'ta Felsefe-Teoloji İlişkisi*, Karahan Kitabevi, Ankara, 2005.
Droit, R.-P., *Düşünürlerin Eşliğinde*, (çev. Ş. Aktaş), Can Yayınları, İstanbul, 1998.
Duedly, R., *A History of Cynicism from Diogenes to the 6th Century*, Methuen, London,1937.
Dumont, J.-P., *Introduction à la Méthode d'Aristote*, PUF, Paris, 1986.
Durant, w., *A History of Medieval Civilisation-Christian, Islamic, and Judaic-from Constantin to Dante. A. D. 325-1300*, New Haven Press, New York, 1950.
During, I.-G. E. Owen, (ed) *Aristotle and Plato in the mid-fourth Century, Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August 1957*, Göteburg, 1960.
Epstein, J.-G. Kennedy, *The Process of Philosophy*, New Haven Press, New York, 1967.
Eribon, D., *Michel Foucault*, (çev. B. Wing), Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
Erkan, M.-A. Utku (ed.), *Çalınan Poe-Derrida ve Lacan*, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2005.
Evans, G. R., *Philosophy and Theology in the Middle Ages*, Cambridge University Press, London, 1993.
Farrington, B., *Science and Politics in the Ancient World*, Clarendon Press, London, 1939.
Fay, B., *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*, (çev. İ. Türkmen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.
Featherston, M., *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, (çev. M. Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996.
Field, G. C., *The Philosophy of Plato*, Oxford University Press, Oxford, 1969.

Findlay, J. N., *Plato. The Written and Unwritten Doctrines*, Clarendon Press, London, 1974.

Fitzgibbons, A., *Adam Smith's System of Liberty, Wealth and Virtue: The Moral and Political Foundations of the Wealth of Nations*, Oxford University Press, Oxford, 1995.

Foulquié, P., *Varoluşçuluk*, (çev. Y. Sahan), 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995.

Fraser, A., C. *Locke*, Batoche Books, London, 2000.

Fremantle, A., *Age of Belief: The Medieval Philosophers*, Boston, 1955.

Friedlander, P., *An Introduction to Plato*, (çev. H. Meyerhoff), New Haven Press, New York, 1958.

Frutiger, P., *Les Mythes de Platon. Etude philosophique et Litteraire*, Clarendon Press, New York, 1976

Frank, R. *Al Ghazali and the Ash'arite School*, Duke University Press, Durham, 1994.

Gane, M., *Jean Baudrillard: Radikal Belirsizlik*, (çev. S. Toker-A. Utku), Birey Yayınları, İstanbul, 2008.

Gardiner, P., *Kierkegaard*, Oxford University Press, Oxford, 1966.

Gardner, S., *The Routledge Philosophy Guidebook to Kant and the Critique of Pure Reason*, Routledge, London, 1999.

Gaukroger, S., *Francis Bacon and the Transformation of Early-Modern Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

Gay, H., *The Enlightenment: An Interpretation*, c. 1, *The Rise of Modern Paganism*, Cambridge University Press, New York, 1966.

Giddens, A., *Modernliğin Sonuçları*, (çev. E. Kuşdil), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1994.

Gilbert, N. W., *Renaissance Concepts of Method*, Clarendon Press, New York, 1960.

Gilson, E., *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, (çev. E. Bullough), New York, 1948.

Gilson, E., *Heloise and Abelard*, University of Michigan Press, Ann Arbor,1960.

Goldmann, L., *Aydınlanma Felsefesi*, (çev. E. Arslan), Doruk Yayınları, Ankara, 1999.

Goldschmidt, V., *Le Paradigm dans la Dialectique Platonicienne*, Paris, 1947.

Goldschmidt, V., *Les Dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*, PUF, Paris, 1963.

Goldschmidt, V., *La Religion de Platon*, PUF, Paris, 1949.

Goldschmidt, V., *Questions Platoniciens*, PUF, Paris, 1970.

Goldschmidt, V. Goldschmidt, *Platonisme et Pensée Contemporaine*, PUF, Paris, 1970.

Gossling, J., *Plato*, RKP, Paris,1973.

Gould, J. A., *The Development of Plato's Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1955.

Gould, J. A., Gould, *Classic Philosophical Questions*, Ohio, 1971

Greene, W. G., *Scholia Platonica*, Haverford, New York, 1938.

Grene, M., *Introduction to Existentialism*, Chicago University Press, Chicago, 1959.

Grenet, P., *Les Origines de l'Analogie dans les Dialogues de Platon*, PUF, Paris, 1948.

Grote, G., *Plato and Other Companions of Socrates*, Clarendon Press, London, 1875.

Grube, G., M. *Plato's Thought*, London, New Haven, 1935.

Guignon, C. B. *A Companion To Heidegger*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

Gulley, N., *Plato's Theory of Knowledge*, Methuen, London, 1962.

Gulley, N., Gulley, *The Philosophy of Socrates*, Clarendon Press, New York, 1968.

Gutek, G. L., *Eğitime Felsefi ve İdeolojik Yaklaşımlar*, (çev. N. Kale), Ütopya Yayınları, Ankara, 1997.

Gutting, G., *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*, New Haven, New York, 1989.

Guyer, P., (ed.) *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

Gündoğan, A. O., *Albert Camus ve Başkaldırı Felsefesi*, 2. Baskı, Birey Yayıncılık, İstanbul, 1998.

Hahn, R. *Kant's Newtonian Revolution in Philosophy*, Carbondale, 1988.

Halevy, E., *The Growth of Philosophical Radicalism*, (çev. M. Morris), Boston, 1955.

Halevy, E., *La Théorie Platonicienne des Sciences*, Darmstadt, 1974.

Hamelin, O., *Le Système d'Aristote*, PUF, Paris, 1985.

Hamlyn, D. W., *Metaphysics*, Cambridge University Press, London, 1984.

Hamlyn, D. W., *Schopenhauer*, Cambridge University Press, London, 1985.

Hardie, W. F. R., *A Study in Plato*, Oxford University Press, Oxford, 1936.

Hare, R. M., *Plato*, Oxford University Press, Oxford, 1982.

Harrison, J., *Hume's Moral Epistemology*, Oxford University Press, Oxford, 1976.

Harrison, R., *Hobbes, Locke and Confusion's Masterpiece: An Examination of Seventeenth Century Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge,2002.

Harvey, D., *Postmodernliğin Durumu*, (çev. S. Savuran), Metis Yayınları, İstanbul, 1997.

Havelock, E. A., *A Preface to Plato*, Oxford University Press, Oxford, 1962.

Havens, G. R., *The Age of Ideas: From Reaction to Revolution in Eighteenth-Century France*, New Haven Press, New York, 1955.

Hayes, C. J., *Reading the French Enlightenment: System and Subversion*, Clarendon Press, New York, 1988.

Hazard, P., *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, (çev. E. Güngör), Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1981.

Heimsoeth, H., *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, (çev. T. Mengüşoğlu), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.

Hekman, S., *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, (çev. H. Arslan-B. Balkız), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.

Heller, E., *The Importance of Nietzsche*, Methuen, London, 1988.

Henry, J.-S. Hutton, *New Perspectives on Rennaisance Thought*, Clarendon Press, London, 1990.

Herrick, J., *Against the Faith: Essays on Deists, Sceptics and Atheists*, Buffalo, 1985.

Hibben, J. G., *The Philosophy of the Enlightenment*, New Haven Press, New York, 1910.

Hick, J., *The Philosophy of Religion*, Clarendon Press, New York, 1973.

Hinchman, L. P., *Hegel's Critique of Enlightenment*, Florida, 1984.

Hochstrasser, T. J., *Natural Law Theories in the Early Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

Hodge, J., *Heidegger and Ethics*, Methuen, London, 1995.

Hof, U. I., *Avrupa'da Aydınlanma*, (çev. Ş. Sunar), Afa Yayıncılık, İstanbul, 1995.

Hoffman, E., *Platon*, Paris, PUF, 1950.

Holinger, R., *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler*, (çev. A. Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2004.

Horawitz, I. L., *Claude Helvétius: The Philosopher of Democracy and Enlightenment*, Clarendon Press, New York, 1954.

Hudson, W. D., *Modern Moral Philosophy*, Clarendon Press, New York, 1970.

Humbert, J., *Socrate et Les Petits Socratiques*, Paris, PUF, 1967.

Hussey, E., *The Presocratics*, Cambridge University Press, London, 1972.

Hühnerfeld, P., *Heidegger: Bir Filozof Bir Alman* (çev. Doğan Özlem), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.

Hünler, S: Z., *İki Adalet Arasında: Liberal ve Komunitaryan Düşüncelerin Çatışma Alanı*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997.

Hünler, S. Z., *Dört Adalı*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003.

M. Inwood, *Heidegger: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

Irwin, T., *Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues*, Oxford University Press, Oxford, 1978.

Irwin, T., Irwin, *Aristotle's First Principles*, Oxford University Press, Oxford,1988.

Israel, T. I., *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity*, Oxford University Press, Oxford, 2001.

İyi, S., *Çağımızda Metafizik Sorunu*, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1999.

Jaeger, W., *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford University Press, Oxford, 1947.

Jay, M., *Diyalektik İmgelem*, (çev. Ü. Oskay), 2. Baskı, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1993.

Joad, C. E. M., *Guide to Philosophy*, New Haven Press, New York, 1939.

Joly, R., *Le Renversement Platonicien: Logos, Epistémé, Polis*, PUF, Paris, 1974.

Jordan, R. W., *Plato's Arguments for Forms*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983

Kagan, M., *Güzellik Bilimi Olarak Estetik ve Sanat*, (çev. A. Çalışlar), Altın Kitaplar, İstanbul, 1982.

Kahn, C. H., *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970.

Kain, P. J., *Marx and Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 1998.

Karlığa, B., *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004.

Keane, J., *Demokrasi ve Sivil Toplum*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.

Keat, R.-J. Urry, *Bilim Olarak Sosyal Teori*, (çev. N. Çelebi), İmge Yayınları, Ankara, 1994.

Kelly, M., (ed.) *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

Koyre, A., *Bilim Tarihi Yazıları I*, (çev. K. Dinçer), Tübitak Yayınları, Ankara, 2002.

Kerferd, G., *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

Klein, J. *A Commentary on Plato's Meno*, Clarendon Press, New York, 1965

Klosko, G., *The Development of Plato's Political Theory*, Methuen Inc., New York, 1986.

Kneale, M.-W. Kneale, *The Development of Logic*, Oxford University Press, Oxford, 1988.

Knox, I., *The Aesthetic Theories of Kant, Hegel and Schopenhauer*, New Haven Press, New York, 1958.

Kojève, A., *Hegel Felsefesine Giriş*, (çev. S. Hilav), YKY, İstanbul, 2000.

Kolakowski, L., *The Alienation of Reason*, Methuen, New York, 1968.

Kolakowski, L., Kolakowski, *Modernliğin Sonsuz Duruşması*, (çev. S. Ayaz), Pınar Yayınları, İstanbul, 1999.

Körner, S., *The Fundamental Questions of Philosophy*, Sussex, 1973.

Kramnick, I., (ed) *The Portable Enlightenment Reader*, Methuen, New York, 1995.

Kucharski, P., *Les Chemins du Savoir dans les Derniers Dialogues de Platon*, PUF, Paris, 1949.

Kucharski, P., *Aspects de la Spéculation Platonicienne*, PUF, Paris, 1971.

Kuçuradi, İ., *Nietzsche ve İnsan*, TFK yayınları, Ankara, 1997.

Kuçuradi, İ., (ed) *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi*, TFK Yayınları, Ankara, 1998.

Kurtoğlu, Z., *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İletişim, İstanbul, 1999.

Küçükalp, D., *Politik Nihilizm: "Nietzscheci Bir Tartışma"*, Alfa Yayınları, Bursa, 2005.

Küçükalp, K., *Nietzsche ve Postmodernizm*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003.

Küçükalp, K., *Husserl*, Say Yayınları, İstanbul, 2006.

Küçükalp, K., *Heidegger ve Derrida: Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu*, Sentez Yayınları, Bursa, 2003.

Küyel, M. T., *Aristoteles ve Fârabî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1969.

Lacroix, J., *Kant et le Kantism*, PUF, Paris, 1966.

Lamont, C. , *The Philosophy of Humanism*, Clarendon Press, New York, 1997.

Lévy-Bruhl, L., *Auguste Comte: Felsefesi ve Sosyolojisi*, (çev. H. Z. Fındıkoğlu), İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1970.

Lafrance, Y., *La Théorie Platonicienne de la Doxa*, PUF, Paris, 1981.

Lauer, Q., *Phenomenology*, Clarendon Press, New York, 1958.

Leach, E., *Levi Strauss*, (çev. Ayla Ortaç), Afa Yayıncılık, İstanbul, 1985.

Lentzer, G., *A. Comte and Positivism*, Chicago University Press, Chicago, 1975.

Levene, N. K., *Spinoza's Revelation: Religion, Democracy and Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

Levinson, R. B., *In Defense of Plato*, Cambridge University Press, Cambridge, 1953.

Linton, M., *The Politics of Virtue in Enlightenment France*, New York, Methuen, 2001.

Lively, J., *The Enlightenment*, New York, Methuen, 1966.

Lloyd, G., *Aristotle: Growth and Development of his Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1968.

Lloyd, G., *Spinoza and the Ethics*, Blackwell, London, 1996.

Lodge, R. C., *The Philosophy of Plato*, RKP, London, 1956.

Long, A. A., *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*, Clarendon Press, Oxford, 2002.

Lyotard, J., *La Phénomenologie*, PUF, Paris, 1954.

Mabbott, J. D., *An Introduction to Ethics*, Clarendon Press, London, 1966.

Macann, C., *Four Phenomenological Philosophers: Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty*, RKP, London, 1993.

MacDonald, G., *Leibniz* (C. Atilla), Altın Kitaplan, İstanbul, 2002.

MacIntyre, A., *Varoluşçuluk*, (çev. H. Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.

Mackie, J. L., *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Cambridge University Press, London, 1977.

MacNabb, D. G. C., *David Hume, His Theory of Knowledge and Morality*, Cambridge University Press, London, 1951.

Magalhaes, V.-Vilheme, *Le Problème de Socrate: le Socrate historique et le Socrate de Platon*, PUF, Paris, 1952.

Macquarrie, J., *Existentialism*, Penguin, Harmondsworth, 1973.

Macquarrie, J., *Martin Heidegger*, Blackwell, London, 1968.

Magee, B., *Yeni Düşün Adamları*, (haz. M. Tuncay), Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1979.

Magee, B., *Karl Popper'ın Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, (çev. M. Tuncay), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982.

Manuel, F. E., *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, Cambridge University Press, Cambridge, 1959.

Martin, K., *French Liberal Thought in the Eighteenth Century: A Study of Political Ideas from Bayle to Condorcet*, Boston, 1929.

Martin, C. F. J., *Thomas Aquinas: God and Explanations*, Edinburgh, 1997.

Martin, G. T., *From Nietzsche to Wittgenstein: The Problem of Truth and Nihilism in The Modern World*, Methuen, New York, 1989.

May, T., *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi* (çev. R. Öğdül), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.

Mengüşoğlu, T., *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, 2. Baskı, İÜ Yayınları, İstanbul, 1969.

Mercer, C., *Leibniz' Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

Merz, J. T., *Leibniz*, Batoche Books, London, 2001.

Meyer, H., *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, (çev. F. Eckhoff), Clarendon Press, London, 1944.

Meyer, R. W., *Leibnitz and the Seventeenth Century Revolution*, New Haven, New York, 1985.

Megill, A., *Aşırılığın Peygamberleri*, (çev. T. Birkan), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998

Mohanty, J. N., *Frege and Husserl*, Bloomington, 1982.

More, P. E., *Hellenistic Philosophies*, Princeton, 1923.

Moreau, J., *L'Universe Leibnizien*, PUF, Paris, 1956.

Moreau, J., *Spinoza et le Spinozisme*, 2. Baskı, PUF, Paris, 1971.

Mulhall, S., *Heidegger ve 'Varlık ve Zaman'*, (çev. K. Öktem), İstanbul, 1998.

Murphy, J. W., *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri*, (çev. H. Arslan), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.

Nadler, S., *An Introduction to Spinoza's Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

Nagel, E.-J. R. Newman, *Gödel Kanıtlaması*, (çev. B. Gözkân), Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1994.

Netton, I. R., *Fârâbî ve Okulu*, (çev. M. Vural), Elis, Ankara, 2005.

Nettleship, R. L., *Lectures on the Republic of Plato*, Methuen, London, 1963.

Neuhouser, F., *Fichte's Theory of Subjectivity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

Nicolson, H., *The Age of Reason. The Eighteenth Century*, Doubleday, New York, 1961.

Noonan, H. W., *Routledge Philosophy Guidebook to Hume on Knowledge*, Rutledge, London, 1999.

Noonan, H. W., *Frege: A Critical Introduction*, Clarendon Press, London, 2000.

Norman, R., *The Moral Philosophers*, Oxford University Press, Oxford, 1998.

Norris, C., *Derrida*, Fontana Press, London, 1987.

Norris, C., *Deconstruction*, Fontana Press, London, 2003.

O'Brian, C. C. , *Camus*, (çev. F. Özgüven), Afa Yayınları, İstanbul, 1984.

O'Connor, D. J., *John Locke*, Penguin, Harmondsworth, 1952.

O'Connor, D. J.-B. Carr, *Introduction to the Theory of Knowledge*, Brighton, 1982.

O'Hagan, T., *Rousseau*, Routledge, London, 1999.

Ollman, B., *Alienation*, 2. Baskı, Cambridge University Press, Cambridge, 1976.

O'Neal, J. C., *The Authority of Experience. Sensationist Theory in the French Enlightenment*, Oxford University Press, London, 1996.

Osborn, A.-M., *A Study of the Idea of Liberty in the Eighteenth Century Political Thought*, Cambridge University Press, London, 1940.

Outram, D., *The Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

Owen, D., *Maturity and Modernity*, Clarendon Press, New York, 1994.

Owen, D., *Nietzsche, Politics and Modernity*, Methuen, London, 1995.

Özcan, Z., *Augustinus'ta Tanrı ve Yaratma*, Alfa Yayınları, İstanbul, 1999.

Özcan, Z., *Teolojik Hermeneutik*, 2. Baskı, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000.

Özlem, D., *Ahlak Felsefesi-Etik*, İnkılap Yayınları, İstanbul, 2006.

Özlem, D., *Bilim, Tarih ve Yorum*, İnkılap Yayınları, İstanbul, 1995.

Parkinson, G. H. R., *Spinoza's Theory of Knowledge*, Oxford University Press, Oxford, 1954.

Peltonen, M., (ed.) *The Cambridge Companion to Bacon*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

Pieper, A., *Etiğe Giriş*, (çev. V. Atayınan-G. Sezer), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.

Pippin, R. B., *Modernism as a Philosophical Problem*, Oxford University Press, Oxford, 1995.

Plamenatz, J., *The English Utilitarians*, Oxford University Press, Oxford, 1966.

Plot, R. F. H., *Heidegger: An Introduction*, Methuen, New York, 1999.

Poole, R. *Ahlak ve Modernlik*, (çev. M. Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1991.

Porter, R.-M. Teich, (eds) *The Enlightenment in National Context*, New Haven Press, New York, 1981.

Prichard, H. A., *Kant's Theory of Knowledge*, Blackwell, London, 1953.

Qadir, C. A., *Philosophy and Science in the Islamic World*, Methuen, London, 1988

Priest, S., *Theories of Mind*, Methuen, London, 1991.

Randall, J. H., *Aristotle*, Methuen, New York, 1960.

Raven, J. E., *Plato's Thought in the Making*, Cambridge University Press, Cambridge, 1965.

Riley, W., *Men and Morals: The Story of Ethics*, Doubleday, New York, 1929.

Ritzer, G., *Postmodern Social Theory*, Clarendon Press, New York, 1997.

Robin, L., *Les Rapports de l'étre et de la Connaissance d'aprés Platon*, PUF, Paris, 1957.

Robinson, R. *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford University Press, Oxford, 1970.

Rosen, F. *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*, Routledge, London, 2003.

Rosenau, P. M., *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri* (çev. T. Birkan), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998.

Rosenthal, E. I. J., *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, Cambridge University Press, Cambridge, 1968.

Ross, D., *Plato's Theory of Ideas*, Oxford University Press, Oxford, 1951.

Ross, D., *Kant's Ethical Theory*, Oxford University Press, Oxford, 1962.

Ross, W. D., *Aristoteles*, (çev. A. Arslan, vd), Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1993.

Rossi, J.-G., *Analitik Felsefe*, (çev. A. Altınörs), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.

Rudd, A., *Kierkegaard and the Limits of the Ethical*, Oxford University Press, Oxford, 1997.

Safranski, R., *Heidegger: Bir Alman Üstat*, (çev. A. Nalbant), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2008.

Sahakian, W. S., *Ethics: An Introduction to Theories and Problems*, Methuen, New York, 1974.

Sampson, R. V., *Progress in the Age of Reason: The Seventeenth Century to the Present Day*, Cambridge University Press, Cambridge, 1956.

Santas,G. X., *Socrates*, RKP, Boston, 1982.

Sartori, G., *Demokrasi Kuramı*, (çev. D. Baykal), Siyasi İlimler Derneği, Ankara, 1991.

Sarup, M., *Postyapısalcılık ve Postmodernizm* (çev. A. Güçlü), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1995.

Sarıoğlu, H., *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik, İstanbul, 2003.

Sayılı, A., *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1966.

Savile, A., *Routledge Philosophy Guidebook to Leibniz and Monadology*, Routledge and Keagan Paul, London, 2000.

Schacht, R., *Nietzsche*, Blackwell, London, 1983.

Schimmel, A., *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, New York, 1975.

Schutte, O., *Beyond Nihilism: Nietzsche without Masks*, Chicago University Press, Chicago, 1984.

Scott, H. M., (ed.) *Enlightened Absolutism: Reform and Reformersin Later Eighteenth-Century Europe*, Clarendon Press, London, 1990.

Scruton, R., *Kant: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2001.

Scruton, R., *Spinoza* (çev. C. Atilla), Altın Kitaplar, İstanbul, 2002.

Segal, J., *Agency and Alienation, Savage*, New Left Books, London, 1991.

Seel G., (ed.) *Marx ve Beşeri Bilimler*, (çev. B. M. Şahin), Ütopya Yayınevi, İstanbul, 2000.

Sena, C., *Estetik: Sanat ve Güzelliğin Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1972.

Sheppard, A., *Aesthetics: An Introduction to the Philosophy of Art*, Oxford University Press, Oxford, 1987.

Shorey, P., *The Unity of Plato's Thought*, Chicago University Press, Chicago, 1903.

Shorey, P., *What Plato Said?*, Chicago University Press, Chicago, 1933.

Singer, P., *Hegel*, Oxford University Press, Oxford, 1983.

Singer, P., *A Company to Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 1993.

Smart, B., *Foucault, Marxism, Critique*, Routledge, London, 1983.

Smith, N. K., *A Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*, Methuen, London, 1930.

Smith, N. K., *The Philosophy of David Hume*, RKP, London, 1964.

Snell, B., *The Discovery of the Mind*, Oxford University Press, Oxford, 1953

Sokolowski, R., *Introduction to Phenomenology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

Sorell, T., *Descartes*, (çev. C. Atilla), Altın Kitaplar, İstanbul, 2002.

Soykan, Ö. N., *Schelling: Yaşamı, Felsefesi, Yapıtları*, MVT Yayıncılık, İstanbul, 2006.

Sparks, C.-S. Isaacs, *Political Theorists in Context*, Methuen, New York, 2004.

Stark, W., *Montesquieu: Pioneer of the Sociology of Knowledge*, Blackwell, London, 1960.

Stauth, G.-B. S. Turner, *Nietzsche'nin Dansı*, (çev. M. Küçük), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1995.

Stough, C. L., *Greek Scepticism*, Blackwell, London, 1969.

Stratton, P.-Lake, *Kant, Duty and Moral Worth*, Routledge, London, 2000.

Stroud, B., *Hume*, RKP, London,1977.

Suckiel, E. K. *William James'in Pragmatik Felsefesi*, (çev. C. Türer), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003.

Suckiel, E. K., *Amerikan Pragmatizminin Öncüleri*, (çev. C. Türer), Üniversite Kitabevi, İstanbul, 2003.

Suckiel, E. K., *Cennet Savunucusu: William James'in Din Felsefesi*, (çev. C. Türer), Elis Yayınları, Ankara, 2005.

Sunar, C., *İslam Felsefesi Dersleri*, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1967.

Swigewood, A., *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, (çev. O. Akınhay), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998.

Talmon, J. L., *The Origins of Totalitarian Democracy*, Doubleday, New York, 1960.

Tarakçı, M., *St. Thomas Aquinas*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006.

Taran, L., *Parmenides: A Text with a Translation, Commentary and Critical Essays*, Princeton University Press, Princeton, 1966.

Tarrant, H., *The Scepticism of Platonism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

Taşkın, A., *İskoç Aydınlanması*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2007.

Taşkın, A., *Hume Araştırmaları*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2007.

Taylan, N., *Anahatlarıyla İslam Felsefesi*, 2. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 1985.

Taylor, A. E., *Socrates*, New Haver Press, New York, 1939.

Taylor, A. E., *Plato: The Man and His Work*, 7. Baskı, Methuen, London, 1971.

Taylor, C., *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

Taylor, C., *The Ethics of Authenticity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

Taylor, A. E., *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford University Press, Oxford, 1928.

Tekeli, S.-E., Kahya-M. Dosay-R. Demir-H. G. Topdemir-Y. Unat-A. K. Aydın, *Bilim Tarihine Giriş*, Ebabil Yayınları, Ankara, 1999.

Tepe, H., *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, İmge Yayınları, Ankara, 1995.

Thiroux, J., *Ethics: Theory and Practice*, University of California Press, California, 1977.

Thompson, M., *The Pragmatic Philosophy of C. S. Peirce*, Chicago University Press, Chicago, 1953.

Timuçin, A., *Estetik*, 3. Baskı, İnsancıl Yayınları, İstanbul, 1998.

Topaloğlu, B., Allahın *Varlığı*, DİB Yayınları, Ankara, 1981.

Tormey, S.-J., Downshend, *Key Thinkers from Critical Theory to Post-Marxism*, Blackwell, London, 2006.

Touraine, A., *Modernliğin Eleştirisi*, (çev. H. Tufan), YKY, İstanbul, 1995.

Tunalı, İ., *Grek Estetiği*, 3. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.

Turner, B. S., *Oryantalizm Globalizm Postmodernizm*, (çev. İ. Kapaklıkaya), Anka Yayıncılık, İstanbul, 2002.

Türköne M., (ed.) *Siyaset*, Lotus, Ankara, 2003.

Urhan, V., *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.

Urmson, J., *Philosophical Analysis*, Oxford University Press, Oxford, 1956.

Utku, A., *Ludwig Wittgenstein: Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe*, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2009.

Üşür, S. S., *İdeolojinin Serüveni*, İmge Yayınevi, Ankara, 1997.

Vattimo, G., *Modernliğin Sonu*, (çev. Ş. Yakin), İz Yayıncılık, İstanbul, 1999.

Veisland, J. S., *Kierkegaard and the Dialectics of Modernism*, Methuen, New York, 1985.

Versenyi, L., *Sokratik Hümanizm* 3. Baskı, (çev. A. Cevizci), Sentez Yayınları, Bursa, 2007.

Vignaux, P., *Philosophy in the Middle Ages* (transl. By E. C. Hall), Meridian Books, New York, 1959.

Vlastos G., (ed.) *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays*, Anchor Books, New York, 1971.

Vlastos, G., *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

Wade, I. O., *The Structure and the Form of the French Enlightenment*, c. 1, *Esprit Philosophique*, Princeton University Press, Princeton, 1977.

Waddington, C., *Pyrrhon et le Pyrrhonisme*, PUF, Paris, 1986.

Wallis, R. T., *Neoplatonism*, Blackwell, Londra, 1972.

Walsh, J., *Aristotle's Conception of Moral Weakness*, New Haven Press, New York, 1964.

Warburton, N., *Felsefeye Giriş* 2. Baskı, (çev. A. Cevizci), İstanbul, 2008.

Warnock, M., *Existentialism*, Oxford University Press, Oxford, 1970.

Watson, J., *Schelling's Transcendental Idealism*, Chicago University Press, Chicago, 1982.

White, N. P., *A Companion to Plato's Republic*, Oxford University Press, Oxford, 1979.

Wokler, R., *Rousseau* (çev. C. Atila), Altın Kitaplar, İstanbul, 2003.

Wolff, J., *Political Philosophy: An Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 1996.

Wolker, R. C. S., *Kant*, Routledge and Kegan Paul, London, 1978.

Wood, A., *Karl Marx*, RKP, London, 1981.

Woolhouse, R., *The Empricists*, Oxford University Press, Oxford, 1988.

Woolhouse, R., *Descartes, Spinoza, Leibniz: The Concept of Substance in Seventeenth Century Metaphysics*, Routledge and Kegan Paul, London, 1993.

Wyschogrod, E., *Saints and Postmodernism*, Chicago University Press, Chicago, 1990.

Yetkin, S. K., *Estetik Doktrinler*, Bilgi Yayınları, Ankara, 1972.

Yolton, J. W., *The Blackwell Companion to the Enlightenment*, Oxford University Press, Oxford, 1991.

Yolton, J. W., *Locke and French Materialism*, Oxford University Press, Oxford, 1991.

Zahavi, D., *Husserl's Phenomenology*, University of California Press, California, 2003.

Büyük Alman şairi ve düşünürü Johann Wolfgang von Goethe, "*Üç bin yılın hesabını göremeyen karanlıkta yolunu bulamaz; günü gününe yaşar ancak*" derken, sadece bireylerin değil, toplum ya da kültürlerin de felsefe tarihine duydukları ihtiyacı anlatmak istiyordu.

Modern dünyanın karmakarışık ve her yönüyle bunaltıcı koşulları içinde insan, hayatını doğru yönetebilmek ve ona anlam katıp değer yükleyebilmek için felsefeye, büyük felsefi soruları yanıtlamaya ihtiyaç duyar. Felsefe yapmayı öğrenebilmek içinse felsefe tarihine ihtiyaç duyulur. Bunun da en önemli nedeni, büyük filozofların iki bin beş yüz yıldan beri ele aldığı konu ve soruları, hâlâ onların bize sağladığı ipuçları veya argümanlar üzerinden sorguluyor olmamızdır.

"Adaletin, mutluluğun, aşkın ne olduğu", "kimin, nasıl yönetmesi gerektiği", "siyasal bir sistemin hangi temel etik ve politik ilkeler üzerine inşa edileceği", "gerçekten var olanın ne olduğu", "bizim başkalarına karşı ne tür yükümlülüklerimizin bulunduğu" gibi soruları soranlar ilk bizler değiliz. Bu sorular, Sokrates, Platon ve Aristoteles tarafından da sorulmuş ve felsefe tarihi boyunca daha pek çok filozofun ilgi odağında yer almıştır.

İşte bundan dolayıdır ki felsefe ve felsefe tarihi, entelektüel dünyamızı zenginleştirecek, yolumuzu bulmada bize yardımcı olacak fikirlerle ve çıkartabileceğimiz derslerle doludur. Çağdaş İspanyol düşünürü George Santayana "*Geçmişi hatırlayamayanlar onu tekrarlamaya mecburdurlar*" sözüyle tam da bunu kastediyordu.

Ahmet Cevizci'nin *Felsefe Tarihi*, Antik Yunan'dan Hıristiyan ve İslam felsefesine, modernizmden postmodernizme kadar, işte bu iki bin beş yüz yıllık düşünce tarihini ayrıntılı, sistemli ve anlaşılır bir biçimde sunuyor.



İnternet satış:
saykitap.com

60 TL

ISBN 978-975-468-833-7



SAY YAYINLARI